



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА



Н.А. БЕРДЯЕВ

ЦАРСТВО ДУХА

И ЦАРСТВО КЕСАРЯ

Н.А. БЕРДЯЕВ

ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«РЕСПУБЛИКА»
1995

ББК 87.3

Б48

Составление и послесловие
П. В. Алексеева

Подготовка текста и примечания
Р. К. Медведевой

Бердяев Н. А.

Б48 Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл.
П. В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой.—
М.: Республика, 1995.— 383 с.— (Мыслители XX века).
ISBN 5—250—02408—4

Книга знакомит с трудами известного русского философа Н. А. Бердяева (1874—1948), относящимися к последнему периоду его творческой деятельности. Эти итоговые произведения содержат размышления философа над вечными проблемами человеческого существования (проблемы личности, ее духовной свободы и творчества, поиска смысла жизни, преобразования человечества и др.). Две работы — «О рабстве и свободе человека» и «Опыт эсхатологической метафизики» — до сих пор в нашей стране не издавались.

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

Б 030101000—082
079(02)—94

ББК 87.3

ISBN 5—250—02408—4

© Издательство «Республика», 1995

О РАБСТВЕ И СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Опыт персоналистической
философии



La mode est aujourd'hui d'accueillir la liberté d'un rire sardonique, de la regarder comme la vieillesse tombée en désuétude avec l'honneur. Je ne suis point à la mode, je pense que sans liberté il n'y a rien dans le monde; elle donne du prix à la vie; dussé-je rester le dernier à la défendre, je ne cesserai de proclamer ses droits.

*Châteaubriand. «Mémoires d'Outre-Tombe» **

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ О ПРОТИВОРЕЧИЯХ В МОЕЙ МЫСЛИ

Начав писать эту книгу, я бросил взгляд назад, и у меня явилась потребность объяснить себе и другим мой умственный и духовный путь, понять кажущуюся противоречивость моей мысли во времени. Книга написана о рабстве и освобождении человека, и она во многих частях своих относится к социальной философии, но в нее вложено мое целостное философское мирозерцание, в основание ее положена философия персонализма. Это есть плод долгого философского пути искания истины, долгой борьбы за переоценку ценностей. В моем философском существовании у меня не было желания лишь познать мир, но желание познания всегда сопровождалось желанием изменить мир. Не только мыслью, но и чувством всегда отрицал я, что эта мировая данность есть прочная и последняя реальность. В какой мере мысль этой книги верна всей моей мысли, выраженной в прежних моих книгах? В каком смысле существует развитие мысли мыслителя? И есть ли это развитие непрерывный процесс, или в нем есть прерывность и оно проходит через кризис и самоотрицание? В каком смысле существует развитие моей мысли и как происходили в ней изменения? Есть философы, которые изначально приходят к системе, которой остаются верны всю жизнь. Есть философы, которые отражают в своей философии борения духа и в мысли которых можно обнаружить разные этапы. В бурные исторические эпохи, эпохи духовных переломов, философ, который не остается кабинетным, книжным человеком, не может не участвовать в духовной борьбе. Я никогда не был философом академического типа и никогда не хотел, чтобы философия была отвлеченной и далекой от жизни. Хотя я всегда много читал, но источник моей мысли не книжный. Я даже никогда не мог понять какой-либо книги иначе, как приведу ее в связь с своим пережитым опытом. Впрочем, я думаю, что подлинная философия всегда была борьбой. Таковой была и философия Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля. Моя мысль всегда принадлежала к типу философии экзистенциальной. Противоречия, которые можно найти в моей мысли, противоречия духовной борьбы,

противоречия в самом существовании, которые не могут быть прикрыты кажущимся логическим единством. Подлинное единство мысли, связанное с единством личности, есть единство экзистенциальное, а не логическое. Экзистенциальность же противоречива. Личность есть неизменность в изменении. Это одно из существенных определений личности. Изменения происходят в одном и том же субъекте. Если субъект подменяется другим субъектом, то нет в настоящем смысле и изменения. Изменение разрушает личность, когда оно превращается в измену. Философ совершает измену, если меняются основные темы его философствования, основные мотивы его мышления, основополагающая установка ценностей. Может меняться взгляд на то, где и как осуществляется свобода духа. Но если любовь к свободе заменяется любовью к рабству и насилию, то происходит измена. Изменение взглядов может быть действительным, но может быть и кажущимся вследствие того, что их видят в неверной перспективе. Я думаю, что человек вообще есть существо противоречивое и поляризованное. Противоречива и поляризована и мысль философа, если она не отвлечена совершенно от первичной жизни и сохраняет с ней связь. Философская мысль есть сложное образование и даже в наиболее логических и приглаженных философских системах можно открыть совмещение противоречивых элементов. И это не плохо, это как раз хорошо. Окончательный монизм мысли неосуществим, и было бы плохо, если бы он осуществился. Я мало верю в возможность и желательность философских систем. Но и осуществленная философская система никогда не бывает окончательной и завершенной. Основное противоречие философии Гегеля заключается в том, что в ней динамика и диалектика мысли принимают форму законченной системы, т. е. как бы прекращается диалектическое развитие. Окончание динамики духа и его все вновь возникающих противоречий может быть лишь концом мира. До конца мира противоречие не может быть снято. Поэтому мысль неотвратимо упирается в эсхатологическую перспективу. Эсхатологическая перспектива бросает обратный свет на мысль и порождает противоречивость и парадоксальность внутри мировой жизни. Обращаясь к себе, я хотел бы определить основные темы, основные установки ценностей всей моей жизни и мысли. Тогда только можно понять внутреннюю связанность мысли, верность неизменному в изменениях. Основное противоречие моего мнения о социальной жизни связано с совмещением во мне двух элементов — аристократического понимания личности, свободы и творчества и социалистического требования утверждения достоинства каждого человека, самого последнего из людей и обеспечения его права на жизнь. Это есть также столкновения влюбленности в высший мир, в высоту и жалости к низинному миру, к миру страдающему. Это противоречие вечное. Мне одинаково близки Ницше и Лев Толстой. Я очень ценю К. Маркса, но также Ж. де Местра и К. Леонтьева. Мне близок и мною любим Я. Беме, но также близок Кант. Когда уравнительная тирания оскорбляет мое понимание достоинства личности, мою любовь к свободе и творчеству, я восстаю против нее и готов в крайней форме выразить свое восстание. Но когда защитники социального неравенства бесстыдно защищают свои привилегии, когда капитализм угнетает трудящиеся массы, превращая человека в вещь, я также восстаю. В обоих случаях я отрицаю основы современного мира.

Объяснить внутренние пружины сложившегося философского мировоззрения можно, только обратившись к первичному мироощущению философа, к его изначальному видению мира. В основании философско-

го познания лежит конкретный опыт, оно не может определяться отвлеченным сцеплением понятий, дискурсивной мыслью, которая есть лишь инструмент. Обращаясь к самопознанию, которое есть одно из главных источников философского познания, я открываю в себе изначальное, исходное: противление мировой данности, неприятие всякой объективности, как рабства человека, противоположение свободы духа необходимости мира, насилию и конформизму. Говорю об этом не как о факте автобиографии, а как о факте философского познания, философского пути. Так изначально определились внутренние двигатели философии: примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально-общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом. Признание верховенства личности означает метафизическое неравенство, различие, несогласие на смешение, утверждение качества против власти количества. Но это метафизическое качественное неравенство совсем не означает социального, классового неравенства. Свобода, не знающая жалости, становится демонической. Человек должен не только восходить, но и нисходить. В результате долгого духовного и умственного пути я с особенной остротой сознаю, что всякая человеческая личность, личность последнего из людей, несущая в себе образ высшего бытия, не может быть средством ни для чего, в себе имеет экзистенциальный центр и имеет право не только на жизнь, отрицаемое современной цивилизацией, но и на обладание универсальным содержанием жизни. Это истина евангельская, хотя и недостаточно раскрытая. Качественно различные, неравные личности не только в глубинном смысле равны перед Богом, но равны перед обществом, которому не принадлежит права различать личности на основании привилегий, т. е. на основании различия социального положения. Смысл социального уравнивания в направлении бесклассовой структуры общества как раз и должен заключаться в выявлении личного неравенства людей, качественного различия, не по положению, а по существу. Так прихожу я к антииерархическому персонализму. Личность не может быть частью какого-либо иерархического целого, она есть микрокосм в потенциальном состоянии. Таким образом соединились в моем сознании начала, которые и в мире, и во мне самом могут находиться в антагонизме и борьбе — начало личности и свободы и начало жалости, сострадания и справедливости. Начало же равенства само по себе не имеет самостоятельного значения, оно подчинено свободе и достоинству личности. Я никогда не видел затруднения в том, чтобы пожертвовать социальными традициями, предрассудками и интересами дворянско-аристократического общества, из которого я вышел. Я из свободы исходил в своем пути. Совершенно так же сложившиеся, кристаллизовавшиеся и окостеневшие идеи и чувства русской интеллигенции меня никогда не связывали. Я совсем не чувствовал себя принадлежащим к этому миру, как и ни к какому миру. К этому присоединялось отвращение к буржуазности, нелюбовь к государству, анархическая тенденция, хотя и особого рода. Не нужно исходить из любви к миру, нужно исходить из противоположения свободы духа миру. Но исходить из свободы духа — не значит исходить из пустого места, из ничто. Есть духовное содержание мира идей, о котором нужно сказать, чтобы понять путь философа. Прежде всего о мире идей философских.

Первооснову моего философского мирозерцания и прежде всего центральную для меня идею объективации, противопологаемой существованию и свободе, нельзя понять, если стать на точку зрения платониз-

ма или философии Гегеля и Шеллинга. Платон и Плотин, Гегель и Шеллинг имели огромное значение для русской религиозной философии. Но мои истоки иные. Мою мысль легче понять из Канта и Шопенгауэра, чем из Гегеля и Шеллинга. И действительно Кант и Шопенгауэр имели большое значение в самом начале моего пути. Я не школьный философ и ни к какой школе не принадлежал и не принадлежу. Шопенгауэр был первый философ, которого я глубоко воспринял. Философские книги я читал еще мальчиком. Хотя в молодые годы я был близок к кантианству, но никогда не разделял философии Канта, как и Шопенгауэра, сколько-нибудь целостно. С Кантом я даже боролся. Но есть определяющие идеи, которые в той или иной форме присутствовали на протяжении всего моего философского пути. Мне особенно близок дуализм Канта, кантовское различие царства свободы и царства природы, кантовское учение о свободе умопостигаемого характера и кантовские волонтаризм, взгляд на мир явлений, как отличный от того подлинного мира, который он неудачно назвал миром вещей в себе. Мне остается близким и шопенгауэровское различие воли и представления, шопенгауэровское учение об объективации воли в природном мире, создающей не подлинный мир, шопенгауэровский иррационализм. Дальше идут различия. Кант закрыл путь познания подлинного мира существования, отличного от мира явлений, в его философии почти совершенно отсутствует категория духа. Мне также чужд и враждебен шопенгауэровский антиперсонализм. Но мне совершенно чужд монизм, эволюционизм и оптимизм Фихте, Шеллинга и Гегеля, их понимание объективации духа, универсального Я, разума в мировом и историческом процессе, особенно гегелевское учение о самораскрытии духа и развитии к свободе в мировом процессе, о становлении Божества. Дуализм Канта, пессимизм Шопенгауэра ближе к истине. Это нужно сказать о чисто философских идеях. Еще может быть важнее понять, откуда я получил первоначальные толчки в моем отношении к окружающей социальной действительности, в моих моральных оценках окружающего мира. Тут в очень ранние годы наступающей юности, еще почти мальчиком, я очень многое получил от Л. Толстого, многому от него научился. Мое очень раннее убеждение в том, что в основе цивилизации лежит неправда, что в истории есть первородный грех, что все окружающее общество построено на лжи и несправедливости, связано с Л. Толстым. Я никогда не был адептом толстовского учения и даже не очень любил толстовцев, но толстовское восстание против ложного величия и ложных святых истории, против лжи всех социальных отношений людей проникло в мое существо. Я и сейчас после долгого пути узнаю в себе эти первоначальные оценки исторической и социальной действительности, эту свободу от навязанных социальных традиций, от моральных предрассудков благомыслящих людей, это отвращение к насилию, «правому» и «левому». Это я сознаю в себе, как духовную революционность, которая может порождать разные реакции на окружающую среду. Позже, в студенческие годы, в моем отношении к социальной действительности я испытал влияние Маркса. При этом отношении к социальным проблемам очень конкретизировалось. Я никогда не мог быть сторонником какой-либо «ортодоксии» и всегда против «ортодоксии» боролся. Никогда не был я и «ортодоксальным марксистом», никогда не был материалистом, и в марксистский период я был идеалистом в философии. Я пытался соединить свою идеалистическую философию с марксизмом в вопросах социальных. Свой социализм я в сущности обосновывал идеалистически, хотя признавал многие положения материалистического понимания

истории. Низкий тип духовной культуры большей части революционеров-марксистов меня очень мучил. Я не чувствовал эту среду себе родной. Это особенно остро чувствовалось в годы моей ссылки на север. Мое отношение к марксизму было двойственное, я никогда не мог принять марксизма тоталитарного. И в моих спорах с марксистами более тоталитарного типа, которые я вел в марксистских кружках в молодости, я сейчас вижу тему, которая остается очень актуальной и в наше время. Я вижу эту тему в спорах, которые разыгрались вокруг А. Жида и его двух книг о СССР *. Очень вспоминаю споры с товарищем моей юности по марксистским кружкам А. В. Луначарским. Я уже не спорил с ним, когда он стал народным комиссаром просвещения, я старался никогда его не встречать. В этих спорах я был жестоким спорщиком, я отстаивал существование истины и добра, как идеальных ценностей, не зависящих от классовой борьбы, от социальной среды, т. е. не соглашался на окончательное подчинение философии и этики классовой революционной борьбе. Я верил в существование истины и справедливости, которые определяют мое революционное отношение к социальной действительности, а не определяются ею. Луначарский утверждал, что такая защита бескорыстной истины, независимости интеллекта и права личного суждения противоречит марксизму, который подчиняет понимание истины и справедливости революционной классовой борьбе. Плеханов мне тоже говорил, что при моей независимой идеалистической философии нельзя оставаться марксистом. Перед той же проблемой стоят современные *intellectuels* ¹, сочувствующие социальной правде коммунизма. А. Жиду отказывают в праве говорить о советской России увиденную им истину, потому что истина не может открываться индивидуальному человеку и он не должен настаивать на своей истине, истина есть то, что порождается революционной пролетарской борьбой и служит победе пролетариата. Истина, связанная с самыми несомненными фактами, делается ложью, если она вредит победе пролетарской революции, ложь же делается необходимым диалектическим моментом пролетарской борьбы. Я же всегда думал и продолжаю думать, что истина никому и ничему не служит, ей служат. Должно отстаивать истину, говорить правду, даже если это невыгодно и вредно для борьбы. В современном мире очень далеко ушло изменение в отношении к истине. Коммунисты и фашисты одинаково утверждают, что истину знают только коллективы и раскрывается она лишь в коллективной борьбе. Личность не может знать истины и не может на ней настаивать против коллектива. Я это наблюдал в зачаточном виде еще в годы моей марксистской юности. Я восставал против этой стороны марксизма во имя персонализма, хотя продолжал считать справедливыми социальные требования марксизма.

В духовной борьбе, которая в эти годы во мне происходила, большое значение имела встреча с Ибсеном и Ницше. Тут действовали мотивы иного порядка, чем мотивы, связанные с Марксом и Кантом. Вначале Ибсен имел для меня еще большее значение, чем Ницше. Я и сейчас не могу перечислять драм Ибсена без глубокого волнения. Многие мои моральные оценки очень родственны Ибсену, его острому противоположению личности коллективу. Еще раньше я видел у Достоевского, которого любил с детства, глубину проблемы личности и личной судьбы. Я не видел сознания этой проблемы в марксизме и в настроениях левой русской интеллигенции. Я читал Ницше, когда он не стал еще

¹ интеллектуалы (*фр.*). (Здесь и далее подстрочный перевод иностранных слов и выражений выполнен для настоящего издания. — *Ред.*)

популярным в русских культурных кругах. Ницше был родствен одному из полюсов моей природы, как другому полюсу был родствен Л. Толстой. Было даже время, когда Ницше победил во мне Толстого и Маркса, но это никогда не произошло в окончательной форме. Ницшевская переоценка ценностей, отвращение к рационализму и морализму, очень вошла в мою духовную борьбу и стала как бы подземно действующей силой. Но в вопросе об истине у меня было то же столкновение с Ницше, что и с Марксом. Во всяком случае, мой персонализм все нарастал и обострялся, и с ним связано и мое отношение к христианству.

В человеческой жизни огромную роль играют психические реакции. Человек с трудом вмещает одновременно полноту, но не в силах привести к гармонии и всеединству заключенные в нем начала, которые могут казаться противоположными и взаимоисключающими. Для меня это всегда было столкновение любви и свободы, независимости и творческого призвания личности с социальным процессом, который личность подавляет и рассматривает как средство. Конфликт свободы и любви, как и свободы и призвания, свободы и судьбы, один из самых глубоких в человеческой жизни. Первая сильная реакция против социальной среды была у меня, когда я в самом начале своей жизни восстал против дворянского общества и ушел в лагерь революционной интеллигенции. Но я с горечью увидел, что в этом лагере также не было уважения к достоинству личности и освобождение народа слишком часто сочеталось с порабощением человека и его совести. Я очень рано увидел результаты этого процесса. Революционеры не любили свободы духа, отрицали права человеческого творчества. У меня была внутренняя психическая и моральная реакция против первой маленькой революции. Это была реакция не против элементов политического и социального освобождения, которые в этой революции заключались, а против ее духовного облика, против ее моральных результатов для человека, которые мне представлялись неприглядными. Я довольно хорошо знал эту среду. Критику традиционного духовного типа левой революционной интеллигенции я признавал своей задачей. При этом от левой радикальной интеллигенции у меня было большее отталкивание, чем от интеллигенции в собственном смысле революционной, с которой у меня сохранились некоторые личные связи. В 1907 году я написал статью, в которой предсказывал неотвратимость победы большевиков в революционном движении *. В эти годы для моей духовной жизни имело огромное значение проникновение в Легенду о Великом Инквизиторе Достоевского. Можно было бы сказать, что, став христианином, я принял образ Христа в Легенде о Великом Инквизиторе, я к нему обратился, и в самом христианстве я был против всего того, что может быть отнесено к духу Великого Инквизитора. Но этот дух Великого Инквизитора я видел справа и слева, в авторитарной религии и государственности и в авторитарном революционном социализме. Проблема человека, проблема свободы, проблема творчества сделались основными проблемами моей философии. Книга «Смысл творчества» * была «бурей и натиском», и в ней нашло себе выражение мое самостоятельное философское мирозерцание. Должен отметить еще значение, которое имела для меня встреча с Яковом Беме, я получил от него духовную прививку. Я, в сущности, стоял вне существовавших религиозно-философских и социально-политических лагерей. Я чувствовал внутренне чуждыми себе преобладающие течения начала XX века. Я переживал духовную реакцию против среды политической, среды литературной и среды религиозно-православной.

Я никуда не мог себя вполне отнести и чувствовал себя довольно одиноко. Тема об одиночестве всегда была моей основной темой. Но по активности и воинственности своего характера я периодически во многое вмешивался, и это меня мучило, вызывая разочарования. Я пережил также бурную внутреннюю реакцию против второй большой русской революции. Я считал революцию неизбежной и справедливой, но духовный ее облик мне был неприятен с самого начала. Ее благородные проявления, ее посягательства на свободу духа противоречили моему аристократическому пониманию личности и моему культу духовной свободы. Революцию большевистскую я не принял не столько социально, сколько духовно. Я это выражал слишком страстно и часто несправедливо * Я видел все то же торжество Великого Инквизитора. При этом я не верил в возможность каких-либо реставраций и совсем не хотел их. Я был выслан из советской России именно за реакцию свободы духа. Но в Западной Европе я вновь пережил психическую реакцию, и притом двойную, реакцию против русской эмиграции и против буржуазно-капиталистического общества Европы. В русской эмиграции я увидел то же отвращение к свободе, такое же ее отрицание, как и в коммунистической России. Что было объяснимо, но гораздо менее оправдано, чем в коммунистической революции. Никакие революции никогда не любили свободы, миссия революций иная. В революциях поднимаются вверх новые социальные слои, раньше не допущенные к активности и угнетенные, и в борьбе за свое новое положение в обществе они не могут проявлять свободулюбия и не могут бережно относиться к духовным ценностям. Менее понятна и менее оправдана такая нелюбовь к свободе и духовному творчеству тех, которые почитают себя культурным слоем и хранителями духовной культуры. В Западной же Европе я ясно увидел, насколько антикоммунистический фронт движется интересами буржуазно-капиталистическими или носит характер фашистский. Круг моей мысли в социальной философии замкнулся. Я вернулся к той правде социализма, которую исповедовал в юности, но на почве идей и верований, выношенных в течение всей моей жизни. Я называю это социализмом персоналистическим, который радикально отличается от преобладающей метафизики социализма, основанной на примате общества над личностью. Персоналистический социализм исходит из примата личности над обществом. Это есть лишь социальная проекция персонализма, в котором я все более и более укреплялся.

За последнее десятилетие я окончательно изжил последние остатки исторического романтизма, связанного с эстетизирующим отношением к религии и политике, с идеализацией исторического величия и силы. Этот исторический романтизм никогда не был во мне глубок, никогда не был оригинально моим. Я опять почувствовал изначальную правду толстовского отношения к ложной романтике исторических ценностей. Ценность человека, человеческой личности выше исторических ценностей могущественного государства и национальности, цветущей цивилизации и пр., и пр. Как Герцен, как К. Леонтьев у нас, как Ницше, как Леон Блуа на Западе, я очень чувствую грядущее царство мещанства, буржуазность не только капиталистической, но и социальной цивилизации. Но обычный романтический аргумент о наступающем царстве мещанства мне представляется сейчас фальшивым. Я понял до глубины, что всякая объективация духа в мире есть царство мещанства. Нельзя защищать социальную несправедливость на том основании, что социальная справедливость оборачивается мещанством. Это аргумент

К. Леонтьева. Нельзя отказаться решать проблему хлеба для трудящихся масс на том основании, что при неразрешенности этой проблемы и при угнетенности масс культура была красива. Это особенно невозможно для христиан. Мне столь же противна идеализация «органического» в истории. Еще в «Смысле творчества» я критиковал органическую точку зрения. Мне представляется также ложной идеализация культурной элиты. Самодовольство и самопревозношение культурной элиты есть эгоизм, брезгливая изоляция себя, отсутствие сознания своей призванности к служению. Я верю в подлинный аристократизм личности, в существование гениев и великих людей, которые всегда сознают долг служения, чувствуют потребность не только в восхождении, но и в нисхождении. Но я не верю в аристократизм групповой, в аристократизм, основанный на социальном подборе. Нет ничего противнее презрения к народным массам почитающих себя элитой. Элита может даже оказаться «чернью» в метафизическом смысле слова, это особенно нужно сказать про элиту буржуазную. Необходимо разоблачать несоединимость христианской идеи Царства Божия, христианского эсхатологического сознания с идолопоклонством перед историческими святынями, консервативно-традиционными, авторитарными, монархическими, национальными, семейно-собственническими, как и перед святынями революционными, демократическими, социалистическими. Недостаточно утверждать правду апофатической, отрицательной теологии, нужно также утверждать правду апофатической, отрицательной социологии. Катафатическая социология, да еще религиозно обоснованная, есть источник рабства человека. Книга же эта посвящена борьбе против рабства человека. Философия этой книги сознательно личная, в ней говорится о человеке, о мире, о Боге лишь то, что я увидел и пережил, в ней философствует конкретный человек, а не мировой разум или мировой дух. Для объяснения моего умственного пути должен еще сказать, что мир представляется мне вечно новым, я воспринимаю его как бы в первичной интуиции, хотя бы это была давно узнаваемая мною истина. Неверно поняли бы мою книгу те, которые захотели бы увидеть в ней практическую программу и конкретное решение социальных вопросов. Это книга философская, и она предполагает, прежде всего, духовную реформу.

Париж — Кларм, 1939 г.

Глава I

1. ЛИЧНОСТЬ

Sagt nicht Ich, aber that Ich.

Nietzsche. “Also sprach Zarathustra“

Sollt ihr schaffende Sein.

Nietzsche. “Also sprach Zarathustra“

§

Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка. Человек есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность, именно как личность. Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой. Человек переживает

агонию, и он хочет знать, кто он, откуда он пришел и куда он идет. Еще в Греции человек хотел познать самого себя и в этом видел разгадку бытия, источник философского познания. Человек может познавать себя сверху и снизу, из своего света, из божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала. И он может это делать потому, что он двойственное и противоречивое существо, существо в высшей степени поляризованное, богоподобное и звероподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное к подъему и падению, к великой любви и жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму. Достоевский, Киркегардт, Ницше увидели с особенной остротой в человеке трагическое начало и противоречивость его природы. Раньше Паскаль лучше всех выразил эту двойственность человека. Другие смотрели на человека снизу и открывали в нем низшие стихийные начала, печать его падшести. Как падшее существо, детерминированное стихийными силами, он казался движущимся исключительно экономическими интересами, подсознательными сексуальными влечениями, заботой. Но потребность в страдании и мучительстве у Достоевского, ужас и отчаяние у Киркегардта, воля к могуществу и жестокость у Ницше тоже свидетельствуют о том, что человек есть существо падшее, но мучающееся этой падшестью и желающее ее преодолеть. Именно сознание личности в человеке говорит о его высшей природе и высшем призвании. Если бы человек не был личностью, хотя бы невыявленной или задавленной, хотя бы пораженной болезнью, хотя бы существующей лишь в потенции или возможности, то он был бы подобен другим вещам мира и в нем не было бы ничего необычайного. Но личность в человеке свидетельствует о том, что мир не самодостаточен, что он может быть преодолен и превзойден. Личность ни на что другое в мире не походит, ни с чем не может быть сопоставляема и сравниваема. Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно. Личность не вмещается в непрерывный, сплошной процесс мировой жизни, она не может быть моментом или элементом эволюции мира. Существование личности предполагает прерывность, не объяснимо никакой непрерывностью. Человек, которого только и знает биология и социология, человек, как существо природное и социальное, есть порождение мира и происходящих в мире процессов. Но личность, человек, как личность, не есть дитя мира, он иного происхождения. И это делает человека загадкой. Личность есть прорыв, разрыв в этом мире, внесение новизны. Личность не есть природа, она не принадлежит к объективной, природной иерархии, как соподчиненная ее часть. И потому, как мы увидим, ложен персонализм иерархический. Человек есть личность не по природе, а по духу. По природе он лишь индивидуум. Личность не есть монада, входящая в иерархию монад и ей соподчиненная. Личность есть микрокосм, целый универсум. Только личность и может вмещать универсальное содержание, быть потенциальной вселенной в индивидуальной форме. Это универсальное содержание не доступно никаким другим реальностям природного или исторического мира, всегда характеризуемым, как часть. *Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру.* Это есть существенный принцип личности, ее тайна. Поскольку эмпирический человек входит как часть в какое-либо социальное или природное целое, он это делает не как личность и личность его остается вне этого подчинения части целому. У Лейбница, как и у Ренувье, монада

есть простая субстанция, входящая в сложное образование. Монада замкнута, закрыта, не имеет окон и дверей. Для личности же раскрывается бесконечность, она входит в бесконечность и впускает в себя бесконечность, в своем самораскрытии она устремлена к бесконечному содержанию. И вместе с тем личность предполагает форму и границу, она не смешивается с окружающим миром и не растворяется в нем. Личность есть универсум в индивидуально неповторимой форме. Она есть соединение универсально-бесконечного и индивидуально-особого. В этом кажущаяся противоречивость существования личности. Личное в человеке есть как раз то, что в нем не общее с другими, но в этом не общем заключена потенция универсального. Понимание человеческой личности, как микрокосма, противоположно пониманию органически-иерархическому, которое превращает человек в подчиненную часть целого, общего, универсального. Но личность не есть часть универсума, универсум есть часть личности, ее качества. Таков парадокс персонализма. Личность нельзя мыслить, как субстанцию, это было бы натуралистическое мышление о личности. Личность не может познаваться как объект, как один из объектов в ряде других объектов мира, как часть мира. Так хотят познавать человека антропологические науки, биология, психология, социология. Так познается человек частично, но не тайна человека, как личности, как экзистенциального центра мира. Личность познается лишь как субъект, в бесконечной субъективности, в которой скрыта тайна существования.

Личность есть неизменное в изменении, единство в многообразии. Нас одинаково неприятно поражает, если есть неизменное в человеке и нет изменения и если есть изменение и нет неизменного, если есть единство и нет многообразия и если есть многообразие, но нет единства. И в том и в другом случае нарушается существенное качественное личностное. Личность не есть застывшее состояние, она разворачивается, развивается, обогащается, но она есть развитие одного и того же пребывающего субъекта, вот этого имярек. Самое изменение происходит для сохранения этого неизменного, пребывающего, как верно говорит Пулен. Личность ни в коем случае не есть готовая данность, она есть задание, идеал человека. Совершенное единство, целостность личности есть идеал человека. Личность самосозидается. Ни один человек не может про себя сказать, что он вполне личность. Личность есть категория аксиологическая, оценочная. Тут мы встречаемся с основным парадоксом существования личности. Личность должна себя созидать, обогащать, наполнять универсальным содержанием, достигать единства в цельности на протяжении всей своей жизни. Но для этого она должна уже быть. Должен изначально быть тот субъект, который призван себя созидать. Личность в начале пути, и она лишь в конце пути. Личность не составляется из частей, не есть агрегат, не есть слагаемое, она есть первичная целость. Возрастание личности, реализация личности совсем не означает образования целого из частей, но означает творческие акты личности, как целого, ни из чего не выводимого и ни из чего не слагаемого. Образ личности целостный, он целостно присутствует во всех актах личности. Личность имеет единственный, неповторимый образ, Cestalt. Так называемая Cestaltpsychologie *, которая видит первичные качественные целости, формы, более благоприятна для персонализма, чем другие направления психологии. Самое разложение образа личности не означает ее окончательного исчезновения. Личность неистребима. Личность себя творит и осуществляет свою судьбу, находя источник сил в бытии, ее превышающем. Личность

есть потенциально универсальное, но непременно различающееся, неповторимое, незаменимое существо с образом единственным. Личность есть исключение, а не правило. Тайна существования личности в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и единичности, в ее несравнимости. Все индивидуальное незаменимо. Есть низость в замене индивидуального существа, которое вы любили, навеки опознав в нем образ личности, другим существом. Эта незаменимость есть не только в отношении к людям, но и к животным. Одна личность может иметь черты сходства с другими личностями, которые позволяют делать сравнение. Но эти черты сходства не затрагивают того существа личности, которое и делает ее личностью, не личностью вообще, а этой личностью. В каждой человеческой личности есть общее, универсальное, не внутренне универсальное, как творческое приобретение качественного содержания жизни, а внешнее, навязанное универсальное. Но личность, эта конкретная личность существует своим не общим выражением, не тем, что у нее два глаза, как у всех людей, а не общим выражением этих глаз. В человеческой личности есть много родового, принадлежащего человеческому роду, много исторического, традиционного, социального, классового, семейного, много наследственного и подражательного, много «общего». Но это именно и есть не «личное» в личности. «Личное» оригинально, связано с первоисточником, подлинно. Личность должна совершать самобытные, оригинальные, творческие акты, и это только и делает ее личностью, составляет ее единственную ценность. Личность должна быть исключением, никакой закон не применим к ней. Все родовое и наследственное есть лишь материал для творческой активности личности. Вся тяжесть, наложенная на человека природой и обществом, историей и требованиями цивилизации, есть поставленное перед нами затруднение, требующее сопротивления и творческого претворения в личное, единственно личное. Групповые, сословные, профессиональные типы людей могут быть яркими индивидуальностями, но не яркими личностями. Личность в человеке есть победа над детерминацией социальной группы. Личность есть не субстанция, а акт, творческий акт. Всякий акт есть творческий акт, не творческий акт есть пассивность. Личность есть активность, сопротивление, победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством мира. Боязнь усилия враждебна реализации личности. Личность есть усилие и борьба, овладение собой и миром, победа над рабством, освобождение. Личность есть существо разумное, но она не определяется разумом, и ее нельзя определить как носителя разума. Разум сам по себе не личный, а универсальный, общий, безличный разум. Нравственно-разумная природа человека у Канта есть безличная, общая природа. Греческое понимание человека, как разумного существа, не подходит для персоналистической философии. Личность есть не только существо разумное, но и существо свободное. Личность есть мое целостное мышление, мое целостное воление, мое целостное чувствование, мои целостные творческие акты. Разум греческой философии, разум немецкого идеализма есть разум безличный, разум всеобщий. Но есть и мой личный разум и в особенности моя личная воля. Персонализм не может быть основан на идеализме (платоновском или немецком) и не может быть основан на натурализме, на философии эволюционной или философии жизни, которая растворяет личность в безличном, космическом витальном процессе. М. Шелер верно устанавливает различие между личностью и организмом, между духовным существом и жизненным существом.

Личность не есть биологическая или психологическая категория, но категория этическая и духовная. Она не может быть отождествляема с душой. Личность имеет стихийно-бессознательную основу. Человек в подсознательном погружен в бушующий океан первожизни и рационализован лишь частично. Необходимо различать в человеке глубинное и поверхностное «я». Слишком часто человек обращен к другим людям, к обществу и цивилизации своим поверхностным «я», которое способно к сообщениям, но не способно к общению. Это отлично понимал Л. Толстой, который всегда изображает двойную жизнь человека, внешнеусловную, исполненную лжи, не подлинную жизнь, которой человек обращен к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю, подлинную жизнь, в которой человек стоит перед первоэреальностями, перед глубиной жизни. Когда князь Андрей смотрит на звездное небо, это более подлинная жизнь, чем когда он разговаривает в петербургском салоне. Поверхностное «я» человека, очень социализированное, рационализированное, цивилизованное, не есть личность в человеке, оно может быть даже искажением образа человека, закрытием его личности. Личность человека может быть раздавлена, человек может иметь много ликов, и его образ может быть неуловим. Человек часто играет роль в жизни и может играть не свою роль. Раздвоение личности наиболее поражает в первобытном человеке и в психически больном. В среднормальном цивилизованном человеке оно приобретает другой характер, двойственность приобретает нормативный характер приспособления к условиям цивилизации и вызывается необходимостью лжи, как самозащиты. Социальная муштровка и цивилизование человека-варвара может иметь положительное значение, но не означает оформления личности. Вполне социализированный и цивилизованный человек может быть совершенно безличным, может быть рабом, не замечая этого. Личность не есть часть общества, как не есть часть рода. Проблема человека, т. е. проблема личности, первичнее проблемы общества. Ошибочны все социологические учения о человеке, они знают лишь поверхностный объективированный слой в человеке. Лишь извне с социологической точки зрения личность представляется подчиненной частью общества, и притом очень малой частью по сравнению с массивностью общества. Но подлинное учение о человеке-личности может построить лишь экзистенциальная философия, а не философия социологическая, как и не философия биологическая. Личность есть субъект, а не объект среди объектов, и она вкоренена во внутреннем плане существования, т. е. в мире духовном, в мире свободы. Общество же есть объект. С экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности, ее социальная сторона, как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Личность не объект среди объектов и не вещь среди вещей. Она субъект среди субъектов, и превращение ее в объект и вещь означает смерть. Объект всегда злой, добрым может быть лишь субъект. Можно было бы сказать, что общество и природа дают материю для активной формы личности. Но личность есть независимость от природы, независимость от общества и государства. Она противится всякой детерминации извне, она есть детерминация изнутри. Личность не может быть детерминирована изнутри и Богом. Отношение между личностью и Богом не есть каузальное отношение, оно находится вне царства детерминации, оно внутри царства свободы. Бог не объект для личности, он субъект, с которым существуют экзистенциальные отношения. Личность

есть абсолютный экзистенциальный центр. Личность определяет себя изнутри, вне всякой объективности, и только определяемость изнутри, из свободы и есть личность. Все определяемое извне, все детерминированное, все основанное на власти объективности есть не личное, безличное в человеке. Все детерминированное в человеческом «я» есть прошлое, ставшее безличным. Но личность есть становление будущего, творческие акты. Объективация есть безличность, выброшенность человека в детерминированный мир. Существование личности предполагает свободу. Тайна свободы есть тайна личности. И свобода эта не есть свобода воли в школьном смысле, свобода выбора, которая предполагает рационализацию. Достоинство человека есть личность в нем. Только личность имеет человеческое достоинство. Человеческое достоинство есть освобождение от рабства, освобождение и от рабьего понимания религиозной жизни и отношений между человеком и Богом. Бог и есть гарантия свободы личности от порабощения власти природы и общества, царства кесаря, мира объективности. Это происходит в царстве духа, а не в царстве объектного мира. И никакие категории объектного мира не переносимы на эти внутренние экзистенциальные отношения. Ничто в объектном мире не является подлинным экзистенциальным центром.

Личность как экзистенциальный центр предполагает чувствилище к страданиям и радостям. Ничто в объектном мире: ни нация, ни государство, ни общество, ни социальный институт, ни церковь — этим чувствилищем не обладают. О страданиях народа говорят в иносказательном смысле. Никакие общности в объектном мире не могут быть признаны личностью. Коллективные реальности — реальные ценности, а не реальные личности, их экзистенциальность относится к реальностям личностей. Можно допустить существование коллективных душ, но не коллективных личностей. Понятие коллективной, или «симфонической», личности есть понятие противоречивое. Мы к этому еще вернемся. Правда, мы гипостазуем все, что любим, все, что жалеем, неодушевленные предметы и отвлеченные идеи. Это есть мифотворческий процесс, без которого нет напряженности жизни, но он не означает реальную данность личностей. Личность не только способна испытывать боль, но в известном смысле личность есть боль. Борьба за личность, утверждение личности болезненны. Самоосуществление личности предполагает сопротивление, требует борьбы против порабощающей власти мира, несогласия на конформизм с миром. Отказ от личности, согласие на растворение в окружающем мире может уменьшить боль, и человек легко идет на это. Согласие на рабство уменьшает боль, несогласие увеличивает боль. Боль в человеческом мире есть порождение личности, ее борьбы за свой образ. Уже индивидуальность в животном мире болит. Свобода порождает страдание. Можно уменьшить страдание, отказавшись от свободы. Достоинство человека, т. е. личности, т. е. свободы, предполагает согласие на боль, способность пережить боль. Унижение моего народа или моей веры вызывает боль во мне, а не в народе и не в религиозном коллективе, которые не обладают экзистенциальным центром и, следовательно, чувствилищем к боли. Способность испытывать боль присуща каждому живому существу, прежде всего человеку, также животному, может быть по-иному, и растению, но не коллективным реальностям и не идеальным ценностям. Это вопрос капитальный, им определяется персоналистическая этика. Человек, человеческая личность есть верховная ценность, а не общности, не коллективные реальности, принадлежащие миру объектному, как общество, нация,

государство, цивилизация, церковь. Это есть персоналистическая установка ценностей. Это еще много раз мы будем повторять. Личность связана с памятью и верностью, она связана с единством судьбы и единством биографии. И потому существование личности болезненно. В христианстве всегда было двойственное отношение к человеку. С одной стороны, христианство как будто унижало человека, признавало его существом греховным и падшим, призванным к смирению и послушанию. И это и есть то, чего не могут простить христианству. Но, с другой стороны, христианство необычайно возвышает человека, признает его образом и подобием Божиим, признает в нем духовное начало, возвышающее его над природным и социальным миром, признает в нем духовную свободу, независимо от царства кесаря, верит, что сам Бог стал человеком и этим возвысил человека до небес. И только на этом христианском базисе может быть построено учение о личности и произведена персоналистическая переоценка ценностей. Персоналистическая философия должна признать, что дух не генерализирует, а индивидуализирует, он создает не мир идеальных ценностей, внечеловеческих и общих, а мир личностей с их качественным содержанием, формирует личности. Торжество духовного начала означает не подчинение человека универсуму, а раскрытие универсума в личности. Если представить себя наделенным высшими универсальными качествами ума, гения, красоты, благодатности, святости, но при смещении экзистенциального центра, с перенесением центра тяжести «я» в универсальные качественные начала, то это все равно как если бы «я» наделило этими качествами другое существо, другого видело таким. Единство субъекта и биографии исчезает, память не сохраняет личности. В этом ложь идеалистической философии ценностей и идеального бытия.

§

Человек есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование. Человек хочет выйти из замкнутой субъективности, и это происходит всегда в двух разных, даже противоположных направлениях. Выход из субъективности происходит путем объективации. Это путь выхода в общество с его общеобязательными формами, это путь общеобязательной науки. На этом пути происходит отчуждение человеческой природы, выбрасывание ее в объектный мир, личность не находит себя. Другой путь есть выход из субъективности через трансцендирование. Трансцендирование есть переход к *трансубъективному*, а не к объективному. Этот путь лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком, с внутренним существованием мира, это путь не объективных сообщений, а экзистенциальных общений. Личность вполне реализует себя только на этом пути. Это чрезвычайно важно понять для понимания отношений между личностью и сверхличными ценностями, о чем речь впереди. Отношение личности к сверхличным ценностям может совершаться или в царстве объективации — и тогда легко порождается рабство человека, — или в царстве экзистенциальном, в трансцендировании — и тогда порождается жизнь в свободе. Объективация никогда не есть трансцендирование, ошибочно думать, что тут происходит трансцендирование. В объективации человек находится во власти детерминации, в царстве безличности, в трансцендировании человек находится в царстве свободы, и встреча человека с тем, что его превосходит, носит личный характер, сверхличное не подавляет личности. Это — основоположное различие. Для

личности характерно, что она не может быть самодовлеющей и самодостаточной, для ее существования необходимо другое, высшее, равное и низшее, без этого невозможно сознание различения. Но повторяю уже сказанное: отношение личности к другому, самому высшему никогда не означает отношения части к целому. Личность остается целым, ни во что не входит и при ее отношении к высочайшему другому. Отношение части к целому есть отношение математическое, как отношение органа к организму есть отношение биологическое. Это принадлежит миру объективации, в котором человек превращается в часть и орган. Но экзистенциальное отношение личности к другому, и самому высочайшему, ничего общего не имеет с таким отношением. Трансцендирование не означает, что личность подчиняется какому-либо целому, входит как составная часть в какую-либо коллективную реальность, относится к высшему другому, к высшему существу, как к господину. Трансцендирование есть активный, динамический процесс, есть имманентный опыт человека, в котором человек переживает катастрофы, переносится через бездны, испытывает прерывность в своем существовании, но не экстериоризируется, а интериоризируется. Лишь ложная объективация трансцендирования, выбрасывание его вовне создает иллюзию трансцендентного, подавляющего личность и господствующего над ней. Трансцендирование в экзистенциальном смысле есть свобода и предполагает свободу, есть освобождение человека от плена у самого себя. Но свобода тут не легкость, а трудность, она проходит через трагическое противоречие.

Проблема личности есть проблема совсем иного порядка, чем школьная проблема отношения души и тела. Личность совсем не есть душа в отличие от тела, связывающего человека с жизнью природы. Личность есть целостный образ человека, в котором духовное начало овладевает всеми душевными и телесными силами человека. Единство личности создается духом. Но тело принадлежит образу человека. Старый дуализм духа и тела, идущий от Декарта, совершенно ложен и устарел. Такого дуализма не существует. Душевная жизнь проникает всю жизнь тела, как и телесная жизнь воздействует на жизнь души. Есть витальное единство души и тела в человеке. Дуализм существует не между душой и телом, а между духом и природой, свободой и необходимостью. Личность есть победа духа над природой, свободы над необходимостью. Форма человеческого тела есть уже победа духа над природным хаосом. Психолог и антрополог романтической эпохи Карус был более прав, чем многие школьные учения, почитающиеся научными. Он говорит, что душа находится не в мозгу, а в форме. За ним следует Клагес. Форма тела совсем не есть материя, совсем не есть явление физического мира, форма тела не только душевна, но и духовна. Лицо человека есть вершина космического процесса, величайшее его порождение, но оно не может быть порождением лишь космических сил, оно предполагает действие духовной силы, превышающей круговорот природных сил. Лицо человеческое есть самое изумительное в мировой жизни, через него просвечивает иной мир. Это есть вступление личности в мировой процесс с ее единственностью, однократностью, неповторимостью. Через лицо мы воспринимаем не телесную, а душевную жизнь человека. И мы лучше знаем душевную жизнь, чем телесную. Форма тела — духовно-душевная. В этом целостность личности. В сознании людей XIX века форма тела была в небрежении. Была физиология тела, но не форма тела, которую хотели оставлять скрытой. В этом все еще сказывалось христианское аскетическое отношение к телу, но очень непоследовательное, так как функции тела совсем не от-

рицались. Но в то время, как функции тела физиологичны и связаны с человеком, как с существом, принадлежащим к животному биологическому миру, форма тела связана с эстетикой. Форму тела, как явление эстетическое, знала Греция, и это входило во всю ее культуру. Сейчас происходит частичный возврат к греческому отношению к телу и форма тела вступает в свои права. Это предполагает изменение христианского сознания и преодоление отвлеченного спиритуализма, противопоставляющего дух телу и видящего в теле враждебное духу начало. Дух включает в себя и тело, он одухотворяет тело, сообщает ему иное качество. Тело перестают понимать, как материальное, физическое явление. Но это предполагает также преодоление механистического мировоззрения, обездушивающего тело и враждебного форме тела. Для материализма форма тела непонятна и необъяснима. Дух сообщает форму душе и телу и приводит их к единству, а не подавляет и не уничтожает. Это и значит, что дух формирует личность, ее целостность, в которую входит и тело, входит лицо человека. Личность духовно-душевно-телесна и возвышается над детерминизмом природного мира. Она не подчинена никакому механизму. Форма человека, воспринимаемая чувственным взором, не зависит от материи, она означает победу над материей, противодействует ее обезличивающим детерминациям. Персонализм должен признать и достоинство человеческого тела, недопустимость дурного с ним обращения, права тела на истинно человеческое существование. Поэтому и проблема хлеба делается духовной проблемой. Права человеческого тела потому уже связаны с достоинством личности, что самые возмущающие посягательства на личность прежде всего бывают посягательствами на тело. Морят голодом, бьют и убивают прежде всего человеческое тело, и через тело распространяется это и на всего человека. Духа самого по себе нельзя ни бить, ни убивать.

§

В греческой философии не было сколько-нибудь ясной идеи личности. Проблемски ее появляются у стоиков. Это создавало большие затруднения для отцов Церкви в раскрытии догматов. Они должны были делать очень subtilное различие между *ὁλόστασις* и *φύσις*¹. В Боге одна природа и три ипостаси. В Христе одна личность и две природы. Мышление отцов Церкви целиком вращалось в категориях и понятиях греческой мысли. Между тем как приходилось выразить что-то совсем новое, новый духовный опыт, неведомый Платону, Аристотелю, Плотину. С точки зрения мировой истории мысли, занятой проблемой личности, огромное значение имело учение об ипостасях Св. Троицы. Можно было бы сказать, что сознание Бога как личности предшествовало сознанию человека как личности. Поэтому совершенно непонятно, что, например, Карсавин отрицает существование человеческой личности и признает лишь существование Божественной личности (ипостаси). Он строит учение о симфонической личности, осуществляющей божественное триединство. Учение о симфонической личности глубоко противоположно персонализму и означает метафизическое обоснование рабства человека. Вопрос этот не может решаться диалектикой понятий, он решается духовным и нравственным опытом. Карсавин не может примирить личность со всеединством. Это только свидетельствует о том, что персонализм не может быть обоснован на монистической метафизике. Греческое слово *ὁλόστασις*,

¹ ипостасью и природой (греч.).

означающее подстановку, и латинское слово *persona*, означающее маску, связанную с театральной ролью, очень несовершенно выражают личность в смысле, данном ей христианством и новой философией. Слово *persona* очень трансформировалось на протяжении веков и потеряло театральный смысл. Слово *persona* получено через схоластику от Боэция, который уже определял личность, как разумное, индивидуальное существо. Проблема личности была трудна для схоластической философии. Томизм связывал индивидуальность с материей: материя, а не форма индивидуализирует, форма универсальна. Но томистическая философия делает уже важное различие между личностью и индивидуумом. Для Лейбница сущность личности есть сознание самого себя, т. е. образ личности связан с сознанием. Кант вносит важное изменение в понимание личности, он переходит от интеллектуалистического понимания личности к этическому. Личность связана с свободой от детерминизма природы, она независима от механизма природы. Поэтому личность не есть феномен среди феноменов. Личность есть цель в себе, а не средство, она существует через себя. Но у Канта учение о личности не есть все-таки подлинный персонализм, потому что ценность личности определяется нравственно-разумной природой, которая универсально-общая. У Макса Штирнера, несмотря на ложность его философии, есть извращенная истина персонализма. В нем обнаруживается диалектика самоутверждения «я». «Единственный» не есть личность, так как личность исчезает в беспредельности самоутверждения, в нежелании знать другого и трансцендировать к высшему. Но в «Единственном» есть доля истины, ибо личность есть универсум, микрокосм и в известном смысле весь мир есть ее собственность, ей принадлежит, личность не есть частичное, частное, подчиненное целому и общему. М. Шелер определяет личность, как единство переживаний и как бытийственное единство разнообразных актов. Тут важна связь личности с актом. Но в противоположность М. Шелеру нужно признать, что личность предполагает существование других личностей и выхода к ним. У Несмелова были замечательные мысли о человеке * Для него в мире есть только одно противоречие и загадка, связанные с человеческой личностью. В личности отображается образ безусловного бытия, и вместе с тем личность поставлена в условия ограниченного бытия. Есть противоречие между тем, чем должна быть человеческая личность, и условиями ее существования на земле. Несмелов так выражает противоречие существования человека: человек есть вещь физического мира, несущая в себе образ Бога. Но личность в человеке не есть вещь физического мира. Виталистическая философия, которая играет немалую роль в современной мысли и которая имеет свое учение о человеке, неблагоприятна для принципа личности, она антиперсоналистична. Как уже было сказано, философия жизни ведет к растворению человеческой личности в космическом и социальном процессе. Антиперсоналистичны дионисизм, натуралистическая пантеистическая мистика, теософия, антропософия, коммунизм, фашизм, так же как и либерализм, связанный с капиталистическим строем.

§

Для понимания того, что такое личность, очень важно установить различие между личностью и индивидуумом. На этом различии справедливо настаивают французские томисты, хотя они стоят на иной философской почве, чем я. Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая, социологическая. Индивидуум есть

неделимое в отношении к какому-то целому, атом. Он не только может быть частью рода или общества, как и космоса в целом, но он непременно мыслится, как часть целого, и вне этого целого не может быть назван индивидуумом. Индивидуум однако характеризуется и как подчиненная часть целого, и как часть эгоистически самоутверждающаяся. Поэтому индивидуализм, производный от слова «индивидуум», совсем не означает независимости по отношению к целому, к процессу космическому, биологическому и социальному, а означает лишь изоляцию подчиненной части и бессильное восстание ее против целого. Индивидуум тесным образом связан с материальным миром, он порождается родовым процессом. Индивидуум рождается от отца и матери, имеет биологическое происхождение, детерминирован родовой наследственностью, а также наследственностью социальной. Нет индивидуума без рода, и нет рода без индивидуума. Индивидуум целиком находится в категориях, различающих родовое и индивидуальное, индивидуум ведет борьбу за существование в родовом биологическом и социальном процессе. Человек есть и индивидуум, но он не только индивидуум. Индивидуум связан с материальным миром и питается из него, но он не универсален, как таковой, не имеет универсального содержания. Человек есть микрокосм, универсум не в качестве индивидуума. Человек есть также личность, и с личностью связана идея человека, его призвание в мире. И тут все меняется. Личность есть не натуралистическая, а духовная категория. Личность не есть неделимое или атом в отношении к какому-либо целому, космическому, родовому или социальному. Личность есть свобода и независимость человека в отношении к природе, к обществу, к государству, но она не только не есть эгоистическое самоутверждение, а как раз наоборот. Персонализм не означает, подобно индивидуализму, эгоцентрической изоляции. Личность в человеке есть его независимость по отношению к материальному миру, который есть материал для работы духа. И вместе с тем личность есть универсум, она наполняется универсальным содержанием. Личность не порождается родовым космическим процессом, не рождается от отца и матери, она происходит от Бога, является из другого мира; она свидетельствует о том, что человек есть точка пересечения двух миров, что в нем происходит борьба духа и природы, свободы и необходимости, независимости и зависимости. Эспинас говорит, что настоящий индивидуум есть клетка. Но личность совсем не есть клетка и не входит в организм, как часть в целое. Она есть изначальная ценность и единство, она характеризуется отношением к другому и другим, к миру, к обществу, к людям, как отношением творчества, свободы и любви, а не детерминации. Личность находится вне соотношения индивидуально-частного и общеродового, вне соотношения частей и целого, органов и организма. Личность не есть животная особь. Личность в человеке не детерминирована наследственностью, биологической и социальной, она есть свобода в человеке, возможность победы над детерминацией мира. Все личное в человеке противоположно всякому автоматизму, который играет такую роль в человеческой жизни, автоматизму психическому и социальному. Не разные два человека, а один и тот же человек есть индивидуум и личность. Это не два разные существа, а два качественания, две разные силы в человеке. III. Пеги говорит, что индивидуум есть собственный буржуа в каждом человеке, которого он призван победить. Человек-индивидуум переживает изоляцию, эгоцентрически поглощен собой и призван вести мучительную борьбу

за жизнь, защищаясь от подстерегающих опасностей. Он выходит из затруднения через конформизм, через приспособление. Человек-личность, тот же человек, преодолевает свою эгоцентрическую замкнутость, раскрывает в себе универсум, но отстаивает свою независимость и свое достоинство по отношению к окружающему миру. Но всегда нужно помнить, что язык нас очень запутывает, мы постоянно упускаем слова не в том смысле, какой в них вкладывается. Индивидуальное, индивидуальность означает единственное в своем роде, оригинальное, отличающееся от другого и других. В этом смысле индивидуальное присуще именно личности. Личность более индивидуальна, чем индивидуум. Индивидуальное часто также означает иррациональное, противоположное общему, общеобязательному, разумному, нормативному. В этом смысле личность иррациональна, индивидуум же гораздо больше подчинен общеобязательному закону, так как более детерминирован. Интересно для истории сознания личности отметить, что индивидуальность у романтиков отличается от личности в нашем смысле слова. У самих романтиков была яркая индивидуальность, но часто очень слабо выраженная личность. Индивидуальность имеет скорее витальный, чем духовный, характер и не означает еще победу духа и свободы. Отражение глубокой дезинтеграции, диссоциации личности мы видим в современном романе, например у Пруста, у нас у Андрея Белого. Внутреннее единство и целостность присущи личности, индивидуум же может быть растерзан силами мира. Личность не может быть вполне гражданином мира и государства, она гражданин Царства Божьего. Поэтому личность есть элемент революционный в глубоком смысле слова. Это связано с тем, что человек есть существо, принадлежащее не к одному, а к двум мирам. Персонализм есть философия дуалистическая, а не монистическая.

§

Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей. Личности человека нет, если нет бытия, выше ее стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить. Личности нет, если нет сверхличных ценностей, и личности нет, если она лишь средство сверхличных ценностей. Отношение личности к универсальному совсем не есть отношение к родовому, общему. Тут мы подходим к самой трудной проблеме персоналистической философии, и трудность тут связана с навыками мысли, порожденными ложной постановкой проблемы номинализма и реализма. Каково отношение личности к общностям и к объектному миру? Верно, что *universalia* находится не *ante rem* (платоновский реализм, он же идеализм) и не *post rem* (эмпирический номинализм), а *in rebus*¹. Для интересующей нас проблемы это значит, что универсальное находится в индивидуальном, т. е. в личности, не как производное от количественного опыта, а как изначальное качество. Универсальное находится не в идеальной сверхличной сфере, а в личности, принадлежащей к экзистенциальному плану. Универсальное и так называемые сверхличные ценности принадлежат не к миру объективности, а к миру субъективности. Объективация универсальных ценностей и порождает рабство человека. Поэтому, например, нужно сказать, что космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот. Человек, т. е. индивидуальное и по другой

¹ не до вещей... не после вещей... а в вещах (лат.).

терминологии сингулярное, экзистенциальное человечества, человечество есть лишь ценность всечеловеческого единства в человеческом мире, качество человеческого братства, которое не есть реальность, стоящая над человеком. Универсальное не есть общее, универсальное не абстрактное, а конкретное, т.е. есть полнота. Универсальное и тем менее общее не есть самостоятельное существо, оно находится в единичных существах, *in rebus* по старой терминологии. Индивидуальное совсем не есть часть универсального. Неправильно противоположение универсального и сингулярного. Личность совсем не есть частное, не есть частичное, противопоставляемое универсальному. С большим правом можно сказать, что личность есть универсальное. Самый сингуляризм индивидуального проникнут внутренне не индивидуальным, универсальным. Вся старая терминология очень сбивчива и связана с объективированной философией понятий, а не с философией экзистенциальной. Лейбниц уже пытался преодолеть спор реалистов и номиналистов. Универсальное, воплощенное в индивидуальном, преодолевает противоположность между универсальным и индивидуальным. Универсальное есть опыт в субъекте, а не реальность в объекте. Не существует объективного мира идей. Но это совсем не значит, что универсальное, что универсальные идеи и ценности лишь субъективны в старом смысле слова. Объективирование и гипостазирование универсальных идей есть ложный путь преодоления субъективности, не есть трансцендирование в подлинном смысле слова. Непреодолимые противоречия связаны с понятием Бога, с идеей Бога, образованной путем объективации. Одинаково неверно было бы сказать, что Бог есть универсальное и что Бог есть сингулярное, индивидуальное. Различие между универсальным и сингулярным находится в плане объективации, но Бог не находится в плане объективации, он находится в плане экзистенциальном, в опыте трансцендирования. Отношение между человеком и Богом не есть ни отношение каузальное, ни отношение частного и общего, ни отношение средства и цели, ни отношение раба и господина, оно не походит ни на что, взятое из объективного мира, природного и социального, это отношение ничему не аналогично в этом мире. Бог не существует, как находящаяся надо мною объективная реальность, как объективация универсальной идеи, Он существует, как экзистенциальная встреча; как трансцендирование, и в этой встрече Бог есть личность. Поэтому совершенно иначе решается и вопрос об отношении личности и сверхличных ценностей.

Нельзя сказать, что сверхличное, высшее, чем человек, Бог есть цель, личность же есть средство для этой цели. Личность-человек не может быть средством для Личности-Бога. Унижает человека и унижает Бога та теологическая доктрина, которая утверждает, что Бог сотворил человека для самопрославления. Поразительно, что всякое учение, унижающее человека, унижает и Бога. Отношение личности к личности, хотя бы высочайшей личности Бога, не может быть отношением средства и цели, всякая личность есть самоцель. Отношение между средством и целью существует лишь в мире объективации, т. е. выброшенности существования вовне. Личность не может восходить, реализовать себя, осуществлять полноту своей жизни, если нет сверхличных ценностей, нет Бога и божественной высоты жизни. Человеческая мысль о том, что человеческая личность есть высочайшее последнее, что Бога нет и что человек сам есть бог, есть мысль плоская, приносящая, а не возвышающая человека и мысль кошмарная. Но человеческая личность не есть средство для какой-либо сверхличной ценности, не есть орудие божественной

силы. Когда сверхличные ценности превращают человеческую личность в средство, то это значит, что человек впал в идолопоклонство. Личность есть парадокс для рациональной мысли, она парадоксально совмещает личное и сверхличное, конечное и бесконечное, пребывающее и меняющееся, свободу и судьбу. Личность не часть мира, она соотносительна миру, соотносительна и Богу. Личность допускает лишь соотношение, как встречу и общение. И Бог-личность хочет не человека, над которым Он господствует и который должен Его прославлять, а человека-личности, которая отвечает на Его призыв и с которой возможно общение любви. Каждая личность имеет свой мир. Человеческая личность есть потенциальное все, вся мировая история. Все в мире со мной произошло. Но эта личность лишь частично актуализирована, очень многое остается в дремотном, скрытом состоянии. В глубине, скрытой от моего сознания, я погружен в океане мировой жизни. И, актуализируя, раскрывая в себе универсальное содержание, через познание и через любовь, интеллектуально и эмоционально, я никогда не превращаюсь в средство этого универсального содержания. И существует сложное и противоречивое отношение между моим сознанием и моей личностью, моей индивидуальностью. Личность из глубины созидает свое сознание, как укрепление, как границу, препятствующую смещению и растворению, но сознание может препятствовать наполнению моей личности универсальным содержанием, мешать общению с космическим целым. И вместе с тем в сознании есть сверхиндивидуальное, сознание никогда не остается замкнуто индивидуальным. Сознание возникает в отношениях «я» и «не-я», оно означает выход из «я», но оно вместе с тем может быть препятствием для выхода «я» к «ты», как внутреннего общения. Оно объективирует и может мешать трансцендированию. Сознание есть «несчастное сознание». Сознание подчинено закону, который знает общее и не знает индивидуального. Поэтому легко впасть в иллюзию, неверно понимая отношение между личным и сверхличным. Самая структура сознания легко создает рабство. Но всегда нужно иметь в виду двойную роль сознания, оно и замыкает и размыкает.

Иерархический персонализм, который защищается многими философами (Лейбниц, Штерн, Лосский, отчасти М. Шелер), заключает в себе внутреннее противоречие, которое делает его антиперсонализмом. Согласно этому учению, мировое целое, организованное иерархически, состоит из личностей разных иерархических ступеней, причем каждая личность подчинена высшей ступени, входит в нее, как подчиненная часть или орган. Человеческая личность принадлежит лишь одной иерархической ступени, в которую входят личности низших ступеней. Но нация, человечество, космос также могут быть рассматриваемы как личности высшей ступени. Общности, коллективы, целости признаются личностями, всякое реальное единство может оказаться личностью. Последовательный персонализм должен признать это противоречащим самому существованию личности. Иерархическая концепция принуждена признать человеческую личность частью в отношении к иерархическому целому, она оказывается ценностью лишь в отношении к этому целому и от этого целого получает свою ценность. Иерархическое целое, которому личность соподчинена, считается большей ценностью, чем личность, в этом целом нужно искать универсальности, единства, тоталитарности. Но подлинный персонализм не может этого признать. Он не может признать личностью целость, коллективное единство, в котором нет

экзистенциального центра, нет чувствилища к радости и страданию, нет личной судьбы. Вне личности нет в мире абсолютного единства и тоталитарности, которым личность была бы подчинена, вне личности все частично, частичен и самый мир. Все объективированное, все объектное может быть лишь частично. Таков весь объективированный мир, все объективированное общество со своими объективированными телами. Этот объективированный мир отличается массивностью, которая может давить личность, но не целостностью и не тоталитарностью. Экзистенциальный центр, страдальческая судьба находится в субъективности, а не в объективности. Но все высшие иерархические ступени, которым подчиняют личность, принадлежат миру объективации. Объективация же всегда антиперсоналистична, враждебна личности, означает отчуждение личности. И все то, что экзистенциально в объективированных ступенях мира, в нации, человечестве, космосе и т. д., принадлежит внутреннему существу личности, не подчиненной никакому иерархическому центру. Космос, человечество, нация и пр. находятся в человеческой личности, как в индивидуализированном универсуме или микрокосме, и выпадение, выбрасывание их во внешние реальности, в объекты, есть результат падшести человека, подчинения его безличной реальности, экстерииоризации, отчуждению. Солнце экзистенциально находится не в центре космоса, а в центре человеческой личности, и оно экстерииоризовано лишь в падшем состоянии человека. Реализация личности, концентрация и актуализация ее силы принимает солнце внутрь, принимает внутрь весь космос, всю историю, все человечество. Личности коллективные, личности сверхличные в отношении к личности человеческой суть лишь иллюзии, порождения экстерииоризации и объективизации. Объективных личностей нет, есть лишь субъективные личности. И в каком-то смысле собака и кошка более личности, более наследуют вечную жизнь, чем нация, общество, государство, мировое целое. Таков антииерархический персонализм, который и есть единственный последовательный персонализм. Никакой целостности, тоталитарности, универсальности вне личности нет, есть лишь в личности, вне ее есть лишь частичный, объективированный мир. К этому мы будем постоянно возвращаться.

§

Персонализм переносит центр тяжести личности из ценности объективных общностей — общества, нации, государства, коллектива — на ценность личности. Но личность он понимает в глубокой противоположности к эгоцентризму. Эгоцентризм разрушает личность. Эгоцентрическая самозамкнутость и сосредоточенность на себе, невозможность выйти из себя и есть первородный грех, мешающий реализовать полноту жизни личности, актуализировать ее силы. Истерическая женщина есть яркий образец эгоцентричности, помешательства на себе и отнесения всего к себе. Но она же и наиболее противоположна личности, в ней личность разбита, хотя может быть яркая индивидуальность. Личность предполагает выход из себя к другому и другим, она не имеет воздуха и задыхается, оставаясь замкнутой в себе. Персонализм может быть лишь коммюнитарным. При этом выход личности из себя к другому не означает непременно экстерииоризацию и объективацию. Личность есть «я» и «ты», другое «я». Но «ты», к которому выходит «я» и входит в общение, не есть объект, есть другое «я», личность. С объектом же невозможно общение, не может быть никакой общности, может быть лишь общеобязательность. Личное нуждается в другом, но другое

не есть внешнее, отчужденное, отношение к нему не есть непременно экстерииоризация. Личность находится в сообщениях, коммуникациях с другими людьми и в общении, коммунионе с ними. Сообщения означают объективацию, общения же экзистенциальны. Сообщения в мире объективации находятся под знаком детерминации и потому не освобождают человека от рабства. Общания же в мире экзистенциальном, не знающем объектов, принадлежат царству свободы, означают освобожденность от рабства. Эгоцентризм означает двойное рабство человека — рабство у самого себя, у своей затверделой самости и рабство у мира, превращенного исключительно в объект, извне принуждающий. Эгоцентризм есть раб, его отношение ко всему, что «не-я», есть рабье отношение. Он знает лишь «не-я», но не знает другого «я», не знает «ты», не знает свободы в выходе из «я». Эгоцентризм обыкновенно не персоналистически определяет свое отношение к миру и людям, он именно легко становится на точку зрения объектной установки ценностей. Эгоцентрику не хватает человечности. Он любит абстракции, питающие его эгоцентризм, не любит живых конкретных людей. Любая идеология, даже христианская, может быть обращена на службу эгоцентризму. Персоналистическая этика как раз и обозначает тот выход из «общего», который Киркегардт и Шестов считают разрывом с этикой, отождествляя ее с общеобязательными нормами. Персоналистическая переоценка ценностей признает безнравственным все, что определяется исключительно отношением к «общему», к обществу, нации, государству, отвлеченной идее, отвлеченному добру, моральному и логическому закону, а не к конкретному человеку и его существованию. Выпавшие из закона «общего» и суть подлинно нравственные люди, подчиненные же закону «общего», детерминированные социальной обыденностью суть безнравственные люди. Такие люди, как Киркегардт, являются жертвой старой антиперсоналистической этики и антиперсоналистической религии, религии социальной обыденности. Но пережитая такими людьми трагедия имеет огромное значение для происходящей переоценки ценностей. Очень важно для понимания личности всегда помнить, что личность прежде всего определяется не по отношению к обществу и космосу, не по отношению к миру, поработанному объективацией, а по отношению к Богу и в этом сокровенном внутреннем отношении она черпает силы для свободного отношения к миру и человеку. Эгоцентрический индивидуум воображает, что он свободен в своем отношении к миру, который для него есть «не-я». Но в действительности он рабски определяется миром «не-я», который и замыкает его в себе. Эгоцентризм есть вид детерминации миром, эгоцентрическая воля есть внушение извне, ибо мир находится в эгоцентрическом состоянии. Из эгоцентризма «я» и эгоцентризма «не-я» всегда сильнее второе. Человеческая личность есть универсум лишь под условием не эгоцентрического отношения к миру. Универсальность личности, вбирающей в себя весь давящий объектный мир, есть не эгоцентрическое самоутверждение, а размыкание в любви.

Гуманизм есть диалектический момент в раскрытии человеческой личности. Ошибка гуманизма была совсем не в том, что он слишком утверждал человека, что он толкал на путь человекобожества, как часто утверждалось в русской религиозной мысли, а в том, что он недостаточно, не до конца утверждал человека, что он не мог гарантировать независимость человека от мира и заключал в себе опасность поработения человека обществу и природе. Образ человеческой личности есть не только образ человеческий, но и образ Божий. В этом скрыты все

загадки и тайны человека. Это есть тайна богочеловечности, которая есть парадокс, рационально невыразимый. Личность тогда только есть личность человеческая, когда она есть личность богочеловеческая. Свобода и независимость человеческой личности от объектного мира и есть ее богочеловечность. Это значит, что личность формируется не объектным миром, а субъективностью, в которой скрыта сила образа Божия. Человеческая личность есть существо теоандрическое. Теологи будут возражать с испугом, что только Иисус Христос был Богочеловеком, человек же есть тварное существо и не может быть богочеловеком. Но эта аргументация остается в пределах теологического рационализма. Пусть человек не есть богочеловек в том смысле, в котором Христос — Богочеловек, Единственный. Но в человеке есть божественный элемент, в нем есть как бы две природы, в нем есть пересечение двух миров, он несет в себе образ, который есть и образ человеческий и образ Божий и есть образ человеческий в меру того, как осуществляется образ Божий. Эта истина о человеке находится по ту сторону догматических формул и ими не покрывается вполне. Эта истина экзистенциального духовного опыта, который может быть выражен лишь в символах, а не в понятиях. Что человек несет в себе образ Бога и через это делается человеком, — это есть символ, понятия об этом нельзя выработать, богочеловечность есть противоречие для мысли, которая склоняется к монизму или дуализму. До понимания парадоксальной истины о богочеловечестве никогда не поднималась гуманистическая философия. Философия же теологическая старалась рационализировать эту истину. Все теологические доктрины о благодати означали лишь формулировки истины о богочеловечности человека, о внутреннем действии божественного на человеческое. Но совершенно невозможно понять эту тайну богочеловечности в свете философии тождества, монизма, имманентизма. Выражение этой тайны предполагает дуалистический момент, опыт трансцендирования, переживание пропасти и преодоление пропасти. Божественное трансцендентно человеку, и божественное таинственно соединено с человеческим в богочеловеческом образе. Только потому возможно в мире явление личности, не рабствующей миру. Личность человекна, и она превышает человеческое, зависящее от мира. Человек есть многосоставное существо, он несет в себе образ мира, но он не только образ мира, он также образ Божий. В нем происходит борьба мира и Бога, он есть существо зависимое и свободное. Образ Божий есть символическое выражение и, превращаясь в понятие, встречает непреодолимые затруднения. Человек есть символ, ибо в нем есть знак иного и он есть знак иного. С этим только и связана возможность освобождения человека от рабства. Это религиозная основа учения о личности, не теологическая, а религиозная основа, т. е. духовно-опытная, экзистенциальная. Истина о богочеловечности есть не догматическая формула, не теологическая доктрина, а истина опытная, выражение духовного опыта.

Та же истина о двойной природе человека, двойной и в то же время целостной, находит себе отражение и в отношении человеческой личности к обществу и к истории, но тут она как бы опрокинута. Личность независима от детерминаций общества, она имеет свой мир, она есть исключение, она своеобразна и неповторима. И вместе с тем личность социальна, в ней есть наследие коллективного бессознательного, она есть выход человека из изоляции, она исторична, она реализует себя в обществе и в истории. Личность коммюнитарна, предполагает общение с другими и общность с другими. Глубокие противоречия и трудности человеческой жизни связаны с этой коммюнитарностью.

На путях своей реализации человека подстерегает рабство. И человек постоянно должен возвращаться к своему богочеловеческому образу. Человек подвергается насильственной социализации, в то время как личность человеческая должна быть в свободном общении, в свободной общности, в коммюнитарности, основанной на свободе и любви. И величайшая опасность, которой подвергается человек на путях объективации, есть опасность механизации, опасность автоматизма. Все механическое, автоматическое в человеке — не личное, безличное, противоположное образу личности. Сталкиваются образ Бога и образ механизма, автомата. Или богочеловечество или автомато-человечество, машиночеловечество. Трудность человека коренится в том, что нет соответствия и тождества между внутренним и внешним, нет прямого и адекватного выражения одного в другом. Это и есть проблема объективации. Этой объективации подвержена и религиозная жизнь человечества. В известном смысле можно сказать, что религия вообще социальна, есть социальная связь. Но этот социальный характер религии искажает дух, подчиняет бесконечное конечному, абсолютизирует относительное, отводит от истоков откровения, от живого духовного опыта. Во внутреннем личность обретает свой образ через образ Божий, через проникновение человеческого божественным, во внешнем осуществление правды означает подчинение мира, общества, истории образу личности, проникновение личностью. Это и есть персонализм. Внутренне личность получает силу и освобождается через богочеловечность, внешне весь мир, все общество и вся история преобразуется и освобождается через человечность, через верховенство личности. Коммюнитарность идет изнутри вовне, и движение это не есть объективация, не подчиняет личность объектности. Личность должна быть богочеловеческой, общество же должно быть человеческим. Источник лжи и рабства есть объективация богочеловечества в обществе, в путях истории. Это и создало ложный объективный иерархизм, противоречащий достоинству и свободе человеческой личности. С этим связана ложная сакрализация. Мы это увидим во всех формах человеческого рабства.

§

Личность связана с характером. Сильная личность есть выраженный характер. Характер есть победа духовного начала в человеке, но победа в конкретно-индивидуальной форме, связанной с душевно-телесным составом человека. Характер есть овладение собой, победа над рабством самому себе, которая делает возможным и победу над рабством окружающему миру. Характер обнаруживается прежде всего в отношении к окружающей среде. Темперамент есть природная данность, характер есть завоевание и достижение, он предполагает свободу. Очень приблизительно и искусственны все классификации характеров и темпераментов. Тайна личности не поддается классификации. Характер личности, который всегда означает независимость, есть ее сосредоточенность и ее обретенная форма свободы. Личность, характер личности означает, что человек сделал выбор, совершил различие, что он не безразличен, не смешивает. Эта свобода не есть свобода воли, как свобода безразличия, не есть свобода воли в школьном смысле, она глубже, связана с целостным существованием человека, она есть свобода духа, творческая духовная энергия. Психическая жизнь человека заключает в себе активное творческое начало, синтезирующее личность, это есть активность духа в человеке, пронизывающая не только душевную, но и телесную жизнь. Дух создает форму личности, характер человека. Без этой синтезиру-

ющей активности духа личность диссоциируется, человек распадается на части, душа теряет свою целостность, свою способность к активным реакциям. Свобода личности совсем не есть ее право, это поверхностный взгляд. Свобода личности есть долг, исполнение призвания, реализация Божией идеи о человеке, ответ на Божий призыв. Человек должен быть свободен, не смеет быть рабом, ибо должен быть человеком. Такова воля Бога. Человек любит быть рабом и предъявляет право на рабство, меняющее свои формы. Именно рабство есть требуемое человеком право. Свобода не должна быть декларацией прав человека, она должна быть декларацией обязанности человека, долга человека быть личностью, проявить силу характера личности. Нельзя отказаться от личности, отказаться можно от жизни и иногда должно отказаться от нее, но не от личности, не от достоинств человека, не от свободы, с которой связано это достоинство. Личность связана с сознанием призвания. Каждый человек должен сознать это призвание, независимо от размера дарований. Это есть призвание — в индивидуально-неповторимой форме дать ответ на Божий призыв и творчески использовать свои дары. Сознавшая себя личность слушает внутренний голос и повинуетя лишь ему, она не покорствуется внешним голосам. Величайшие из людей всегда слушали исключительно внутренний голос, отказываясь от конформизма в отношении к миру. Личность связана также с аскезой и предполагает аскезу, т.е. духовное упражнение, концентрацию внутренних сил, выбор, несогласие на смешение с безличными силами и внутри человека, и в окружающем мире. Это совсем не должно означать принятия всех традиционных форм аскезы исторического христианства, в котором было много совсем не христианского и даже враждебного личности. Аскеза в сущности должна означать активное выявление и охранение форм личности, ее образа, активное сопротивление власти мира, желающего растерзать личность, поработить ее. Аскеза есть борьба личности против рабства, и только в этом смысле она допустима. Когда аскеза превращается в рабство, что так часто бывало в ее исторических формах, она должна быть отвергнута и против нее должна быть объявлена борьба, борьба, требующая истинной аскезы. Аскеза совсем не есть покорность и послушание, она есть непокорность и непослушание личности, исполнение своего призвания, ответ на призыв Бога. Личность по существу своему непокорна и непослушна, она есть сопротивление, непрерывный творческий акт. Истинная аскеза, связанная с личностью, есть героическое начало в человеке. Рабья аскеза есть мерзость. Характер предполагает аскезу, способную к выбору и сопротивлению. Но характер означает несогласие на рабство, отказ от порабащающих велений мира.

Личность есть соединение единого и многого. Платоновский «Парменид» заключает в себе самую сублимную диалектику для решения проблемы единого и многого. Это вместе с тем есть диалектика понятия бытия. Абсолютный монизм самого Парменида не мог разрешить проблемы многого. В нем дан прототип ложного онтологизма, рабства у идеи абсолютного бытия, из которого нет выхода. Проблема единого и многого мучила греческую мысль, она центральна у Платона. Как перейти от единого к множеству, как для множества достижимо единое? Есть ли для единого другое? Единое, как абсолютное, не допускает существования другого. В этом ложность самой идеи абсолютного, отрицающей отношение, выход к другому, к множественному. Эта проблема рационально неразрешима, она связана с парадоксом. И это глубочайшим образом связано с проблемой личности. Тайна Христа,

не поддающаяся рационализации, есть тайна парадоксального соединения единого и множественного. Христос представляет все человечество, Он универсальный человек в пространстве и времени. Тайна Христа бросает свет на тайну человеческой личности. Индивидум лишь партикуляристичен, он принадлежит множественному миру. Личность же связана с Единым, с образом единого, но в индивидуально-партикуляристической форме. Именно поэтому личность и не есть часть множественного мира, в котором все партикуляристично. Человеческая мысль и человеческое воображение склонны к гипостазированию, к олицетворению сил и качеств. С этим связан мифотворческий процесс в жизни народов. Мифотворческое гипостазирование часто бывает ложным, иллюзорным и закрепляющим рабство человека. Единственное истинное гипостазирование есть гипостазирование самого человеческого существа, понимание его как личности. Гипостазирование человека, наделение его качествами личности есть истинный, реальный миф о человеке. И он также требует воображения. Согласно этому мифу, человек не есть часть, не партикуляристичен, потому что он образ Единого и универсум. Это есть богоподобие человека, но обратной стороной этого богоподобия является человекоподобие Бога. Это есть истинный, не ложный антропоморфизм. Только потому возможна встреча человека и Бога, отношение между человеком и Богом. Богопознание есть гипостазирование, понимание Бога как личности, и это требует воображения. Это также есть истинное гипостазирование, другая половина гипостазирования человека. Человек есть личность потому, что Бог есть личность, и наоборот. Но личность предполагает существование ее другого, она имеет отношение не только к Единому, но и ко многому. Как быть с личностью Бога? Личность есть экзистенциальный центр, и в ней есть чувствительность к страданиям и радостям. Личности нет, если нет способности к страданию. Школьная ортодоксальная теология отрицает страдание Бога, ей представляется это унижением величия Бога, в Боге нет движения, Бог есть *actus purus*¹. Но такое понимание Бога получено не столько от библейского откровения, сколько от философии Аристотеля. Если Бог есть Личность, а не Абсолютное, если Он не только *essentia*, но и *exitentia*², если в нем раскрывается личное отношение к другому, к многому, то Ему присуще страдание, то в Нем есть трагическое начало. Иначе Бог не есть личность, а отвлеченная идея или сущность, бытие элеатов. Сын Божий страдает не только как человек, но и как Бог. Существуют божественные страсти, не только человеческие. Бог разделяет страдания людей. Бог тоскует по своему другому, по ответной любви. Бог не есть отвлеченная идея, не есть отвлеченное бытие, выработанное категориями отвлеченной мысли. Бог есть существо, личность. Если Богу приписывается способность любви, то Ему должна быть приписана и способность страдания. Атеизм в сущности был направлен против Бога как отвлеченного бытия, отвлеченной идеи, отвлеченной сущности, и в нем была своя правда. Теодицея невозможна в отношении к такому Богу. Бог постижим лишь через Сына, который есть Бог любви, жертвы и страдания. Такова личность. Личность связана со страданиями и с трагическим противоречием, потому что она есть соединение Единого и многого, ее мучит отношение к другому. И это другое никогда не есть целое, не есть отвлеченное единство, в которое личность должна вступить как часть, это отношение личности к личности и к личностям. Если верно монистическое понимание бытия, если такому бытию принадлежит примат, то

¹ чистый акт (*лат.*).

² сущность... существование (*лат.*).

личности нет и непонятно даже возникновение сознания о ней. Сознание личности восстает против онтологического тоталитаризма. Мы это увидим в главе о рабстве человека у бытия. Личность не есть бытие и часть бытия, личность есть дух, есть свобода, есть акт. Бог также не есть бытие, а есть дух, свобода, акт. Бытие есть объективация, личность же дана в субъективности. Отвлеченная, рациональная, понятная философия всегда плохо понимала личность, и когда говорила о ней, то подчиняла ее безлично-общему. Проблема личности была поставлена с большой остротой в XIX веке такими людьми, как Достоевский, Киркегардт, Ницше, Ибсен, людьми, восставшими против власти «общего», против засилия рациональной философии. Впрочем, Ницше, столь важный для проблематики персонализма, пришел к философии, разрушающей личность, но с другого конца. Мы увидим, что невозможно выработать единого понятия о личности, она характеризуется противоположностями, она есть противоречие в мире.

Личности нет, если нет трансцендентного. Личность поставлена перед трансцендентным, и, реализуя себя, она трансцендирует. Именно личности глубоко присуще состояние ужаса и тоски. Человек чувствует себя существом, висющим над бездной, и именно в человеке как личности, оторвавшемся от первоначальной коллективности, это чувство достигает особенной остроты. Нужно отличать ужас (Angst) от страха (Furcht). Это делает Киркегардт, хотя есть условность терминологии каждого языка. Страх имеет причины, он связан с опасностью, с обыденным эмпирическим миром. Ужас же испытывается не перед эмпирической опасностью, а перед тайной бытия и небытия, перед трансцендентной бездной, перед неизвестностью. Смерть вызывает не только страх перед событием, разыгрывающимся еще в эмпирическом обыденном мире, но и ужас перед трансцендентным. Страх связан с заботой, с боязнью страданий, ударов. Страх не помнит о высшем мире, он обращен вниз, прикован к эмпирическому. Ужас же есть состояние пограничное с трансцендентным, ужас испытывается перед вечностью, перед судьбой. Человек есть существо, испытывающее не только страх и ужас, но и тоску. Тоска ближе к ужасу, чем к страху, но имеет свое качество. Тоска совсем не есть переживание опасности, оно совсем не связано с заботой и ослабляет заботу. Тоска устремлена вверх и обличает высшую природу человека. Человек переживает покинутость, одиночество и чуждость мира. Нет ничего мучительнее переживания этой чуждости всего. Личность в путях своего возрастания переживает это состояние. В тоске есть что-то трансцендентное в двойном смысле. Личность переживает себя, как трансцендентное, чуждое миру, и переживает бездну, отделяющую ее от высшего мира, от иного мира, который должен ей быть родным. Острая тоска возможна в самые счастливые минуты жизни. Человеку глубоко присуща тоска по божественной жизни, по чистоте, по раю. И никакое счастливое мгновение этой жизни не соответствует этой тоске. Существование личности не может не сопровождаться тоской, потому что тоска означает разрыв с мировой данностью, невозможность приспособления к ней. Личность сдавлена в своей бесконечной субъективности между субъективным и трансцендентным, между объективацией и трансцендированием. Личность не может примириться с обыденностью объектного мира, в который она ввержена. Личность находится в разрыве субъективного и объективного. Личность может переживать экзальтацию своей субъективности и вместе с тем не трансцендировать к миру иному. Это есть стадия романтическая. Тоска всегда означает ущербность и стремление к полноте жизни. Есть мучительная

тоска пола. Пол есть тоска. И эта тоска не может быть окончательно преодолена в обыденном объективном мире, ибо недостижима в нем окончательная целостность, которую требует выход из субъективности пола. Выход в объектность означает ослабление сознания личности и подчинение ее безличным началам родовой жизни. То, что мы называем грехом, виной, раскаянием, не в обыденном, а в экзистенциальном смысле, есть лишь порождение трансценденности, стояние перед трансцендентным при невозможности трансцендирования. Самый большой ужас человек испытывает перед смертью. Есть тоска смерти, смертная тоска. Человек есть существо, переживающее агонию, агонию еще внутри самой жизни. Смерть трагична именно для личности, для всего безличного этой трагедии не существует. Все смертное, естественно, должно умереть. Но личность бессмертна, она есть единственное бессмертное, она творится для вечности. И смерть для личности есть величайший парадокс в ее судьбе. Личность не может быть превращена в вещь, и это превращение человека в вещь, которое мы называем смертью, не может быть распространено на личность. Смерть есть переживание разрыва в судьбе личности, прекращение сообщений с миром. Смерть не есть прекращение внутреннего существования личности, а прекращение существования мира, другого для личности, к которому она выходила в своем пути. Нет разницы в том, что я исчезаю для мира и что мир исчезает для меня. Трагедия смерти есть прежде всего трагедия разлуки. Но отношение к смерти двойственно, оно имеет и положительный смысл для личности. В этой жизни, в этом объективированном мире полнота жизни личности не реализуема, существование личности ущербно и частично. Выход личности к полноте вечности предполагает смерть, катастрофу, прыжок через бездну. Поэтому тоска неизбежна в существовании личности и неизбежен ужас перед трансцендентной вечностью. Обыкновенные учения о бессмертии души, защищаемые спиритуалистической метафизикой, совсем не понимают трагедии смерти, не видят самой проблемы смерти. Бессмертие может быть лишь целостным, лишь бессмертием целостной личности, в которой дух овладевает душевным и телесным составом человека. Тело принадлежит вечному образу личности, и отделение души от тела при разложении телесного состава человека, при потере формы тела не может привести к бессмертию личности, т. е. целостного человека. Христианство против спиритуалистического учения о бессмертии души, оно верит в воскресение целостного человека, воскресение и тела. Личность переходит через расщепление и разрывы к целостному восстановлению. Нет естественного бессмертия человека, есть лишь воскресение и вечная жизнь личности через Христа, через соединение человека с Богом. Вне этого есть лишь растворение человека в безличной природе. Поэтому жизнь личности постоянно сопровождается ужасом и тоской, но также и надеждой. Когда я связываю бессмертие человека с Христом, то я совсем не хочу сказать, что бессмертие существует лишь для тех, которые сознательно верят в Христа. Проблема глубже. Христос существует и для тех, которые в него не верят.

§

Личность связана с любовью. Личность есть существо любящее и существо ненавидящее, испытывающее эрос и антиэрос, существо антагонистическое. Личности нет без страсти, как без страсти нет гения. Любовь есть путь реализации личности. И есть два типа любви — любовь восходящая и любовь нисходящая, любовь эротическая и лю-

бовь агапическая. Личности присуща и любовь восходящая, и любовь нисходящая. В восхождении и нисхождении осуществляет себя личность. Платон учил лишь о любви восходящей, которая и есть эрос. Платоновский эрос, рожденный от богатства и бедности, есть восхождение от множественного чувственного мира к единому миру идей. Эрос не есть любовь к конкретному живому существу, существу смешанному (смесь мира идейного и мира чувственного), это есть любовь к красоте, к верховному благу, к божественному совершенству. Любовь эротическая есть притяжение высоты, движение вверх, восхищение, восполнение существа ущербного, обогащение существа бедного. Этот элемент определяет любовь мужчины и женщины, но смешивается с другими элементами. Пол есть ущербность, и он порождает тоску по восполнению, движение к полноте, которая никогда не достигается. Трагедия любви связана с конфликтом любви к конкретному существу чувственного мира и любви к красоте мира идейного. Ни одно конкретное существо не соответствует красоте идейного мира в платоновском смысле. Поэтому любовь-эрос, любовь-восхождение, любовь-восхищение должна соединяться с любовью-нисхождением, с любовью-жалостью и состраданием. Любовь-эрос есть в каждой избирающей любви, она есть в любви-дружбе, в любви к родине, даже в любви к идеальным ценностям философии и искусства, она есть и в религиозной жизни. Любовь каритативная есть нисхождение, она не ищет для себя, для своего обогащения, она отдает, жертвует, она погружена в мир страдающий, мир, агонизирующий во тьме. Любовь-эрос требует взаимности, любовь-жалость во взаимности не нуждается, в этом ее сила и богатство. Любовь-эрос видит образ другого, любимого в Боге, идею Бога о человеке, видит красоту любимого. Любовь-жалость видит другого в богоставленности, в погруженности в тьму мира, в страдании, уродстве. У М. Шелера были интересные мысли о различии любви христианской и любви платонической, любви, направленной на конкретную личность, и любви, направленной на идею. Но платонизм глубоко вошел в христианство. Для платонизма и платоновского эроса не ставилось проблемы личности. Христианство ставит эту проблему, но христианская мысль и христианская практика затемнила проблему личности безличным пониманием любви, и любви эротической, и любви каритативной. Безличность платоновского эроса как бы перешла в безличное понимание христианской *caritas*¹. Но раскрытие существа любви должно привести к ее пониманию как движения, направленного от личности к личности. Безличный эрос направлен на красоту и совершенство вместо конкретного существа, неповторимой личности, безличная агапическая и каритативная любовь направлена на безличного ближнего, страдающего и нуждающегося в помощи. Это есть преломление любви в безличном высшем и низшем мире, в безличном мире идей и безличном мире страдания и тьмы. Но любовь, возвышающаяся над миром «общего», безличного, есть любовь, направленная на образ личности, утверждение этого образа на вечность и утверждение на вечность своего общения с этим образом. И это одинаково и тогда, когда это отношение к другой личности есть восхищение и движение вверх, и тогда, когда это отношение есть жалость и движение вниз. Отношение к другому человеку не может быть исключительно эротически-восходящим и исключительно-нисходящим, необходимо соединение одного и другого. Исключительно эротическая любовь включает в себе элемент демониакальный и разрушительный,

¹ любовь-сострадание (лат.).

исключительно каритативная, нисходящая любовь включает в себе элемент унижительный для достоинства другого человека. В этом сложность проблемы любви в ее отношении к личности. Христианская любовь, которая так легко принимает формы риторические и унижающие человека, превращаясь в аскетическое упражнение для спасения души и в «добрые дела», в благотворительность, христианская любовь в своей высоте духовна, а не виталистична. Но она не может быть отвлеченно-духовной, она конкретно-духовна, духовно-душевна, связана с целостной личностью. Любовь-эрос не может быть направлена на всех, к ней нельзя себя принудить, она есть выбор, любовь же жалость, любовь нисходящая может быть направлена на весь страдающий мир, в этом ее преображающая сила. К проблеме любви и к прельщению эротическому мы еще вернемся. Но для проблемы личности очень важно, что она есть существо, способное любить, восхищаться и жалеть, сострадать.

Проблема личности связана с проблемой гениальности. Гениальность не следует отождествлять с гением. Гениальность есть целостная природа человека, ее интуитивно-творческое отношение к жизни. Гений же есть соединение этой природы с особенным даром. Гениальность потенциально присуща личности, хотя бы она и не была гением, ибо личность есть целостность и творческое отношение к жизни. Образ Божий в человеке гениален, но эта гениальность может быть закрыта, задавлена, затемнена. Ни проблема гениальности, ни проблема гения не имеет никакой связи с социальным, объективированным иерархизмом. Истинный не социализированный иерархизм связан не с социальным положением, не с социальным происхождением или богатством, а с различием даров или призваний, с личными качествами. Это вопрос о социальной проекции персонализма. Эта проекция не может быть социально-иерархической. Гений одинок, он не принадлежит никакой социальной группе, элите, обладающей привилегиями, в нем есть профетический элемент. Сознание личности перед лицом мира глубоко связано с существованием зла. Личности укрепляется в сопротивлении власти мирового зла, которое всегда имеет свою социальную кристаллизацию. Личность есть выбор, и в этом ее сходство с гением, который есть целостный характер и напряженность воли, совершающей выбор. Но выбор есть борьба, есть сопротивление порабащивающей и смешивающей власти мира. Личность формируется через столкновение со злом в себе и вокруг себя. Один из парадоксов личности заключается в том, что острое сознание личности предполагает существование греха и вины. Полное нечувствие к греху, к вине, к злу обыкновенно есть также нечувствие к личности, растворение личности в общем, космическом и социальном. Связь зла с личностью, с грехом и виной ведет к персонификации зла, к созданию образа личности как универсального воплощения зла. Но такого рода гипостазирование зла имеет обратной стороной ослабление личной вины и ответственности. В этом сложность проблемы. Эта же проблема существует в отношении к злу в каждом отдельном человеке. Никакой человек не может быть воплощением и персонификацией зла, зло в нем всегда частично. Поэтому ни о ком не может быть окончательного суда. Это ставит границы и самому принципу наказания. Человек может совершить преступление, но человек, как целостная личность, не может быть преступником, с ним нельзя обращаться как с воплощением преступления, он остается личностью, в нем есть образ Божий. И личность, совершившая преступление, не принадлежит целиком и окончательно государству и обществу. Личность есть гражданин царства Божьего, а не царства кесаря, и суждения и осуждения царства кесаря

по отношению к ней частичны и не окончательны. Поэтому персонализм решительно и радикально против смертной казни. Личность в человеке не может быть социализирована. Социализация человека лишь частична и не распространяется на глубину личности, на ее совесть, на ее отношение к источнику жизни. Социализация, распространенная на глубину существования, на духовную жизнь, есть торжество *das Man* *, социальной обыденности, тирания средне-общего над лично-индивидуальным. Поэтому принцип личности должен стать принципом социальной организации, которая не будет допускать социализацию внутреннего существования человека. Личность не может быть поставлена и под знаком служения «общему благу». Общее благо прикрывало многие тирании и рабства. Служение общему благу, т. е. чему-то не имеющему своего существования, есть лишь беспомощное, сокращенное, отвлеченное служение благу ближнего, каждого конкретного существа. Это значит лишь, что в объективированном мире человек поставлен под знак математического числа. Примат личности трагичен в человеке, ибо человек заключает в себе и не личное и это не личное восстает в человеке против того, что осуществление личности возможно лишь через противоречие и разрывы. Источник рабства — объектность. Объективация всегда есть образование господства, противоречащего достоинству личности. Именно в объективации, экстерииоризации, отчуждении человеческой природы человек попадает во власть воли к могуществу, денег, жажды наслаждений, славы и пр., разрушающих личность. Личность реализует свое существование и свою судьбу в противоречиях и сочетаниях конечного с бесконечным, относительного и абсолютного, единого и многого, свободы и необходимости, внутреннего и внешнего. Нет единства и тождества внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, а трагическое несоответствие и конфликты. Но достигается единство и универсальность не в бесконечной объективности, а в бесконечной субъективности, субъективности, трансцендирующей себя.

2. ГОСПОДИН, РАБ И СВОБОДНЫЙ

§

Приходится постоянно повторять, что человек есть существо противоречивое и находится в конфликте с самим собой. Человек ищет свободы, в нем есть огромный порыв к свободе, и он не только легко попадает в рабство, но он и любит рабство. Человек есть царь и раб. У Гегеля в «*Phänomenologie des Geistes*» есть замечательные мысли о господине и рабе, о *Herrschaft* и *Knechtschaft* *. Речь тут идет не о социальных категориях господина и раба, а о чем-то более глубоком. Это есть проблема структуры сознания. Я вижу три состояния человека, три структуры сознания, которые можно обозначить как «господин», «раб» и «свободный». Господин и раб коррелятивны, они не могут существовать друг без друга. Свободный же существует сам по себе, он имеет в себе свое качество без коррелятивности с противоположным ему. Господин есть для себя существующее сознание, но которое через другого, через раба существует для себя. Если сознание господина есть сознание существования другого для себя, то сознание раба есть существование себя для другого. Сознание же свободного есть сознание существования каждого для себя, но при свободном выходе из себя к другому и ко всем. Предел рабства есть отсутствие его сознания. Мир рабства есть мир отчужденного от себя духа. Экстерииоризация — источник

рабства. Свобода же есть интериоризация. Рабство всегда означает отчуждение, выброшенность вонне человеческой природы. Фейербах и потом Маркс узнали этот источник рабства человека, но связали это с материалистической философией, которая есть узаконение рабства человека. Отчуждение, экстерииоризация, выбрасывание вонне духовной природы человека означает рабство человека. Экономическое рабство человека, бесспорно, означает отчуждение человеческой природы и превращение человека в вещь. В этом Маркс прав. Но для освобождения человека его духовная природа должна ему быть возвращена, он должен сознать себя свободным и духовным существом. Если же человек остается существом материальным и экономическим, духовная же его природа признается иллюзией сознания, обманной идеологией, то человек остается рабом и раб по природе. Человек в мире объективированном может быть только относительно, а не абсолютно свободным, и свобода его предполагает борьбу и сопротивление необходимости, которую он должен преодолевать. Но свобода предполагает духовное начало в человеке, сопротивляющееся порабоощающей необходимости. Свобода, которая будет результатом необходимости, не будет подлинной свободой, она есть лишь элемент в диалектике необходимости. Гегель, в сущности, не знает настоящей свободы.

Сознание экстерииоризирующее, отчуждающее всегда есть рабье сознание. Бог — господин, человек — раб; церковь — господин, человек — раб; государство — господин, человек — раб; общество — господин, человек — раб; семья — господин, человек — раб; природа — господин, человек — раб; объект — господин, человек-субъект — раб. Источник рабства всегда есть объективация, т. е. экстерииоризация, отчуждение. Это есть рабство во всем — в познании, в морали, в религии, в искусстве, в жизни политической и социальной. Прекращение рабства есть прекращение объективации. И прекращение рабства не означает возникновения господства, ибо господство есть обратная сторона рабства. Человек должен стать не господином, а свободным. Платон верно говорил, что тиран сам раб. Порабощение другого есть также порабощение себя. Господство и порабощение изначально связаны с магией, которая не знает свободы. Первобытная магия была волей к могуществу. Господин есть лишь образ раба, вводящего мир в заблуждение. Прометей — свободный и освобождающий, диктатор же — раб и порабоощающий. Воля к могуществу есть всегда рабья воля. Христос — свободный, самый свободный из сынов человеческих, Он свободен от мира, Он связывает лишь любовью. Христос говорил как власть имеющий, но он не имел воли к власти и не был господином. Цезарь, герой империализма, есть раб, раб мира, раб воли к могуществу, раб человеческой массы, без которой он не может осуществить воли к могуществу. Господин знает лишь высоту, на которую его возносят рабы, Цезарь знает лишь высоту, на которую его возносят массы. Но рабы, массы также низвергают всех господ и всех цезарей. Свобода есть свобода не только от господ, но и от рабов. Господин детерминирован извне, господин не есть личность, как раб не есть личность, только свободный есть личность, хотя бы весь мир хотел его поработить.

Падшесть человека более всего выражается в том, что он тиран. Есть вечная тенденция к тиранству. Он тиран если не в большом, то в малом, если не в государстве, не в путях мировой истории, то в своей семье, в своей лавке, в своей конторе, в бюрократическом учреждении, в котором он занимает самое малое положение. Человек имеет непреодолимую склонность играть роль и в этой роли придавать себе особое

значение, тиранить окружающих. Человек — тиран не только в ненависти, но и в любви. Влюбленный бывает страшным тираном. Ревность есть проявление тиранства в страдательной форме. Ревнующий есть поработитель, который живет в мире фикций и галлюцинаций. Человек есть тиран и самого себя и, может быть, более всего самого себя. Он тиранит себя, как существо раздвоенное, утратившее цельность. Он тиранит себя ложным сознанием вины. Истинное сознание вины освободило бы человека. Он тиранит себя ложными верованиями, суевериями, мифами. Тиранит себя всевозможными страхами, болезненными комплексами. Тиранит себя завистью, самолюбием, *ressentiment*¹. Большое самолюбие есть самая страшная тирания. Человек тиранит себя сознанием своей слабости и своего ничтожества и жаждой могущества и величия. Своей порабоощающей волей человек порабоощает не только другого, но и себя. Существует вечная тенденция к деспотизму, жажда власти и господства. Первоначальное зло есть власть человека над человеком, унижение достоинства человека, насилие и господство. Эксплуатация человека человеком, которую Маркс считает первичным злом, есть зло производное, это явление возможно, как господство человека над человеком. Но человек становится господином другого потому, что по структуре своего сознания он стал рабом воли к господству. Та же сила, которой он порабоощает другого, порабоощает и его самого. Свободный ни над кем не хочет господствовать. Несчастное сознание у Гегеля * есть сознание противоположного, как сущности, и своего ничтожества. Когда сущность человека переживается им, как противоположная ему, то он может испытать угнетение рабьего сознания зависимости. Но тогда он часто отыгрывается, компенсируя себя порабоощением других. Страшнее всего раб, ставший господином. В качестве господина все-таки наименее страшен аристократ, сознающий свое изначальное благородство и достоинство, свободный от *ressentiment*. Таким аристократом никогда не бывает диктатор, человек воли к могуществу. Психология диктатора, который в сущности есть *ragvenu*², есть извращение человека. Он раб своих порабоощений. Он глубочайшим образом противоположен Прометею-освободителю. Вождь толпы находится в таком же рабстве, как и толпа, он не имеет существования вне толпы, вне рабства, над которым он господствует, он весь выброшен вовне. Тиран есть создание масс, испытывающих перед ним ужас. Воля к могуществу, к преобладанию и господству есть одержимость, это не есть воля свободная и воля к свободе. Одержимый волей к могуществу находится во власти рока и делается роковым человеком. Цезарь-диктатор, герой империалистической воли, ставит себя под знаком фатума. Он не может остановиться, не может себя ограничить, он идет все дальше и дальше к гибели. Это человек обреченный. Воля к могуществу ненасытима. Она не свидетельствует об избытке силы, отдающей себя людям. Империалистическая воля создает призрачное, эфемерное царство, она порождает катастрофы и войны. Империалистическая воля есть демоническое извращение истинного призвания человека. В ней есть извращение универсализма, к которому призван человек. Этот универсализм пытаются осуществить через ложную объективацию, через выбрасывание человеческого существования вовне, через экстерииоризацию, делающую человека рабом. Человек призван быть царем земли и мира, идее человека присуща царственность. Человек призван к экспансии и овладению пространствами. Он вовлечен в великую авантюру. Но падшесть человека придает этой

¹ злоба, зависть, злопамятство (*фр.*).

² выскочка (*фр.*).

универсальной воле ложное порабощающее направление. Одиноким и несчастным Ницше был философом воли к могуществу. И как уродливо воспользовались Ницше, вульгаризировали его, как сделали его мысли орудием целей, которые Ницше были бы отвратительны. Ницше был обращен к немногим, он был аристократическим мыслителем, он презирал человеческую массу, без которой нельзя реализовать империалистической воли. Он называл государство самым холодным из чудовищ и говорил, что человек начинается лишь там, где кончается государство. Как при этом организовать империю, которая всегда есть организация масс, среднего человека? Ницше был слабым, лишенным всякого могущества человеком, самым слабым из людей этого мира. И имел он не волю к могуществу, а идею воли к могуществу. Он призывал людей быть жесткими. Но вряд ли он понимал под жесткостью насилие государств и революций, жесткость империалистической воли. Образ Цезаря Борджиа был для него лишь символом пережитой им внутренней трагедии духа. Но экзальтация империалистической воли, воли к могуществу и к порабощению во всяком случае означает разрыв с евангельской моралью. И этот разрыв происходит в мире, его еще не было в старом гуманизме, не было во французской революции. Порабощающий жест насилия хочет быть жестом силы, но он в сущности всегда есть жест слабости. Цезарь самый бессильный из людей. Всякий казнящий есть человек, утерявший силу духа, потерявший всякое сознание о ней. Мы приходим к очень сложной проблеме насилия.

§

Что воля к могуществу, империалистическая воля противна достоинству и свободе человека, совершенно ясно. Да и империалистическая философия никогда не говорила, что защищает свободу и достоинство человека. Она экзальтирует насилие над человеком как высшее состояние. Но самая проблема насилия и отношение к ней очень сложно. Когда возмущаются против насилия, то обыкновенно имеют в виду грубые и бросающиеся в глаза формы насилия. Человека бьют, сажают в тюрьму, убивают. Но человеческая жизнь полна незаметными, более утонченными формами насилия. Психологическое насилие играет еще большую роль в жизни, чем насилие физическое. Человек лишается свободы и становится рабом не только от физического насилия. Социальное внушение, испытываемое человеком с детства, может его поработить. Система воспитания может совершенно лишать человека свободы, делать его неспособным к свободе суждения. Тяжесть, массивность истории насилуют человека. Насиловать человека можно путем угрозы, путем заразы, которая превратилась в коллективное действие. Порабощение есть убийство. Человек всегда посылает человеку токи жизни или токи смерти. И всегда ненависть есть ток смерти, посланный другому и насилующий его. Ненависть всегда хочет лишить свободы. Но поразительно, что и любовь может стать смертельной и послать ток смерти. Любовь порабощает не менее, чем ненависть. Человеческая жизнь пронизана подпольными токами, и человек попадает незримо в атмосферу, его насилующую и порабощающую. Есть психология насилия индивидуального, и есть психология насилия коллективного, социального. Кристаллизовавшееся, затверделое общественное мнение делается насилием над человеком. Человек может быть рабом общественного мнения, рабом обычаев, нравов, социально навязанных суждений и мнений. Трудно переоценить совершаемое в наше время насилие прессой. Средний человек нашей эпохи имеет мнения и суждения той газеты, которую

он читает каждое утро, она подвергает его психическому принуждению. А при лживости и подкупности прессы результаты получаются самые ужасные в смысле порабощения человека, лишения его свободы совести и суждения. Между тем как это насилие сравнительно мало заметно. Оно заметно только в странах диктатуры, где фальсификация мнений и суждений людей есть государственное действие. Есть еще более глубокое насилие, это насилие власти денег. Это есть скрытая диктатура в капиталистическом обществе. Человека не насилуют прямо, заметным образом. Жизнь человека зависит от денег, самой безличной, самой бескачественной, на всё одинаково меняющейся силы мира. Человек не лишается прямо, путем физического насилия, свободы совести, свободы мысли, свободы суждения, но он поставлен в материально зависимое положение, находится под угрозой голодной смерти и этим лишен свободы. Деньги дают независимость, отсутствие денег ставит в зависимость. Но и имеющий деньги находится в рабстве, подвергается незаметному насилию. В царстве мамоны человек принужден продавать свой труд и труд его не свободен. Человек не знал настоящей свободы в труде. Относительно более свободен был труд ремесленника и труд интеллектуальный, который, впрочем, тоже подвергался незаметному насилию. Но масса человеческая прошла через труд рабский, через труд крепостной, через новый рабский труд в капиталистическом мире и через крепостной труд в примере коммунистического общества. Человек все еще остается рабом. Очень интересно, что психологически легче всего воспринимается, как свобода, отсутствие движения, привычное состояние. Движение есть уже некоторое насилие над окружающим миром, над окружающей материальной средой и над другими людьми. Движение есть изменение, и оно не спрашивает согласия у мира на те перестановки, которые являются результатом этого порожденного движением изменения. Такое восприятие покоя, как отсутствие насилия, а движения, изменения как насилия имеет консервативные последствия в социальной жизни. Привычное, давно утвердившееся рабство может не казаться насилием, а движение, направленное к уничтожению рабства, может казаться насилием. Социальное реформирование общества воспринимается как насилие теми, для кого известный привычный социальный строй представляется свободой, хотя бы он был страшно несправедлив. Все реформы в положении рабочих классов вызывают со стороны буржуазных классов крики о нарушении свободы, о насилии. Таковы парадоксы свободы в социальной жизни. Рабство подстерегает человека со всех сторон. Борьба за свободу предполагает сопротивление, и без сопротивления ее пафос ослабевает. Свобода, ставшая привычной жизнью, переходит в незаметное порабощение человека, это свобода объективированная, в то время как свобода есть царство субъекта. Человек — раб потому, что свобода трудна, рабство же легко.

В рабском мире объектности насилие считают силой, проявленной силой. Экзальтация насилия всегда означает преклонение перед силой. Но насилие не только не тождественно с силой, оно никогда не должно быть связываемо с силой. Сила в более глубоком смысле означает овладение тем, на что она направлена, не господство, при котором всегда сохраняется внеположность, а убеждающее, внутренне покоряющее соединение. Христос говорит с силой. Тиран никогда не говорит с силой. Насильник совершенно бессилен над тем, над кем совершает насилие. К насилию прибегают вследствие бессилия, вследствие того, что не имеют никакой мощи над тем, над кем совершают насилие. Господин не имеет никакой силы над своим рабом. Он может его

истязать, но это истязание означает лишь встречу с непреодолимым препятствием. И когда господин имел силу, он переставал быть господином. Предельное бессилие в отношении к другому человеку находит себе выражение в его убийстве. Безмерная сила обнаружилась бы, если бы можно было воскресить человека. Сила есть преобразование, просветление, воскрешение другого. Насилие же, истязание, убийство есть слабость. В мире объективированном, обыденном, обезличенном, экстерриоризированном не то называют силой, что есть сила в экзистенциальном смысле слова. Это выражается в столкновении силы и ценности. Высшие ценности в мире оказываются слабее, чем низшие, высшие ценности распинаются, низшие ценности торжествуют. Полицейский и фельдфебель, банкир и делец сильнее, чем поэт и философ, чем пророк и святой. В мире объективированном материя сильнее Бога. Сын Божий был распят. Сократ был отравлен. Пророки были побиваемы камнями. Всегда инициаторы и творцы новой мысли и новой жизни были преследуемы, угнетаемы и нередко казнимы. Средний человек социальной обыденности торжествовал. Торжествовали только господин и раб, свободных же не выносили. Высшую ценность — человеческую личность не хотели признавать, ценность же низшую — государство с его насилием и ложью, с шпионажем и холодным убийством почитали высшей ценностью и рабы поклонялись ей. В мире объективированном любят лишь конечное, не выносят бесконечного. И эта власть конечного всегда оказывается рабством человека, закрываемая же бесконечность была бы освобождением. Силу связывали с дурными средствами, почитаемыми необходимыми для целей, которые считались хорошими. Но вся жизнь наполнялась этими средствами, а до целей никогда не доходили. И человек становится рабом средств, которые якобы дают ему силу. Человек искал силу на ложных путях, на путях бессилия, проявленного в актах насилия. Человек совершал акты воли порабоощающие и не совершал актов воли освобождающих. У так называемых великих деятелей истории, героев империалистической воли всегда колоссальную роль играло убийство. И это всегда свидетельствовало о метафизической слабости этих «сильных» людей, о патологической воле к могуществу и господству, сопровождаемой манией преследования. Духовная слабость, бессилие над внутренней жизнью человека, отсутствие силы, воскрешающей к новой жизни, приводило к тому, что легко допускались адские муки в иной жизни и казни, пытки и жестокие наказания в этой жизни. Правда распинается в мире, но настоящая сила в правде, Божией правде.

§

Монизм есть философский источник рабства человека. Практика монизма есть практика тираническая. Персонализм глубочайшим образом противоположен монизму. Монизм есть господство «общего», отвлеченно-универсального и отрицание личности и свободы. Личность, свобода связаны с плюрализмом, вернее, вовне принимают форму плюрализма, внутри же могут означать конкретный универсализм. Совесть не может иметь своего центра в каком-либо универсальном единстве, она не подлежит отчуждению, она остается в глубине личности. Совесть в глубине личности совсем не означает замкнутости личности в себе и эгоцентричности, наоборот, она предполагает размыкание внутри, а не вне, наполнение внутри конкретным универсальным содержанием. Но это конкретно-универсальное содержание личности никогда не означает, что она помещает свою совесть и свое сознание в общество, в государ-

ство, народ, класс, партию, церковь, как социальный институт. Единственно приемлемый, не рабий смысл слова «соборность» — это понимание ее как внутреннего конкретного универсализма личности, а не как отчуждения совести в какой-либо внешний коллектив. Свободный лишь тот, кто не допускает отчуждения, выбрасывания вовне своей совести и своего суждения, допускающий же это есть раб. Это допускает и господин, но он есть лишь другая форма раба. Терминологически неточно говорить об автономии личности, об автономии сознания и совести. У Канта это означает подчинение личности нравственно-разумному закону. Автономен при этом не человек, а нравственно-разумный закон. Автономии человека как личности нужно называть свободой. Авторитарному и иерархическому строю в европейской истории обычно противопоставляли или разум, или природу. Против авторитета восставал разум или природа. Но этим не достигается свобода человека. Человек остается подчиненным безличному разуму, суверенному обществу или просто природной необходимости. Авторитарному сознанию или авторитарному строю жизни нужно противопоставлять не разум, не природу и не суверенное общество, а дух, т. е. свободу, духовное начало в человеке, образующее его личность и независимое от объективированной природы и от объективированного логического мира. Это предполагает изменение направления борьбы против рабства человека, т. е. персоналистическую переоценку ценностей, которой и посвящается эта книга. Внутренний экзистенциальный универсализм личности нужно противопоставлять внешнему объективированному универсализму, создававшему все новые и новые формы рабства. Все не личное, все отчужденное в сферу общего есть прельщение и рабство человека. Свободный есть существо самоуправляющееся, а не управляемое, не самоуправление общества и народа, а самоуправление человека, ставшего личностью. Самоуправление общества и народа есть еще управление рабами.

Изменение направления борьбы за свободу человека, за появление свободного есть прежде всего изменение структуры сознания, изменение установки ценностей. Это процесс глубокий, и результаты его могут лишь медленно сказываться. Это внутренняя глубинная революция, совершающаяся в экзистенциальном, а не историческом времени. Это изменение структуры сознания есть также изменение понимания отношения между имманентностью и трансцендентностью. Имманентная непрерывность, ввергающая человека в сплошной эволюционный процесс, есть отрицание личности, которая предполагает прерывность и трансцензус. Человек тут подчиняется универсальному единству, которому Бог совершенно имманентен. Но Бог совершенно трансцендентен этому универсальному единству и происходящему в нем процессу. И эта трансцендентность Бога, свобода Бога от мировой необходимости, от всякой объектности есть источник свободы человека, есть самая возможность существования личности. Но трансцендентность тоже может быть рабьи понята и может означать унижение человека. Трансцендентность может быть понята как объективация и экстерииоризация, и отношение к ней не как внутреннее трансцендирование в свободу, а как отношение раба к господину. Путь освобождения лежит по ту сторону традиционной имманентности и трансцендентности. Трансцендирование в свободу никогда не означает подчинения чужой воле, что и есть рабство, а подчинение Истине, которая вместе с тем есть путь и жизнь. Истина всегда связана со свободой и дается лишь свободе. Рабство всегда есть отрицание истины, боязнь истины. Любовь к истине есть победа над поработавшим страхом. Примитивный человек, который все еще живет

в современном человеке, находится во власти страха, он раб прошлого, обычного, духа предков. Мифы могут поработать. Свободный не находится во власти мифов, он освобожден от их власти. Но люди современной цивилизации, вершины цивилизации все еще находятся во власти мифов и, между прочим, во власти мифа об универсальных реальностях, о царстве «общего», которому человек должен быть подчинен. Но универсальных общих реальностей не существует, это призраки и иллюзии, созданные объективацией. Существуют универсальные ценности, например истины, но всегда в конкретной и индивидуальной форме. Гипостазирование универсальных ценностей есть ложное направление сознания. Это старая метафизика, которая не может быть оправдана. Вне личности никакой универсальности не существует. Универсум находится в личности человека, в личности Бога. Персонафикация начал и есть объективация, в которой личность исчезает.

§

Рабство есть пассивность. Победа над рабством есть творческая активность. Только в экзистенциальном времени и обнаруживается творческая активность. Историческая активность есть объективация, проекция совершающегося в глубине. И историческое время хочет сделать человека своим рабом. Свободный не должен сгибаться ни перед историей, ни перед родом, ни перед революцией, ни перед какой объективной общностью, претендующей на универсальное значение. Господин также сгибается перед историей, перед общностями, перед лжеуниверсализмом, как и раб. Господин и раб имеют между собой больше сходства, чем думают. Свободный не может даже захотеть быть господином, это означало бы потерю свободы. Для подготовки структуры сознания, преодолевающего рабство и господство, необходимо построить апофатическую социологию по аналогии с апофатической теологией. Катафатическая социология находится в категориях рабства и господства, не выходит к свободе. К мышлению об обществе, свободном от категорий господства и рабства, неприменимы обычные социологические понятия, оно предполагает отрешенность, негативность в отношении ко всему, на чем покоится общество в царстве кесаря, т. е. в мире объективированном, где человек становится тоже объектом. Общество свободных, общество личностей не есть ни монархия, ни теократия, ни аристократия, ни демократия, ни общество авторитарное, ни общество либеральное, ни общество буржуазное, ни общество социалистическое, ни фашизм, ни коммунизм, даже ни анархизм, поскольку в анархизме есть объективация. Это есть чистая апофатика, как чистая апофатика есть познание Бога, свободное от понятий, от всякой рационализации. И это прежде всего означает такое изменение структуры сознания, при котором исчезает объективация, нет противоположения субъекта и объекта, нет господина и раба, есть бесконечность, исполненная универсальным содержанием субъективности, есть царство чистой экзистенциальности. Совершенно ошибочно было бы отнести апофатическую социологию к пустостороннему, небесному, трансцендентному миру, к «загробной» жизни и успокоиться на том, что в посюстороннем, земном, имманентном мире, в жизни до смерти все должно остаться по-старому. Мы увидим, что это есть совершенно ложное понимание эсхатологии, понимание конца, как не имеющего никакого экзистенциального значения. В действительности изменение структуры сознания, прекращение объективации, создание общества свободных, которое мыслимо лишь для апофатической социологии, должно происходить еще по сию сторону.

Человек живет не только в космическом времени природного круговорота и в разорванном историческом времени, устремленном к будущему, он живет также во времени экзистенциальном, он существует и вне объективации, которая им же полагается. Мы увидим в последней части книги, что «конец мира», который на философском языке означает конец объективации, предполагает творческую активность человека и совершается не только «по ту сторону», но и «по сию сторону». Это парадокс человеческой судьбы и судьбы мира, и его мыслить должно парадоксально, рациональными категориями об этом мыслить нельзя. Господин и раб об этом вообще мыслить не могут, об этом мыслить может лишь свободный. Господин и раб будут делать нечеловеческие усилия помешать концу объективации, «концу мира», наступлению царства Божьего — царства свободы и свободных, они будут создавать все новые формы господства и рабства, будут совершать новые переодевания, все новые формы объективации, в которых творческие акты человека будут претерпевать великие неудачи, будут продолжаться преступления истории. Но свободные должны готовить свое царство, не только «там», но и «здесь» и прежде всего готовить себя, себя творить свободными, личностями. Свободные берут на себя ответственность. Рабы не могут готовить нового царства, к которому, в сущности, и слово царство неприменимо, восстание рабов всегда создает новые формы рабства. Только свободные могут возрастать для этого. Господин же имеет одну участь с рабами. И необходимо проследить, сколько разнообразных и утонченных форм рабства подстерегает человека и прельщает его.

Глава II

1. БЫТИЕ И СВОБОДА. РАБСТВО ЧЕЛОВЕКА У БЫТИЯ

§

Метафизика всегда стремилась быть онтологией, философией бытия. Это очень древняя философская традиция. Парменид был ее главным основоположником, он онтолог по преимуществу. Не было ничего отвлеченнее понятия бытия у Парменида. Платон не мог примириться с такой отвлеченностью и пытался усложнить и уточнить проблему бытия. Но от Платона также идет онтологическая традиция. И в наше время представители онтологической философии — платоники. Я давно усомнился в истинности онтологизма вообще и платоновского онтологизма в частности и выразил это еще в своей книге «Смысл творчества», где утверждал примат свободы над бытием, хотя терминология моя была недостаточно отчетливой и последовательно проведенной. Сейчас я, более чем когда-либо, думаю, что онтологизм есть ошибочная философия. Истинной я считаю философию экзистенциальную, что есть иной тип мысли и иное понимание старинной проблемы отношения между *essentia* и *existentia*. Истинная философия должна стремиться к конкретной реальности, к существующему. И такое течение сейчас существует в философской мысли. Впрочем, у самого Платона была и вечная истина, несмотря на его отвлеченный онтологизм.

Проблема бытия есть прежде всего проблема о том, в какой мере бытие есть уже конструкция мысли, т. е. объективация, произведенная субъектом, т. е. нечто вторичное, а не первичное. Бытие есть понятие, т. е. что-то прошедшее через объективированную мысль, на нем лежит

печать абстракции, и потому оно порабощает человека, как и всякая объективация. В первичной субъективности существования совсем не дано бытия, у нас нет опыта данности бытия. У Парменида, в платонизме, в онтологизме подлинное, идеальное бытие есть универсально-общее, индивидуально-единичное есть или производное и подчиненное, или призрачное. Идеальное, идейное есть подлинно реальное. Реальные универсалии. Мир множественный и индивидуальный есть мир вторичный, отраженный, не вполне реальный, в нем бытие смешано с небытием. Такова вершина греческой философской мысли, которая остается в силе и в новой и в новейшей онтологической философии. Но верно обратное: именно этот эмпирический, объективированный мир есть царство общего, царство закона, царство необходимости, царство принуждения универсальными началами всего индивидуального и личного, иной же духовный мир есть царство индивидуального, единичного, личного, царство свободы. «Общее», объективно принуждающее господствует лишь в этом эмпирическом мире, его нет в мире духовном. Дух в противоположность распространенному мнению противоположен прежде всего «общему», он знает лишь единичное. Проблема единого и многого должна ставиться иначе, чем у Платона и платоников. Эта объективирующая, экстерниорирующая человека мысль конструирует бытие, как «общее», как универсальное, и потому личное, «сингулярное», превращает в частное, частичное. Но экзистенциальная истина в том, что реальное, существующее сингулярно, общее же не реально, и это совсем не в том смысле, в каком это утверждают номиналисты, которые представляют лишь обратный полюс объективирующей и абстрагирующей мысли. Про номиналистов говорят платоники-реалисты (С. Франк, Н. Лосский), что они воображают, будто реальность «лошади вообще», означает, что «лошадь вообще» пасется на каком-то лугу. Этому они противопоставляют, что «лошадь вообще» существует как единство всех отдельных лошадей. Но при этом сохраняется ошибочность старой проблематики в спорах реалистов и номиналистов. Остается логическое противоположение общего и единичного, универсального и индивидуального. Но это противоположение есть порождение объективирующей мысли. Внутри существования единичное, индивидуальное универсально, конкретное — универсально и никакого универсального, как общего, не существует. «Лошади вообще» и «человека вообще» не существует, и нет единства всех отдельных лошадей и людей как «общего», но в отдельной лошади и в отдельном человеке существует универсальность (не общность) лошадиного и человеческого существования. Единство в реальности не походит на единство в мысли. Универсальность отдельного человека мы постигаем не через отвлечение общих нам человеческих свойств, а через погружение в его единичность. Употребляя кантовскую терминологию, можно было бы сказать, что царство природы есть царство общего, царство же свободы есть царство единичного. Но царство свободы есть царство духа. Философия, которая кладет в свою основу понятие бытия, есть натуралистическая метафизика. Бытие есть природа, усия, оно принадлежит объективированному миру, порожденному рационализацией. Мыслить дух как бытие — значит мыслить его натуралистически, как природу, как объект, но дух не есть объект, не есть природа, не есть бытие, дух есть субъект, есть акт, есть свобода. Первичный акт не есть бытие, бытие есть застывший акт. Мистики верно и глубоко учили, что Бог не есть бытие, что к Богу неприменимо ограниченное понятие бытия, Бог есть, но не есть бытие. «Я есмь сущий» * — главное ударение на «я», а не на «сущем». «Я», личность,

первичнее «бытия», которое есть результат категориального мышления. *Личность первичнее бытия.* Это есть основа персонализма. Бытие — продукт отвлеченной мысли, а вот этот мой любимый кот существует. Бытие не имеет существования. Понятие бытия потому уже нельзя класть в основу философии, что это понятие двусмысленное. Бытие означает и субъект и предикат, и подлежащее и сказуемое. Вл. Соловьев предлагает для обозначения субъекта существования употреблять слово *сущее*. Но сущее связано с существованием. Онтологическое прельщение, прельщение бытия стало одним из источников рабства человека. Человек был признан рабом бытия, которое его целиком детерминирует, он не свободен в отношении бытия, самая его свобода порождена бытием. Онтология может быть порабощением человека. Основная проблема есть проблема отношения бытия и свободы, бытия и духа.

Нужно выбирать между двумя философиями — философией, признающей примат бытия над свободой, и философией, признающей примат свободы над бытием. Этот выбор не может определяться одним лишь мышлением, он определяется целостным духом, т. е. и волей. Персонализм должен признать примат свободы над бытием. Философия примата бытия есть философия безличности. Система онтологии, признающая абсолютный примат бытия, есть система детерминизма. Всякая объективированная интеллектуалистическая система есть система детерминизма. Она выводит на свободу из бытия, свобода оказывается детерминированной бытием, т. е. в конце концов свобода есть порождение необходимости. Бытие оказывается идеальной необходимостью, в нем невозможны прорывы, бытие сплошное, абсолютное единство. Но свобода невыводима из бытия, свобода вкоренена в ничто, в бездонность, в небытие, если употреблять онтологическую терминологию. Свобода бесосновна, не определена и не порождена бытием. Нет сплошного, непрерывного бытия. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансценденсы. Поэтому только существует свобода, существует личность. Примат свободы над бытием есть также примат духа над бытием. Бытие — статично, дух — динамичен. Дух не есть бытие. О духе нельзя мыслить интеллектуально, как об объекте, дух есть субъект и субъективность, есть свобода и творческий акт. Динамика, активность, творчество противостоят интеллектуалистическому пониманию бытия. Безличный, общий разум познает безличное, общее бытие, объект, отчужденный от человеческого существования. Интеллектуалистическая философия всегда оказывается антиперсоналистической, как, впрочем, и философия виталистическая. Познание личности и свободы связано с личным разумом, с волей и активностью. Сталкиваются две точки зрения: 1) есть неизменный, вечный, разумный порядок бытия, он выражается и в порядке социальном, который создается не людьми и которому люди должны подчиняться, и 2) основы мировой и социальной жизни, пораженной падшестью, не вечные и не навязанные сверху, они меняются от человеческой активности и творчества. Первая точка зрения порабощает человека, вторая освобождает его. Онтологизм есть безличное познание, безличная истина. Не существует предустановленной гармонии бытия, единства целого, как истины, добра, справедливости. Греческая точка зрения на мир основана была на эстетическом созерцании целого. Но в мире есть противоборство поляризованных сил и потому есть не только порядок, но и беспорядок, не только гармония, но и дисгармония. Это глубже всех понимал Я. Беме. Мировой порядок, мировое единство, мировая гармония связана с законами логики, законами природы, законами государства, с властью «общего», с властью

необходимости. Это есть объективация, порожденная падшестью. В ином мире, мире духовности все свободно, все индивидуально, нет «общего», нет необходимого. Мир есть объективированный, т. е. отчужденный от себя дух. Можно глубже сказать: бытие есть отчуждение и объективация, превращение свободы в необходимость, индивидуального в общее, личного в безличное, торжество разума, потерявшего связь с человеческим существованием. Но освобождение человека означает возвращение духа к себе, т. е. к свободе. Дух и для Гегеля есть для себя существующее существо. Но Гегель не понимал, что объективация духа есть рабство, не понимал личности, не понимал свободы, которая не есть сознанный необходимость. В понимании объективации Шопенгауэр был более прав, чем Гегель. Но объективация есть не только порождение известной направленности воли, она есть также порождение неутолимого хотения в объективированном мире.

Платонизм, прошедший через новую философию, существенно изменился, и это изменение было и ухудшением и улучшением. Платоновские идеи, эйдосы — роды. Художественный гений Платона давал им своеобразную жизнь. Новая рационалистическая философия превратила окончательно греческие родовые идеи в понятия. У Гегеля мир есть диалектическое самораскрытие понятия, понятия, как бы переживающего страсти. Но этим изобличается характер родового понятия, его зависимость от конструкций мысли, от категориального мышления. Идеализм (= реализму в средневековом смысле) не зависел от понятия субъекта. Заслуга новой философии была в том, что она раскрыла активность субъекта в конструкции мира объективного. Особенно велика была заслуга Канта, который расчистил почву для совершенно нового пути философствования, хотя сам не вступил на этот путь. Бытие как объект, бытие универсально-общего есть конструкция субъекта при известной направленности его активности. Бытие оказывается перенесением существования, т. е. первично-реального и конкретного, из глубины субъекта в иллюзорную глубину экстерииризованного объекта. Тогда общее оказывается высшим, индивидуальное же низшим. Но в субъекте в глубине существования индивидуальное — высшее, общее же — низшее. Что самое главное, самое первичное в единичной лошади — идея лошади, общее в ней или индивидуально-неповторимое в ней? Это вечная проблема. Именно индивидуально-неповторимое в единичной лошади есть самое богатое и полное, а самое главное, то же, что мы называем «общим» в лошади, ее лошадиностью, есть лишь качественное индивидуально-неповторимое и единичное. Также индивидуально-неповторимый, единичный человек включает в себя универсальную человечность, а не входит в нее как подчиненная часть. Также всякое конкретно-существующее богаче и первичнее отвлеченного бытия. Отвлеченное качество бытия, предикат бытия есть лишь внутренняя составная часть конкретно-существующего, единичного; общее — бытийственное, общее — универсальное, общее — человеческое находится в конкретной человеческой личности, а не наоборот. Отвлеченное бытие есть порождение конструирующей мысли, оно не имеет никакого внутреннего существования. Бытие не существует, по средневековой терминологии, *essentia* не имеет *existentia*. То реальное, что мы связываем с бытием, есть лишь внутреннее свойство, качество конкретных существ и существований, оно в них, а не они в нем. Достоинство конкретного существа, человеческой личности определяется совсем не идеальным универсумом в ней, которому она подчинена, а именно конкретным, индивидуально-личным существованием, индивидуально-личной формой раскрытия универсума

внутри. Никакому «бытию» конкретное существо, человеческая личность не подчинена. Эта подчиненность есть порождение рабьего сознания. Рабство у «бытия» и есть первичное рабство человека. Ошибочно считать, что сознание человека, в своих общеобязательных элементах не субъективно, а объективно универсально, или, как говорит кн. С. Трубецкой, есть «социалистическое» сознание. В сознании происходит объективация и подчинение общеуниверсальному, как экстериоризация в отношении к человеческой личности. В действительности сознание универсалистично в своей субъективности, в раскрытости в этой субъективности универсальных качеств, не экстериоризированных, а внутренних.

§

На почве платонизма возникает социальная философия, которая видит в необходимых закономерностях идеальные основы общества. При этом происходит ложная абсолютизация, почти обоготворение законов природы и законов общества. Это можно видеть в крайнем универсализме Шпанна, в смягченной форме у С. Франка. Философской предпосылкой всегда является примат бытия над свободой и примат бытия над духом. При этом частичное признание свободы означает выведение ее из необходимости, из идеальной, конечно, необходимости и подчинение ей. Но идеальная необходимость несколько не менее враждебна свободе, чем материальная необходимость. Немецкий идеализм не был философией свободы, как хотел ею быть. Ближе к свободе, как противоположению всякому детерминизму, был Кант, так как философия его не была монистической. Пытался ставить проблему свободы Шеллинг, но философия тождества не благоприятствует этому. Совершенно враждебна свободе философия Гегеля, также и Фихте, хотя лишь наполовину. Непонимание свободы есть также непонимание личности.

Течения мысли, возникшие из платонизма и немецкого идеализма, не могут привести к философии свободы. Течения французской философии XIX века — Мен де Бيران, Ренувье, Равессон, Лекье, Лешатель *, Бутру и др. — более благоприятны для философии свободы. Но проблема должна быть углублена. Философия свободы не есть философия онтологическая. Философия онтологическая в конце концов должна прийти к системе замкнутого детерминизма. Бытие, как его конструирует мысль, бытие как объект, бытие как понятие есть царство детерминации, не материальной, физической, но идеальной детерминации. Идеальная же детерминация есть самая беспощадная и при этом придающая себе возвышенный характер в отличие от детерминации материальной. Идеальная детерминация экстериоризирует, объективирует универсализм. Но этот универсализм есть смертельный враг свободы человека, смертельный враг личности. Персонализм есть также универсализм, он решительно отличается от индивидуализма. Но это не универсализм, экстериоризированный в объектный мир, превращающий человека в подчиненную часть, а универсализм интериоризированный, субъектный, находящийся в глубине самой личности. Всякая система иерархического социального универсализма есть система универсализма экстериоризированного, перенесенная на объектный мир, и потому порабащивающего себе человека. Это есть основное противоположение. Бытие онтологии есть натуралистически мыслимая вещь, природа, сущность, но не существо, не личность, не дух, не свобода. Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и порабащивающий — и как порядок идеальный, и как порядок реальный, — в нем нет места для личности. Личность вне

бытия, она противостоит бытию. Все личное, подлинно экзистенциальное, действительно реальное имеет не общее выражение, принципом его является несходство. Технизация, механизация устанавливает сходство всего, это один из пределов обезличивающей объективации.

Отвлеченная идея бытия, как царства неизменного порядка, отвлеченно-общего, есть всегда порабощение свободного творческого духа человека. Дух не подчинен порядку бытия, он в него вторгается, его прерывает и может его изменить. С этой свободой духа связано личное существование. Оно требует признания бытия чем-то вторичным. Источник рабства есть бытие как объект, бытие экстерииоризированное, в форме ли рациональной или форме витальной. Бытие как субъект совсем другое значит и должно быть иначе названо. Бытие как субъект есть личное существование, свобода, дух. Острое переживание проблемы теодицеи, как мы видим, например, у Достоевского в его диалектике о слезинке ребенка и о возвращении билета на вход в мировую гармонию, есть восстание против идеи бытия, как царства универсально-общего, как мировой гармонии, подавляющей личное существование. Это по-другому было у Киркегардта. В этом восстании есть вечная правда, правда о том, что единичная личность и ее судьба есть большая ценность, чем мировой порядок, чем гармония целого, чем отвлеченное бытие. И это правда христианская. Христианство совсем не есть онтологизм в греческом смысле слова. Христианство есть персонализм. Личность восстает против миропорядка, против бытия как царства общего, и в восстании она соединяется с Богом как личностью, а совсем не с всеединством, не с отвлеченным бытием. Бог на стороне личности, а не миропорядка и всеединства. Так называемое онтологическое доказательство бытия Божия есть лишь игра отвлеченной мысли. Идея всеединства, мировой гармонии совсем не христианская идея. Христианство драматично, антимонистично, относится к личностям. Бог никакого миропорядка не сотворил, и в своем творчестве Он никаким бытием не связан. Бог творит лишь существа, творит личности, и творит их как задания, осуществляемые свободой. Об этом будет речь в следующей главе. Правда не на стороне метафизики понятий, не на стороне онтологии, имеющей дело с бытием, правда на стороне духовного познания, имеющего дело с конкретной духовной жизнью и выражающего себя символами, а не понятиями. Мистика хотела быть познанием не в понятиях, но она часто имела монистическую тенденцию, враждебную личности, она может быть проникнута ложной метафизикой. Правда лишь в персоналистической, драматической мистике и философии, и на своей вершине она должна быть символикой жизни и духовного пути, а не системой понятий и идей, восходящих до верховной идеи бытия. Человек поставлен в своем духовном и в своем познавательном пути не перед бытием, что совершенно не первично и означает уже рационализацию, а перед истиной, как тайной существования. И поставлен человек не перед отвлеченной истиной, а перед Истиной, как путем и жизнью. «Я есмь истина, путь и жизнь» *. Это значит, что истина есть конкретная личность, ее путь и жизнь, истина в высшей степени динамична, она не дана в законченном и застывшем виде. Истина не догматична. Она дана лишь в творческом акте. Истина не есть бытие, и бытие не есть истина. Истина есть жизнь, существование существующего. Существует лишь существующий. Бытие есть лишь застывшая, затвердевшая часть жизни, жизнь, выброшенная в объектность. И проблема бытия неразрывно связана с проблемой Бога. Тут подстерегает человека другая форма рабства.

§

Нужно делать огромное различие между Богом и человеческой идеей о Боге, между Богом как существом и Богом как объектом. Между Богом и человеком стоит человеческое сознание, экстериоризация и проекция ограниченного состояния этого сознания, стоит объективация. Объективированный Бог был предметом рабского поклонения человека. Но парадокс тут в том, что объективированный Бог есть Бог отчужденный от человека и над ним господствующий и вместе с тем Бог, созданный ограниченностью человека и отражающий эту ограниченность. Человек как бы попадает в рабство к собственной экстериоризации и объективации. Фейербах был прав, хотя этим совсем не решался вопрос о Боге. Человек творит Бога по своему образу, и подобно и вкладывает в Бога не только лучшее в своем образе, но и худшее. На Боге, открывающемся человеческому сознанию, лежит печать антропоморфизма и социоморфизма. Социоморфизм человеческой идеи о Боге особенно важен для нашей темы. На человеческих идеях о Боге отразились социальные отношения людей, отношения рабства и господства, которыми полна человеческая история. Бого-сознание требует постоянного очищения, очищения прежде всего от рабского социоморфизма. На отношения между Богом и человеком перенесены были отношения между господином и рабом, взятые из социальной жизни. Когда говорили, что Бог есть господин, а человек есть раб, то мыслили социоморфично. Но в Боге и в Его отношении к человеку и миру нет ничего похожего на социальные отношения людей, к Богу неприменима низменная человеческая категория господства. Бог не господин и не господствует. Богу не присуща никакая власть, Ему не свойственна воля к могуществу, Он не требует рабского поклонения невольника. Бог есть свобода, Он есть освободитель, а не господин. Бог дает чувство свободы, а не подчиненности. Бог есть дух, дух же не знает отношений господства и рабства. Бога нельзя мыслить ни по аналогии с тем, что происходит в обществе, ни по аналогии с тем, что происходит в природе. В отношении к Богу нельзя мыслить детерминистически, Он ничего не детерминирует, нельзя мыслить каузально, Он не является причиной чего-либо. Тут мы стоим перед Тайной, и к Тайне этой неприменимы никакие аналогии с необходимостью, с причинностью, с господством, с причинностью в явлениях природных, с господством в явлениях социальных. Аналогия возможна лишь со свободной жизнью духа. Бог совсем не есть причина мира, он совсем не действует на человеческую душу, как необходимость; Он совсем не совершает суда, подобно суду в социальной жизни людей, Он совсем не есть господин и власть в жизни мира и человека. К Богу неприменимы все эти социоморфические и космоморфические категории. Бог есть Тайна, но Тайна, к которой трансцендирует человек и к которой он приобщается. Последним пристанищем человеческого идолопоклонства было ложное рабье богопонимание, рабье катафатическое богопознание. Не Бог поработил человека, Бог есть освободитель, поработила теология, теологическое прельщение. И по отношению к Богу возможно было идолопоклонство. И на отношения человека к Богу перенесены были рабьи социальные отношения людей. Бог, понятый как объект со всеми свойствами объективированного мира, стал источником рабства. Бог как объект есть лишь высочайшая, абсолютизированная природная сила детерминации, или высочайшая,

абсолютизированная сила господства. То, что в природе есть детерминизм, то в обществе есть господство. Но Бог как субъект, как существующий вне всякой объективации, есть любовь и свобода, не детерминизм и не господство. Он сам есть свобода и дает лишь свободу. Дунс Скотт был прав, защищая свободу Бога, но из свободы Бога он сделал ложный и рабий вывод, признав Бога неограниченным властелином. О Боге нельзя себе составить никакого понятия, и менее всего применимо к Богу понятие бытия, которое всегда означает детерминизм и всегда есть уже рационализация. О Боге можно мыслить лишь символически. Права апофатическая, а не катафатическая теология, но права лишь отчасти. Это не значит, что Бог есть непознаваемое, как, например, у Спенсера. С Богом возможна встреча и общение, возможна драматическая борьба. Это встреча, общение и борьба личностей, между которыми нет ни детерминации и причинности, ни господства и подчинения. Единственный верный религиозный миф заключается не в том, что Бог — господин и стремится к господству, а в том, что Бог тоскует по своему другому, по ответной любви и ожидает творческого ответа человека. Патриархальная же концепция Бога зависит от социальных родовых отношений и их отражает. В истории человеческого богосознания нередко диавола принимали за Бога.

В рабских теологических учениях всегда есть экстериоризация духа. Эта экстериоризация духа всегда отвлекает от внутреннего духовного опыта в сферу отвлеченной мысли. Дух всегда есть субъективность, и в этой субъективности происходит трансцендирование. Объективирующее направление сознания переводит в другую сферу. Объективация есть кажущееся достижение трансцендентного. Именно объективированное трансцендентное и оставляет в имманентности сознания. Объективирующее сознание остается в замкнутом круге имманентности, сколько бы оно ни утверждало объективность трансцендентного. Это есть самое яркое подтверждение того парадокса, что объективное субъективно, субъективное же объективно, если употреблять эту устаревшую терминологию. Понятие Абсолютного есть крайний предел объективирующей отвлеченной мысли. В Абсолютном нет уже никаких признаков существования, никаких признаков жизни. Абсолютное принадлежит не столько религиозному откровению, сколько религиозной философии и теологии, оно есть порождение мысли. Отвлеченное Абсолютное разделяет судьбу отвлеченного бытия, которое ничем не отличается от небытия. Абсолютному нельзя молиться, с ним невозможна драматическая встреча. Абсолютным мы называем то, что не имеет отношения к другому и не нуждается в другом. Абсолютное не есть существо, не есть личность, всегда предполагающая выход из себя и встречу с другим. Бог откровения, Бог Библии не есть Абсолютное, в Нем драматическая жизнь и движение, есть отношение к другому, к человеку и миру. Это через аристотелевскую философию превратили Бога Библии в чистый акт и исключили из него всякое внутреннее движение, всякое трагическое начало. Абсолютное не может выйти из себя и сотворить мира, ему нельзя приписывать движения и изменения. Cottheit¹ Экхардта и мистиков не есть Абсолютное, как предел отвлечения, а есть предельная Тайна, к которой неприменимы уже никакие категории. Но о ней нельзя сказать, что она сотворила мир и находится с ним в соотношении. Бог не есть Абсолютное, Бог относителен творению, миру и человеку, и с ним происходит драма свободы любви. Но глубже, за пределами всякого

¹ Божество (нем.).

мышления, в пределе духовного опыта лежит непостижимая Божественность, которую философия несовершенно и рационально именует Абсолютным. Когда Самого Бога, Бога открывающегося, а не скрывающегося, пытались понять, как Абсолютное, то и получалось то монархическое понимание Бога, которое есть источник теологического прельщения и рабства. Христианство не есть откровение Бога, как абсолютного монарха, от этого предохраняет христианское откровение Сына Божия, жертвенного, страдающего, распятого. Бог не есть абсолютный монарх, Бог есть Бог страдающий с миром и человеком, распятая Любовь, освободитель. Освободитель явился не как власть, а как распятие. Искупитель есть Освободитель, а не сведение счетов с Богом за совершенные преступления. Бог раскрывается как Человечность. Человечность и есть главное свойство Бога, совсем не всемогущество, не всеведение и пр., а человечность, свобода, любовь, жертвенность. Необходимо освободить идею Бога от искажающего, унижительного, кощунственного социоморфизма. Это человек, сам человек до ужаса бесчеловечен, искажает свой образ, Бог же человечен и требует человечности. Человечность и есть образ Божий в человеке. Теологию нужно освободить от социологии, отражающей падшесть мира и человека. Апофатическая теология должна идти рука об руку с апофатической же социологией. Это означает очищение богопознания от всех земных теократий. Именно абсолютистически-монархическое понимание Бога породило атеизм, как справедливое восстание. Атеизм, не вульгарно-злой, а высокий, страдальческий атеизм был диалектическим моментом в богопознании, он имел положительную миссию, в нем совершалось очищение идеи Бога от ложного социоморфизма, от человеческой бесчеловечности, объективированной и перенесенной в трансцендентную сферу. Фейербах был прав не в отношении к Богу, а в отношении идеи Бога. С этим связана проблема теодицеи, самая мучительная проблема человеческого сознания и совести. Это есть проблема о рабстве человека и всего творения.

§

Единственная серьезная причина атеизма связана с мучительным переживанием зла и страданий мира, что и ставит проблему оправдания Бога. Маркион был некогда потрясен тем, что мир так полон зла и страданий, а он сотворен Богом, которому приписывается всемогущество и всеблагость. Решение его было ошибочным, но тема его была вечной и совсем не решенной теми, которые Маркиона обличали. Но никто, кажется, не поставил острее проблему страдания, как проблему теодицеи, чем Достоевский, и никто с такой силой не раскрывал внутреннюю диалектику этой проблемы. Тут речь идет, конечно, не об интеллектуальной диалектике, подобно гегелевской, а о диалектике экзистенциальной, подобно киркегардовской. Иван Карамазов говорит, что он не Бога не принимает, а мира Божьего не принимает. Никакая мировая гармония, никакой мировой порядок не может примирить с несправедливым страданием хотя бы одного существа, со слезинкой замученного ребенка. Билет на вход в мировую гармонию должен быть возвращен. Нельзя было создавать мира, если в основании его лежит несправедливое страдание. А мир полон несправедливыми страданиями, слезами, неискупленным злом. И те, которые восстают против зла и страданий мира и хотят создать мир лучший, более справедливый и счастливый, сами причиняют неисчислимые страдания, создают новые формы зла. Человек в своем восстании против страданий и несправедливости легко

проникается «маратовской» любовью к человечеству и восклицает: «Свобода или смерть!» Белинский предвосхищает диалектику Достоевского, и Ив. Карамазов часто почти дословно повторяет письмо Белинского к Боткину. В Белинском же обнаруживаются все противоречия экзистенциальной диалектики о человеческой личности и мировой гармонии: восстание против власти общего, универсального над человеческой личностью и порабощение человеческой личности новому общему, универсальному и готовность во имя этого нового общего, универсального снять голову многих тысяч и сотен тысяч человеческих личностей *. Проблема, перед которой мы поставлены,— это есть проблема об отношении личности, неповторимой, единичной личности, экзистенциального центра, обладающего чувствилищем к страданию и радости, личности, связанной единой судьбой, и мировым порядком, мировой гармонией. Нет ничего более жалкого, чем решение этой проблемы, которая и есть проблема теодицеи, в большей части богословских доктрин. Все эти доктрины основаны более или менее на принципе господства универсально-общего над индивидуально-сингулярным. В универсально-общем, в мировом порядке, в мировой гармонии торжествует справедливость, разум, благо, красота, несправедливость же, безумие, страдание, уродство существуют лишь в частях, не желающих подчиниться целому. Уже бл. Августин высказал эту не христианскую, античную точку зрения на гармонию целого, оправдывающую зло, связанное с частями. Какую ценность имеет самая идея мирового порядка и мировой гармонии и могла ли она хоть когда-либо оправдать несправедливость страданий личности? Идея гармонии целого, миропорядка и есть источник рабства человека, это и есть власть объективации над человеческим существованием. Так называемый мировой порядок и так называемая гармония мирового целого никогда не были созданы Богом. Бог совсем не есть устроитель мирового порядка и администратор мирового целого, Бог есть смысл человеческого существования. Мировой порядок, подавляющий части, превращающий личность в средство, есть продукт объективации, т. е. отчуждения и экстернизации человеческого существования, а не создание Бога. Целое, мировой порядок ничего оправдать не может, наоборот, оно находится под судом и требует оправдания. Мировой порядок, гармония целого и пр. не имеют никакого экзистенциального смысла, это есть царство детерминации, которому всегда противопоставляется свобода. Бог всегда в свободе, никогда не в необходимости, всегда в личности, никогда не в мировом целом. Бог действует не в мировом порядке, якобы оправдывающем страдания личности, а в борьбе личности, в борьбе свободы против этого миропорядка. Бог сотворил конкретные существа, личности, творческие экзистенциальные центры, а не мировой порядок, означающий падшестъ этих существ, выброшенность их во внешнюю объективированную сферу. Мы должны говорить обратное тому, что всегда говорят: божественное обнаруживается в «частях», никогда не в «целом», в индивидуальном, никогда не в общем, оно обнаруживается не в миропорядке, ничего общего с Богом не имеющем, а в восстании страдающей личности против миропорядка, восстании свободы против необходимости. Бог находится в ребенке, проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдывают эту слезинку. Весь миропорядок с царством универсально-общего, безличного придет к концу и сгорит, все же конкретные существа, человеческая личность прежде всего, но также и животные, растения и все имеющее индивидуальное существование в природе наследуют вечность. И сгорят дотла все царства мира сего, все царства «общего», истязавшие индивидуально-личное.

Мировая гармония есть живая и порабащивающая идея, от нее нужно освободиться во имя достоинства личности. Мировая гармония есть

также дисгармония и беспорядок, царство мирового разума есть также царство иррационального и безумного. Ложный эстетизм видит мировую гармонию. Эта мировая гармония слишком дорого стоит. Достоевский повсюду преследует эту мировую гармонию, и это в нем самое христианское. Рациональная теология создала не только ложную теодицею, которая, в сущности, оправдывает не Бога, а безбожие, она создала и ложное учение о Промысле Божиим в мире. Мир не находится в таком состоянии, которое оправдывает оптимистическое учение о действии Промысла Божия в мире. Если все от Бога и все направляется Богом ко благу, если Бог действует и в чуме, и в холере, и в инквизиции, и в пытках, в войнах и порабощениях, то это при последовательном продумывании должно вести к отрицанию существования зла и несправедливости в мире. Промысел Божий в мире, который во всяком случае допустим лишь как неизъяснимая тайна, рационализируется теологическими учениями, и это всегда оскорбительно и для достоинства Бога, и для достоинства человека. При этом Бог всегда оказывается самодержавным монархом, пользующимся всякой частью мира, всякой индивидуальностью для установления общего миропорядка, для управления целым во Божию славу. Это есть оправдание всякой несправедливости, всякого зла, всякого страдания частей мира. Бог не есть Промыслитель мира, т. е. Мироправитель, Миродержец, Pantocratos *, Бог есть свобода и смысл, любовь и жертва, есть борьба против объективированного миропорядка. Один мой друг мне как-то сказал, что Лейбниц был самым страшным пессимистом в истории мысли. Лейбниц думал, что этот мир есть самый лучший из возможных миров. Но если самый лучший из всех возможных миров так ужасен, то как пессимистично подобное учение. Оптимизм мирового порядка есть рабство человека. Освобождение от рабства есть освобождение от давящей идеи мирового порядка, который есть порождение объективации, т. е. падшести. Благая весть о наступлении Царства Божия противоположна миропорядку, она означает конец ложной гармонии, основанной на царстве общего. Проблема теодицеи не разрешима объективирующей мыслью в объективированном миропорядке, она разрешима лишь в экзистенциальном плане, где Бог открывается, как свобода, любовь и жертва, где Он страдает с человеком и борется с человеком против неправды мира, против нестерпимых страданий мира. Не нужно, не должно оправдывать всех несчастий, страданий и зол мира при помощи идеи Бога-Промыслителя и Миродержавца. Это дурно. Нужно обращаться к Богу для борьбы за свободу, за справедливость, за просветление существования.

§

Ортодоксы всех вероисповеданий всегда особенно обличали и преследовали пантеистическую тенденцию. В пантеизме обвиняли мистиков вследствие непонимания парадоксальности языка мистиков. Как известно, католические теологи особенно боятся пантеизма. Не понимают только того, что, если пантеизм есть ересь, то это ересь прежде всего относительно человека и человеческой свободы, а не относительно Бога. Когда я говорю слово «ересь», то употребляю не свой язык. Но поразительно, что именно самые ортодоксальные догматические формулы и самые ортодоксальные теологические учения заключают в себе пантеизм, порабощающий человека. Бог есть всяческая во всем, Бог все держит в своей руке и все направляет, только Бог есть настоящее бытие, человек же и мир есть ничто, только Бог свободен, человек же настоящей

свободой не обладает, только Бог творит, человек же к творчеству не способен, все от Бога. Все это постоянно говорят ортодоксы. Крайние формы унижения человека, признание его ничтожества есть такой же пантеизм, как и утверждение божественности человека, признание его эманацией Божества. Это одинаково есть монизм. Для того чтобы не было монизма и пантеизма, нужно признать самостоятельность человека, не сотворенную в нем свободу, не детерминированную Богом, его способность к творчеству. Но этого больше всего боятся рационализированные ортодоксальные теологические системы. Пантеистическая тенденция в истории религиозной мысли была двойственна, она, с одной стороны, означает освобождение человека от гнета авторитарной, экстернизированной трансцендентности, от понимания Бога, как объекта. Но, с другой стороны, она означает порабощение человека, отрицание личности и свободы, признание Божества единственной действующей силой. Это связано с противоречиями, порожденными всяким мышлением о Боге. Это мышление может быть лишь символической экзистенциальной духовного опыта, но не может быть объективацией. Объективация в форме ли крайнего дуалистического трансцендентизма или крайнего монистического имманентизма одинаково носит порабощающий характер и противоречит экзистенциальному опыту встречи человека и Бога. Но дуалистический момент, который не должен быть превращен в дуалистическую объективную онтологию, совсем неизбежен, его требует свобода и борьба. Бог не есть всеединство, как учил Вл. Соловьев, как учили многие религиозные философы. Идея всеединства, соблазняющая философский разум, есть абстрактная идея о Боге, она есть порождение объективирующей мысли. Во всеединстве нет никакой экзистенциальности. С всеединством не может быть встречи, не может быть диалога и диалогической борьбы. Бог, как всеединство, есть Бог детерминизма, он исключает свободу. Бог мыслится, как природа, как всеохватывающая сила, а не как свобода, не как личность. Самая идея единства есть ложная и по последствиям порабощающая, она противоположна персонализму. Только в мире объективации единство представляется нам высшим состоянием. За миром разорванным, подверженным хаотическому распаду и вместе с тем принудительно сцепленным, подчиненным необходимости мыслят единство нравственного миропорядка. Это есть лишь проекция павшего мира, ищущего компенсации. Но в действительности экзистенциальный высший мир есть не мир единства, а мир творческой свободы. Можно было бы сказать, что царство Божие совсем не есть объективное единство, которое нужно лишь для безбожного мира, которое нужно лишь для безбожного царства, царство Божие прежде всего персоналистично, есть царство личностное и свободное, не единство, стоящее над личным существованием, а единение, общение в любви. Царство Божие нужно мыслить апофатически, единство же означает мышление катафатическое. Идея всеединства есть лишь другая форма идеи абсолютного и подлечит той же критике. Преодоление противоположности между Единым и множественным нельзя мыслить, как всеединство. Тайна соединения Единого и множественного, универсального и сингулярного в личности Христа совсем невыразима в той формуле, что Христос есть всеединство. Мы говорили уже, что в личности дан универсум, но в потенциальной форме. В личности Христа универсум актуализирован. Тут нет никакого отвлечения от существования личности, нет объективации. Плохо выражает тайну, перед которой мы стоим, не только «единство», но и «все». «Все» вообще не имеет реального существования,

«все» не существует вне отвлекающей мысли. Целого, всеобщего не существует, это иллюзорное порождение мысли.

Нельзя мыслить и церковного сознания, как вне личности и над личностью находящегося единства, как целого. Мышление о церкви, как о организме, есть простая биологическая аналогия, которая не может быть продумана до конца. Биологическая символика в священном писании также относительна, как и символика юридическая. Это вопрос ограниченности языка. Церковь совсем не может быть мыслима, как сверхличное целое, имеющее свой экзистенциальный центр, свое центральное сознание. Это есть иллюзорная объективация экзистенциальной общности и общения во Христе. Экзистенциальный центр церкви и соборного сознания находится в каждой личности и в личности Христа, именно в богочеловеческой личности Христа, но не в каком-то коллективе, не в каком-то организме, воплощающем всеединство. Церковь существует, как социальный институт, но в этом своем аспекте она принадлежит миру объективации. С этим связаны все противоречия в существовании церкви, которая должна освобождать человека, но часто его порабощает. Рабство религиозное, рабство у Бога и рабство у церкви, т. е. у рабской идеи Бога и рабской идеи церкви, была самой тяжелой формой рабства человека и одним из источников рабства человека. Это было рабство у объекта, у общего, и внеположности и отчужденности. Поэтому мистики учили, что человек должен отрешиться и от Бога. Это путь человека. История религии учит нас, что жертвоприношение богам было социальным актом и означало еще рабство человека. Именно Христос призывает освободиться от этого рабства, и в христианстве жертва получает иной смысл. Но в христианство объективированное и социализированное вошли рабы элементы богопоклонения, связанные с древним ужасом. Даже философы, учащие о Боге, как всеединстве, не свободны от рабского поклонения, хотя им кажется, что они свободны от рабства. Римское понятие о религии, проникнутое полезностью, перешло в христианство, как религию социализированную. Рабье отношение к Богу вошло даже в понимание бесконечности Бога, в которой теряется конечный человек. Но бесконечность Бога иная, чем бесконечность в этом мире. Эта бесконечность означает ту жизненную актуальную полноту, которой жаждет человек, а совсем не подавление конечного человека. Рабство человека у природы, у космоса часто лишь неуловимо отличается от рабства у Бога, как объекта. «Gott ist todt,— говорит Заратустра у Ницше,— an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben»¹.

3. ПРИРОДА И СВОБОДА. КОСМИЧЕСКОЕ ПРЕЛЬЩЕНИЕ И РАБСТВО ЧЕЛОВЕКА У ПРИРОДЫ

§

Самый факт существования рабства человека у бытия и у Бога может вызывать сомнения и возражения. Но все согласны в том, что существует рабство человека у природы. Победа над рабством у природы, у природных стихийных сил есть ведь основная тема цивилизации. Человек, коллективный человек борется против порабощающей его и угрожающей ему стихийной природы, гуманизирует окружающую его природную среду, создает орудия борьбы, которые

¹ «Бог мертв, из сострадания к человеку, Бог умер» (нем.).

стоят между нами и природой, переходит в роковую действительность техники, цивилизации, разума, от которых ставит в зависимость свою судьбу. Но никогда не достигает он окончательного освобождения от власти природы и периодически требует он возврата к природе как освобождения от удушающей его технической цивилизации. Меня будет интересовать не эта сравнительно элементарная проблема, о которой написано несчетное количество книг. Самое слово «природа» очень многозначно. В сознании XIX века слово «природа» стало обозначать прежде всего объект математического естествознания и технического воздействия. И это значит, что исчез космос в античном и средневековом смысле слова. Это началось с Декарта. С этим связан ужас Паскаля перед необъятными пространствами, совершенно холодными к человеку и его судьбе. Человек перестал себя чувствовать органической частью иерархического организма космоса. Это давало ему когда-то чувство органической теплоты. Человек начал борьбу, он разом и повернулся более к природе и более оттолкнулся от ее внутренней жизни. Он все более и более начал терять ритм жизни, согласный с ритмом жизни природы. Старое теологическое понимание того, что такое природа, связано было с различием природного и сверхприродного, природы и благодати. Различение природы и культуры целиком остается с этой точки зрения в природном. Я буду употреблять слово «природа» и не в смысле противоположения ее культуре, цивилизации или сверхприродному, благодатному и не в старом смысле космоса или Божия творения и не в смысле исключительно пространственного материального мира, отличного от души. Природа прежде всего для меня противоположна свободе, порядок природы отличается от порядка свободы. В этом отношении мысль Канта сохраняет свое непреходящее значение, хотя он сам не сделал из этой мысли нужных выводов. Но если природа означает противоположение свободе, то она тем самым означает противоположение личности, противоположение духу. Свобода означает дух, личность означает дух. Основной дуализм не есть ни дуализм естественного и сверхъестественного, ни дуализм материального и психического, ни дуализм природы и цивилизации, а дуализм природы и свободы, природы и духа, природы и личности, объектности и субъектности. Природа в этом смысле есть мир объективации, т. е. отчужденности, детерминированности, безличности. Под природой я тут понимаю не животных, не растения, не минералы, не звезды, леса и моря, которые все имеют внутреннее существование и принадлежат экзистенциальному, а не объективированному плану. Вопрос об общении человека с космической жизнью находится вне этого понимания природы, как объективации. Рабство человека у природы есть рабство у этой объективации, у этой отчужденности, у этой детерминированности. Личность вторгается в этот круговорот природной детерминированной жизни, как сила, пришедшая из иного порядка, из царства свободы, из царства духа. В личности есть природные основы, связанные с космическим круговоротом. Но личное в человеке иного происхождения и качества и всегда означает разрыв с природной необходимостью. Личность есть восстание человека против рабства у природы. Эмпирически это восстание человека против рабства у природы лишь частично удается, он легко впадает опять в рабство и иногда идеализирует это рабство. Он даже видит в обществе, которое не есть природа, отображение вечной природы, видит в этой природности, в этой детерминированности идеальную основу общества. Самый дух и духовная жизнь понимаются натуралистически, как природа, и в духовную жизнь вносится природная детерминация.

Несмелов говорит, что грехопадение заключается не в чем ином, как в суеверно-магическом отношении к физическим плодам (яблоко), питание которыми должно дать знание. Эти люди подчинили себя внешней природе. Но это значит, что грехопадение есть не что иное, как отрицание свободы. Человек превратился в часть природы. Но, как не раз уже было сказано, человек по своему образу, человек как личность не есть часть природы, он несет в себе образ Бога. В человеке есть природа, но он не есть природа. Человек — микрокосм, и потому он не есть часть космоса. В природе господствуют причинные связи. Но личность есть разрыв причинных связей. Причинные связи природы превращаются в смысловые связи духа. Причинная связь может быть бессмысленной. Впрочем, и царство природное не означает сплошного и непрерывного царства необходимости и каузальности. В природе есть и прерывность, есть случай. Статистическое понимание закона ограничивает власть детерминизма над природой. Перестали гипотезировать причинность и закон. Закономерность есть лишь соотношение данной системы сил. Природа есть порядок детерминизма, но это не есть замкнутый порядок, в него могут вторгаться силы иного порядка и менять результаты закономерности. Природа есть размыкающийся порядок. Но религиозная философия часто означала узаконение сознания рабства у «природы», хотя бы природа эта понималась не как материальная. И дух и Бог могут быть поняты натуралистически и тогда поработают человека. Природный мир, «мир сей» и его массивная среда, совсем не тождествен с тем, что называют космосом и космической жизнью, наполненной существами. «Мир» есть поработанность, закованность существ, не только людей, но и животных, растений, даже минералов, звезд. Вот этот «мир» должен быть разрушен личностью, освобожден от своего поработанного и поработывающего состояния. Поработанность и поработывающее состояние мира, детерминизм природы есть порождение объективации. Все превращается в объекты, но объекты всегда означают детерминацию извне, отчужденность, выброшенность вовне, безличность. Рабство человека у природы, как, впрочем, и всякое рабство, есть рабство у объектности. Поработанная природа как объект есть природа, детерминирующая извне, деперсонализирующая, угнетающая внутреннее существование. Природа же, как субъект, есть внутреннее существование космоса, есть его экзистенциальность, а следовательно, и свобода. Субъективность прорывается в объективность, свобода в необходимости, личность в царство общего. Тогда происходит процесс освобождения. Материя всегда означает зависимость, детерминированность извне. Поэтому материя есть всегда объект. Материя как субъект не есть уже материя, есть уже внутреннее существование. Рабство человека возрастает по мере возрастания материальности. Поработанность и есть материализация. Материя давит своей массивной тяжестью, и нет в ней ничего, кроме объектности. Материальность есть объективация, овещствление существования. Освобождение же есть возвращение к внутреннему существованию, к субъектности, к личности, к свободе, к духу. Освобождение есть одухотворение, как материальность есть поработанность. Но поработанность человека вечностью, материальной необходимостью есть грубая форма поработанности, и она легче всего раскрывается. Большой интерес представляют более утонченные и менее заметные формы рабства у природы. Это и есть то, что я называю космическим прельщением, которое может принимать формы очень одухотворенные и очень далекие от детерминизма материи. Рабство у природы, как космическое прельщение, может быть духовным явлением.

Существуют элементарные формы рабства человека у природы, на которые он не дает сознательного согласия. Таково насилие природной необходимости над человеком, природной необходимости вне человека и внутри его. Это есть рабство у так называемых «законов» природы, которые открывает и конструирует человек своим научным познанием. Человек борется с насилием этой природной необходимости через познание этой необходимости, и может быть лишь к этой сфере применимо то, что свобода есть результат необходимости, сознательность и познательность необходимости. Техническая власть человека над природой с этим связана. В этой технической власти человек освобождается, частично освобождается от рабства у стихийных сил природы, но легко попадает в рабство у самой созданной им техники. Техника, машина имеет космогонический характер и означает появление как бы новой природы, во власти которой находится человек. Дух в своей борьбе создает научное знание о природе, создает технику и экстерииоризируется, объективируется, попадая в рабскую зависимость от собственной экстерииоризации и объективации. Это есть диалектика духа, диалектика экзистенциальная. Но существуют более утонченные формы космического прельщения и рабства, на которые человек дает свое согласие и которые готов пережить экстатически. С природой, основанной на детерминизме и закономерности, человек борется. Но иное отношение у него к космосу, к тому, что представляется ему мировой гармонией, к мировому целому, единству и порядку. Тут соглашается он увидеть отображение божественной гармонии и порядка, идеальную основу мира. Космическое прельщение имеет разнообразные формы. Оно может принимать формы прельщения эротико-сексуального (Розанов, Лавренс), национально-народного (мистика народничества), теллургического прельщения земли и прельщения крови, расы, родовой жизни (возврат к земле, расизм), прельщения коллективно-социального (мистика коллективизма, коммунизм). Дионисизм в разнообразных формах означает космическое прельщение. Это есть жажда слияния с материнским космическим лоном, с матерью-землей, с безликой стихией, освобождающей от боли и ограниченности личного существования, или с безликим коллективизмом, национальным и социальным, преодолевающим раздельное, индивидуальное существование. Всегда это означает экстерииоризацию сознания. У человека, задавленного условностью цивилизации, ее поработавшими нормами и законами, есть жажда периодически возвращаться к первожизни, к космической жизни, обрести не только общение, но и слияние с космической жизнью, приобщиться к ее тайне, найти в этом радость и экстаз. Романтики всегда требовали возврата к природе, освобождения от власти разума, от поработавших норм цивилизации. «Природа» романтиков никогда не была «природой» естественнонаучного познания и технического воздействия, не была «природой» необходимости и закономерности. Совсем иное значит природа у Руссо, она иное значит и у Л. Толстого. Природа божественна, благостна, она приносит излечение больному и разорванному человеку цивилизации. Этот порыв имеет вечное значение, и периодически человек будет им захвачен. Но обнаруживающееся здесь отношение к природно-космическому основано на иллюзии сознания. Человек хочет победить объективацию, вернуть экстерииоризованную, отчужденную природу, но не достигает этого реально, экзистенциально. Он ищет спасения от необходимости природы в свободе космоса. Слияние с космической

жизнью представляется свободной жизнью, свободным дыханием. Борясь с необходимостью природы, человек создал цивилизацию, воздух которой удушлив, нормы которой не дают свободы движения. В самой жажде общения с внутренней жизнью космоса есть большая правда, но эта правда относится к космосу в экзистенциальном смысле, а не к космосу объективированному, который и есть природа с ее детерминацией. Космическое прельщение обыкновенно означало жажду слияния с душой мира. Вера в существование души мира есть вера романтическая. Обосновывается же она обыкновенно на философии платонической. Но существование космоса, как мирового единства и гармонии, существование души мира есть иллюзия сознания, поработанного и раненного объективацией.

Нет иерархического единства космоса, в отношении которого личность была бы частью. Нельзя апеллировать к целому природы с жалобой на беспорядок частей. Целое находится в духе, а не в природе. Апеллировать можно только к Богу, а не к мировой душе, не к космосу как целому. Идея мировой души и космического целого не имеет экзистенциального значения. Науки о природе также не имеют дела с мировым целым, с космическим единством, они познают именно частичность природы и не благоприятны оптимистическому взгляду на космос. Современная физика одинаково отрицает и космос в античном смысле слова, и старый детерминистический материализм, что мир частичен, что нет мира как целого и единства, это вполне согласно с революцией в современной физике. Целого и единства можно искать только в духе не отчужденном от себя и не объективированном. Но тогда целое и единство приобретают другой смысл и не означают подавления «частного», множественного, личного. Также противоречит философии личности и свободы телеологическое понимание мирового процесса. Против объективной телеологии восстает не только детерминизм, причинное объяснение явлений природы, но и свобода. Объектная телеология космического процесса сталкивается со свободой человека, с личностью и творчеством и в сущности означает идеальный, спиритуализированный детерминизм. Объективированный мир совсем не целесообразен, или, вернее, его целесообразность лишь частичная, она имманентна процессам, происходящим в известных частях мира, но ее нет в столкновении и взаимодействии этих частей, ее нет в целом, ибо и целого нет. Бесконечность объективированного мира не может быть космическим целым. Случай играет огромную роль в мировой жизни, и он не означает просто незнания. Если произойдет столкновение планет и результатом его будет космическое разрушение, т. е. нарушение космического лада, то это совершенно нецелесообразно и даже не необходимо в смысле существования закона для этого столкновения. Это случайное явление. Совершенно так же, как если с человеком «случится» автомобильная катастрофа, то это будет несчастный случай, нет закона для этой катастрофы. Все происходит согласно законам механики, физики, химии, физиологии, но нет закона, в силу которого этот человек вышел в известный час из дома и в такой-то момент вошел в автомобиль на углу улицы. Например, чудо совсем не означает нарушения каких-либо законов природы, это есть явление смысла в человеческой жизни, обнаруживающееся в природной среде, подчиненной частичным законам. Это есть прорыв духовной силы в природный порядок, который в своей изолированности представляется закономерным. Нет законов целого, законов космоса. И закон всемирного тяготения совсем не есть космический закон, он частичен и относится к частичному. Бутру верно

говорит о случайных законах природы. Все, что я говорю, совсем не значит, что в природе происходит механическое сложение и сцепление элементов. Механический взгляд на природу никуда не годится, и можно считать его совершенно опровергнутым. Это такой же ложный монизм, как и допущение существования мировой души и предустановленной мировой гармонии, отражающей гармонию божественную. Натурфилософия всегда имеет монистическую тенденцию, она может быть спиритуалистической и механистической. Но допущение мировой души и космической гармонии есть натурализм. В натурализм впадают и тогда, когда утверждают идеальные начала космоса, когда учат о Софии, пронизывающей и окутывающей всю космическую жизнь. Такого рода видение космоса есть иллюзия сознания, основанная на непонимании того, что природный порядок есть продукт объективации, не воплощение духа, а отчуждение духа. Ложное гипостазирование космических начал, сил, энергий, качеств глубоко противоположно персоналистической философии и поработает человеческую личность космической иерархией. Это мы видим во многих теософических и оккультных течениях.

В объективированной природе нельзя искать души мира, внутренней жизни космоса, потому что она не есть подлинный мир, но мир в падшем состоянии, мир поработанный, отчужденный, обезличенный. Правда, мы прорываемся ко внутренней космической жизни, к природе в экзистенциальном смысле через эстетическое созерцание, которое всегда есть преображающая творческая активность, через любовь и сострадание, но это всегда означает, что мы прорываемся за пределы объективированной природы и освобождаемся от ее необходимости. То, что я называю космическим прельщением, есть экстатический выход за пределы личного существования в космическую стихию, надежда на приобщение к этой первостихии. На этом были основаны все оргиастические культуры. Но это всегда было не столько выходом из замкнутого существования личности к мировому общению, сколько снятием самой формы личности и ее растворением. Это есть поработание человека космосом, основанное на иллюзии приобщения к его внутренней бесконечной жизни. Изображение космического прельщения мы находим в гениальной, хотя незаконченной, трагедии Гельдерлина «Смерть Эмпедокла». Объективированная природа с ее детерминизмом мстила за свое кажущееся отрицание и делала человека рабом, но психологически это носило иной характер, чем обыкновенная природная детерминация. Космическая душа, душа мира, не имеющая внутреннего существования, делается силой, обволакивающей человека и поглощающей его личность. Так происходило возвращение к языческому космоцентризму, духи и демоны природы вновь поднимались из закрытой глубины природной жизни и овладевали человеком. Человека периодически охватывала та демонолатрия, от которой освободило его христианство. Языческий космоцентризм ставится на место христианского антропоцентризма. Но в космическом прельщении, как и во всяком почти прельщении человека, ставится тема, которая имеет значение и требует разрешения. Человека справедливо мучит его отчужденность от внутренней жизни природы, он не может вынести давящего механизма природы, он, в сущности, хочет возвращения космоса внутрь человека. Отпадение человека от Бога повело за собой отпадение космоса от человека. Это и есть падшество объективированного мира. Но вернуть себе космос человек не может на путях космического прельщения. От рабства у механизма природы он возвращается к рабству у пандемонизма природы.

Мы и присутствуем как бы при освобождении демонов природы, которые овладевают человеком. Слияние с космической жизнью не освобождает личность, а растворяет и уничтожает ее. Меняется форма рабства. Это имеет роковые последствия в социальной жизни, в отношениях личности и общества. Общество внедряется в космос, понимается, как организм, имеющий космическую основу. При этом личность неизбежно подчинена и поработана органическому и в конце концов космическому целому, человек становится лишь органом и отменяются все свободы человека, связанные с его духовной независимостью от общества и природы. Космизм в социальной философии носит, в сущности, реакционный характер, прежде всего духовно-реакционный. Экзальтируется идея организма и органического. Это есть иллюзорно-космическое, мистико-биологическое обоснование социальной философии. Часто подчеркивается космичность крестьянства, в противоположность не органическому характеру других классов, особенно интеллигенции и рабочих. Активное вторжение народных масс в историю может представляться явлением космического значения, и в известном смысле это верно. Но это вторжение масс связано как раз с возрастанием роли техники на счет духовной культуры и, значит, с еще большим отрывом от природы. Человек движется в порочном кругу. Прорыв из этого порочного круга есть акт духа, а не подчинение органическому космическому ритму, которого в объективированной природе по-настоящему не существует. Власти космически-органического над человеческим духом нужно противопоставлять не механически-техническое, не рационализацию, а свободу духа, начало личности, не зависящее ни от организма, ни от механизма. Это вполне аналогично тому, что объективной телеологии нужно противопоставлять не детерминизм, а свободу. Рабству человека у общества нужно противопоставлять не разум рационализма или природу, признанную благостной, а дух, свободу духа и личность в своем духовном качестве не зависящую от общества и природы. Это приводит нас к вопросу о рабстве человека у общества.

4. ОБЩЕСТВО И СВОБОДА. СОЦИАЛЬНОЕ ПРЕЛЬЩЕНИЕ И РАБСТВО ЧЕЛОВЕКА У ОБЩЕСТВА

§

Из всех форм рабства человека наибольшее значение имеет рабство человека у общества. Человек есть существо социализированное на протяжении долгих тысячелетий цивилизации. И социологическое учение о человеке хочет убедить нас, что именно эта социализация и создала человека. Человек живет как бы в социальном гипнозе. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическим притязаниям общества, потому что социальный гипноз устами социологов разных направлений убеждает его, что самую свободу он получил исключительно от общества. Общество как бы говорит человеку: ты мое создание, все, что у тебя есть лучшего, вложено мной, и потому ты принадлежишь мне и должен отдать мне всего себя. Герцен был по своему миросозерцанию общественником, но у него были острые мысли, подсказанные его сильным чувством личности. Ему принадлежат слова: «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее — продолжение человеческих жертвоприношений» *. И это святая истина. Если принять сделанное нами различие между индивидуумом и личностью, то можно

сказать, что только индивидуум есть часть общества и подчинен ему, личность же не есть часть общества, наоборот, общество есть часть личности. Из того, что человек есть микрокосм и микрокосмос, следует, что общество, как и государство, есть составная часть личности. Экстериоризация общества, объективация общественных отношений порождает человека. В первобытном обществе личность совершенно поглощена коллективом. Леви-Брюль верно говорит, что в первобытном сознании сознание индивидуума зависит от сознания группы. Но это не есть последняя истина о человеке. Общество есть особая реальность, ступень действительности. «Я» с «ты» есть иная реальность, чем «я» в «мы». Но общество не есть организм, не есть существо и личность. Реальность общества заключена в самих личностях, не в простом взаимодействии личностей, а в «мы», которое не есть абстракция и имеет конкретное существование. Реальность общества не есть особое «я», а есть «мы». Общение «я» с другими происходит в «мы». Это «мы» есть качественное содержание «я», его социальное трансцендирование. «Я» имеет общение не только с «ты», общение личности с личностью, «я» имеет общение и с «мы», т. е. с обществом. Но «я» входит в «мы» — общество, как часть в целое, как орган в организм, лишь в качестве индивидуума, в качестве природного человека. В качестве личности «я» никогда не входит в общество, как часть в целое, как орган в организм. «Мы» не есть коллективный субъект или субстанция. «Мы» имеет экзистенциальное значение, но не есть экзистенциальный центр. Экзистенциальный центр находится в «я» и в его отношении к «ты» и к «мы». Именно это отношение «я» не только к «ты», но и к «мы» есть источник экзистенциальной социальной действительности. Но объективация человеческого существования, выброшенность его вовне создает «общество», претендующее быть реальностью большей и более первичной, чем человек и чем личность. Общество есть объективация «мы», которое не имеет никакой реальности и никакого существования вне отношения к нему «я» и вне отношения «я» и «ты». «Мы» в своей экзистенциальности есть общность, общение, община (communauté), а не общество. Общество есть многоединство (С. Франк). Но это многоединство может быть «мы» в экзистенциальных отношениях «я» к «ты» и «мы». Тут скрыто рабство человека у общества. То, что есть реального в обществе, определяется тем, что личность вступает в отношения не только к личности, но и к соединению личностей в обществе. Порабощающая власть общества над человеческой личностью есть порождение иллюзии объективации. Реальное «мы», т. е. общность людей, общение в свободе, в любви и милосердии, никогда не могло поработить человека и, наоборот, есть реализация полноты жизни личности, ее трансцендирования к другому. Зиммель в своей «Социологии» * более прав, чем сторонники органической теории общества, когда он видит в обществе стихийное скрещивание воли и стремлений отдельных людей. Но у него «мы» как будто бы не обладает никакой экзистенциальной реальностью. Он прослеживает процессы обобществления человека, но непонятно, откуда берется сила обобществляющая. Рабство человека у общества находит себе выражение в органических теориях общества.

Органическое понимание общества гораздо шире, чем учение об обществе как организме в собственном смысле слова. Органическое понимание общества может быть откровенно натуралистическим и враждебным метафизике, как, например, у Спенсера, Шеффле и др. Против этих теорий XIX века в России боролся Н. Михайловский, который справедливо видел в учении об обществе как организме величайшую

опасность для индивидуума. Но органическое понимание общества может быть и спиритуалистическим, видеть в обществе и общественных коллективах воплощение духа. Это было заложено уже в немецком романтизме. Понимание общества и общественного процесса у Гегеля тоже может быть признано органическим. Из социологов Шпанн является главным представителем универсализма. Всегда и во всех формах органическое понимание общества антиперсоналистично, оно неизбежно признает примат общества над личностью и принуждено видеть в личности орган общественного организма. Это есть универсализм, порожденный объективацией, выброшенный вовне. Универсальное изъято из личности, и личность ему подчинена. Органическое понимание общества всегда иерархично. На этой почве возможен лишь иерархический персонализм, который я считаю ошибочным и противоречащим существу персонализма. Общество представляется как бы личностью более высокой иерархической ступени, чем личность человека. Но это делает человека рабом. Спиритуализированное понимание органичности общества идеализирует закономерность общественной жизни, как духовную основу общества. Закономерность приобретает как бы нормативный характер. Идея примата общества над личностью принадлежит Ж. де Местру и де Бональду, она реакционного, контрреволюционного происхождения. Это унаследовал и О. Конт, которым вдохновляется Ш. Моррас. Социологи, которые утверждают примат общества над личностью и учат о формировке личности обществом, в сущности реакционеры. Эта реакционность есть и у Маркса, хотя Маркс не считал общество организмом. Реакционно-консервативные направления всегда основывались на органическом характере исторических образований прошлого. При этом необходимость, порожденная массивностью истории, признается также добром и духовной ценностью. Критерий оценки помещается не в личности, а в находящемся над личностью общественном организме. Консерватизм основан на том, что отдельный человек не может ставить свое понимание добра выше того понимания, которое выработано опытом всех предшествующих поколений и которое представляет органическую традицию. Совершенно ошибочно было бы думать, что этому противоположен индивидуализм. Персонализм видит критерий оценки в личности, в глубине совести и полагает, что тут в большей глубине раскрывается различие между добром и злом, чем коллективной традицией, представляющейся органической. Но различающая и оценивающая совесть, которая раскрывается в глубине личности, всегда означает не изоляцию и самозамыкание личности, а ее размыкание до универсального содержания и ее свободное общение с другими личностями, не только живыми, но и умершими. Свободе принадлежит примат над традицией, но возможно свободное вживание в то, что было истинного в традиции. В жизни общества существует связь поколений, общение живых и умерших, но эта связь поколений не есть навязанная личности, над ней стоящая иерархическая органичность, а есть раскрытие социального универсализма внутри личности, ее расширенный имманентный опыт. Личность ни на одно мгновение не становится частью какого-то организма, какого-то иерархического целого. Никакой органичности, целостности, тоталитарности в обществе не существует, общество всегда частично, и утверждение за общественным образованием целостной органичности есть ложная сакрализация относительных вещей. Органическое в обществе есть иллюзия объективации. Не только тоталитарное государство есть поработаживающая ложь, но и тоталитарное общество есть поработаживающая ложь. Как природа частична, так и общество

частично. Не общество есть организм, а человек есть организм. В основании организации общества должна была бы быть положена идея целостного человека, а не целостного общества. Органический идеал общества есть порабощающая ложь. Это есть социальное прельщение, подобное прельщению космическому. Общество совсем не есть организм, общество есть кооперация. Органичность общества есть иллюзия порабощающего сознания, есть продукт экстериоризации. Общество свободных людей, не рабов должно быть создано не по образу космоса, а по образу духа, т. е. не по образу иерархизма, а по образу персонализма, не по образу детерминации, а по образу свободы, не по образу господства силы и сильного, а по образу солидарности и милосердия. Только такое общество было бы не рабьим. Источник человеческой свободы не может быть в обществе, источник человеческой свободы в духе. Все, что исходит от общества, — порабощающее, все, что исходит от духа, — освобождающее. Правильная ступенность — в примате личности над обществом, в примате общества над государством. И за этим стоит примат духа над миром. Органическое же понимание общества есть всегда примат космоса над духом, натурализация духа, сакрализация необходимости и порабощенности. Это всегда есть натурализм и космизм в общественной философии. Персоналистическая философия есть борьба против идеализации «органического».

§

Известно различие, которое Теннисес делает между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* *. *Gemeinschaft* — соединение реальное и органическое (например, семья, сословие, село, народ, религиозная община). *Gesellschaft* — соединение идеальное и механическое (например, государство). Есть близость в *Gemeinschaft* и чуждость в *Gesellschaft*. По Теннисесу, *Gemeinschaft* имеет кровно-материальные истоки. Теория Теннисеса натуралистическая. *Gemeinschaft* носит явно натуралистический характер. Но это различие очень интересно для темы органического учения об обществе. У Теннисеса все органическое имеет характер *Gemeinschaft* и обнаруживается натуралистический характер органического. Это и есть первичная социальная реальность. Он отказывает в органическом характере обществу, потому что оно есть идеальное образование, есть фабрикация. Теория Теннисеса тоньше обычных органических теорий общества. Но она все же основана на идеализации органического. В обществе есть органические образования, но само общество не организм. В обществе есть образования органические и образования механические. Но тут нет места для духовного общества, которое не есть ни органическое, ни механическое образование. Можно было бы установить три типа человеческой социальности: органические общности, механические общества, духовные общности. Духовная свобода, противостоящая детерминации, есть признак духовной общности. Родовая, кровная *Gemeinschaft*; механическое, атомистическое общество; духовная персоналистическая общность. Первые два типа принадлежат объективированному миру и находятся во власти детерминизма, хотя и по-разному, третий тип прорывается из царства детерминации в иной порядок. Так, например, церковь есть духовная общность, но она также есть родовая, органическая *Gemeinschaft* и организованное механическое общество. В этом вся сложность проблемы церкви. Только духовная общность освобождает человека. Органическая, родовая общность и механическое, организованное общество порабощают человека. Общество есть организация, а не организм. Но оно, когда нужно, принимает образ

организма. Человек сам, в актах своего объективирующего и гипостазирующего сознания, в актах сакрализации, создает свое порабощение. «Органическое» порабощает еще более, чем «механическое», «механическое», по крайней мере, не претендует быть священным. Патриархальное общество, которое было наиболее органическим, имело свои человечески хорошие черты, лучшие, чем механическое буржуазное общество, но в нем человек вел еще полурастительное существование и не пробудился от сна органического рабства. В Германии романтики, в России славянофилы очень злоупотребляли понятием «органическое», которое покрывало все, что им нравилось и что они одобряли. «Органическое» воспринималось, как «органическое», после долгих веков освящения и передачи традиций. Но в действительности оно когда-то также возникло в результате человеческой борьбы и человеческой организации, как и то, что в борьбе возникает сейчас и обвиняется в неорганичности. Можно было бы сказать, что все органическое имеет не органическое происхождение. За всем, что кажется сейчас органическим, в глубине веков стояли кровавые насилия, отрицание прошлого органического, стояли самые механические организации. Нужно освободиться от романтических иллюзий об «органическом». Революции разрушают преемственность органического процесса, но они создают потом новое органическое, которое будут противопоставлять новым революциям. Человеческие общества возникают не идиллически, они возникают в страстной, кровавой борьбе поляризованных сил. Была борьба матриархата и патриархата. Об этом были глубокие мысли у Бахофена. Ничего священного не было в происхождении человеческих обществ, и священное в их истории было лишь условной символикой. Это есть царство объективации, отчуждение духа, подчинение детерминизму. Священное же есть лишь в духе, в царстве субъективности, в царстве свободы.

Как верно говорит С. Франк, общественное явление чувственно не воспринимаемо, оно транспсихично и его длительность иная, чем людей. Люди умирают, умирают все люди, составляющие это общество, общество же продолжает существовать. Для С. Франка, как для платоника, общественное явление есть идея. Нужно признать, что материализм в социальной философии есть совершенная нелепость и он никогда не был продуман до конца. В общественном явлении нет никаких признаков явления материального. Но я бы сказал, что общественное явление есть не идея и не дух, а объективация идеи и духа. Объективность общественных явлений, превышающая человеческое существование, есть объективация, отчуждение человеческой природы, вследствие которой общественные отношения человека с человеком представляются реальностями, находящимися вне людей и над людьми. Об этом прекрасно говорит Маркс в учении о фетишизме товаров *. В обществе человек действует как социальное существо, т. е. существо, соединенное с другими существами. Но не существует общества, как органической реальности, которой принадлежал бы примат над людьми. Это общество не состоит из этих людей, оно остается, когда этих людей уже нет. Но оно существует в связующей памяти людей, а не вне людей. Общество существует не только памятью, но и подражанием. Между людьми существует связующее их общее, но это общее находится в отношениях людей, оно не находится вне людей и над людьми. И между поколениями, не живущими уже в одном отрезке времени, есть связующее нас и их общее, но это общее определяется не тем, что они принадлежат к общественному организму, составляя его части,

это есть экзистенциальная общность, преодолевающая разрыв времени, которая лишь объективируется в обществе. Реально не это общее, а общность человеческого существования. Прошлое всегда продолжает жить и действовать. И это имеет двойное значение, положительное и отрицательное. В средние века человечество считали единым мистическим телом. Это было аналогией с пониманием церкви, как мистического тела Христа. Но человечество не есть мистическое тело, как общество не есть организм. Человек есть организм, общество же его орган, а не наоборот. Представляется же наоборот, потому что человек экстериоризирует свою природу и подвергается иллюзии объективации. Ошибочно думать, что существует только общество «объективное», существует также общество «субъективное». Подлинное общение, общность людей раскрывается лишь в субъективности. Этот план субъективности совсем не есть, как обыкновенно думают, индивидуализм. Реальность общества раскрывается, как ценность, в личном существовании, которое может раздвигаться до универсальности. Побуждает к пониманию общества, как организма, его иерархическое строение. Это иерархическое строение общества замечается в каждом обществе, оно было в обществе первобытном, и оно обнаруживается в обществе коммунистическом. Но нет никакой прямой пропорциональности между иерархизмом социальным и иерархизмом духовным. И слишком часто бывает конфликт и противоположность между этими иерархиями. Социальный иерархизм много раз и во многих формах освящался, признавался священным, но реально в нем ничего священного не было, и он возникал из совсем не священной борьбы сил и интересов. Социальный иерархизм представлялся организмом лишь в силу игры в аналогию, в действительности он организовывался так же, как и общество, которое считается механическим. Органическая теория общества есть игра в биологические аналогии. Абсолютизирование наукообразных законов в применении к социальной жизни есть игра в механические аналогии. Детерминизм гипостазируют и представляют себе силой, деспотически управляющей социальной жизнью. Необходимость и закономерность пытались спиритуализировать и этим оправдать социальное зло и несправедливость. Но это не соответствует реальностям и выражает лишь рабство человека. Необходимость и закономерность социальной жизни есть лишь ее автоматизм. И автоматизм играет огромную роль в социальной жизни.

§

Идея существования вечных начал жизни имеет двоякое значение. Она имеет положительное значение, когда вечными началами признается свобода, справедливость, братство людей, высшая ценность человеческой личности, которую нельзя превращать в средство, и имеет отрицательное значение, когда такими началами признаются относительные исторические, социальные и политические формы, когда эти относительные формы абсолютизируются, когда исторические тела, представляющиеся «органическими», получают санкцию священным, например монархия или известная форма собственности. Иначе это можно выразить так, что вечными началами общественной жизни являются ценности, реализуемые в субъективном духе, а не тела, реализуемые в объективации истории. Консервативное направление органической теории общества, защищающее священный характер исторических тел, не может быть признано христианским не только потому что оно противоречит христианскому персонализму, но и потому, что оно

противоречит христианскому эсхатологизму. В объективированном историческом мире нет священного, которое могло бы перейти в вечную жизнь, нет ничего достойного ее, и этот мир должен прийти к концу и быть судим высшим судом. Органические теории общества антиэсхатологичны, в них есть ложный оптимизм, оптимизм реакционный. Память о прошлом духовна, она побеждает историческое время, но это не консервирующая, а творчески-преображающая память, она хочет принести в вечную жизнь не мертвое, в живое в прошлом, не статику, а динамику прошлого. Эта духовная память напоминает человеку, поглощенному своим историческим временем, что в прошлом были великие творческие движения духа и что они должны наследовать вечность, они напоминают также о том, что в прошлом жили конкретные существа, живые личности, с которыми во времени экзистенциальном у нас должна существовать связь не меньшая, чем с живыми. Общество всегда есть общество не только живых, но и умерших. И эта память об умерших, которой лишена обычная теория прогресса, совсем не есть память консервативно-статическая, это память творчески-динамическая. Последнее слово принадлежит не смерти, а воскресению. Но воскресение не есть восстановление прошлого в его зле и неправде, а преобразование. Мы связаны с творчески-преображенным прошлым. И оно не может быть для нас тяжестью поработавшей детерминации. Мы хотим с прошлыми и отошедшими людьми прошлого войти в иной, преобразенный порядок, в порядок экзистенциальный. Есть вечная правда в критике исторического общества у таких людей, как Л. Толстой, как Ибсен. Доктор Штокман * прав в своем восстании против общества, против тирании общественного мнения, против лжи, подражания, рабства, которым держится общество. В этом восстании всегда есть голос из иного мира. Автономия личности в отношении к окружающему миру и изолгавшемуся обществу не есть фактическое состояние, а высшее качественное достижение. Свобода духа не есть отвлеченное провозглашение прав, а есть высшее состояние, которое должен достигнуть человек. Рабы должны быть освобождены путем социального акта, но они внутри могут остаться рабами, победа над рабством есть духовный акт. Социальное и духовное освобождение должно было бы идти рука об руку. Гений никогда не вмещается в общество, он всегда его превосходит, и творческие акты его идут из другого порядка. В обществе, во всяком обществе, есть что-то поработавшее, что всегда должно быть преодолеваемо. Не только гений, всякий человек выше общества, выше государства, и чисто человеческий интерес выше интереса общественного и государственного. Порядок целого нужен не для целого, не потому, что целое есть высшая ценность, а для личностей. Эта переоценка ценностей и есть освобождающая революция, которая должна совершиться в мире. Это и есть раскрытие христианской правды об обществе. Общество держится верованиями, а не силой. Когда оно начинает держаться исключительной силой, оно кончается и умирает. Но общество держится не только истинными, но и ложными верованиями. Таковы все верования о примате общества и государства, представляющихся священными, над человеком, над личностью. Кризис этих верований означает кризис, перелом и даже катастрофу в существовании общества. В основании общества всегда лежат социальные мифы и символы, без них не могут существовать народы. Когда консервативные мифы и символы разлагаются и умирают, начинают разлагаться и умирать и общества. Происходят революции, выдвигающие новые символы и мифы, например миф о суверенитете народа, общая воля которого безгрешна (Руссо), миф

пронести как классе-мессии, освободителя человечества (Маркс), миф о государстве, миф о расе и пр. Мифы и символы приспособляются к среднему человеку. Ничтожество и глупость политических мыслей вожakov общества связана с этим приспособлением к среднему человеку. Настоящее освобождение есть освобождение от всех порабощающих символов и мифов, переход к подлинно человеческой реальности. Но что такое конкретный человек, человек реальный?

Ж. де Местр говорит, что он не знает человека вообще, он знает лишь француза, англичанина, немца, русского. Этим он хотел сказать, что конкретный человек заключает в себе национальные, партикуляристические черты, от которых нельзя отвлечься, говоря о человеке. Маркс говорил, что нет человека вообще, а есть лишь дворянин, буржуа, крестьянин, мещанин, рабочий, т. е. от конкретного человека нельзя отвлечь его социально-сословных, классовых признаков. И еще можно было бы сказать, что нет человека вообще, а есть инженер, врач, адвокат, чиновник, профессор, писатель и т. д., т. е. в конкретного человека входят признаки профессионального призвания человека. Можно пойти еще дальше и сказать, что конкретным человеком является только вот этот человек, с именем собственным, заключающий в себе максимальное количество национальных, социальных, профессиональных и других признаков. Таков один путь к конкретному, в котором собирается максимальное количество сингулярных качеств. Но есть другой путь к конкретности, на этом пути будет признан наиболее конкретным человек, представляющий наибольшее преодоление партикуляризма и наибольшее достижение универсальности. Универсальное есть не абстрактное, а конкретное. Наиболее конкретно не частичное, а универсальное. Количество партикулярных признаков может быть признаком бедности, а не богатства, т. е. признаком абстрактности. Человек, в котором исключительно преобладает то, что он француз, англичанин, немец или русский, исключительно преобладает дворянин или буржуа, профессор или чиновник, совсем не есть богатый человек и не есть конкретный человек по преимуществу. Конкретность есть целостность, и потому она не определяется количеством партикулярных признаков. Самый конкретный человек есть человек универсальный, преодолевающий исключительность, изолированность, самоутверждение признаков национальных, социальных или профессиональных. Но в универсализм конкретного человека входят и все представленные в своей исключительности партикуляристические признаки. Хорошо быть русским человеком, хорошо быть философом, но партикуляристическая исключительность в философском призвании и специальности — очень плохое свойство и мешает конкретности, целостности человека. Универсальность есть достижение полноты. Конкретный человек есть человек социальный, и нельзя отвлечь человека от его социальности. Но исключительная социальность человека делает его абстрактным существом, как и обратно, совершенное отвлечение его социальности. Рассматривать человека, как исключительно социальное существо, есть рабство человека. Объективация человеческой природы делает человека существом, состоящим из частичных свойств, национальных, социальных, профессиональных, претендующих на целостность. Но это как раз и не есть конкретный человек, конкретность есть актуализация универсальности. Конкретный человек не может быть человеком самым детерминированным, это самый свободный человек. Человек склонен возвышать себя через свою социальную группу, партию, профессию, но это как раз есть не личное, а безличное возвышение.

Человек находится в дурной рабьей зависимости от общества, и он сам создает эту зависимость, гипостазируя общество, создавая о нем мифы. Социальные влияния и внушения искажают религиозные верования, нравственные оценки, самое познание человека. Но есть реальность, лежащая глубже того, что называют обществом,— реальность общественных отношений людей, реальность ступеней общности между людьми. Познание находится в глубокой зависимости от ступеней общности людей. Это и делает необходимой социологию познания. Об этом я уже не раз писал в других книгах. Сейчас формулирую лишь необходимое для темы этой книги. Человек познает не как изолированное существо, а как существо социальное. Познание носит социальный характер и потому зависит от форм общения людей, от ступеней их общности. Логическая общеобязательность в познании носит социальный характер. Это проблема сообщаемости. Но зависимость познания от социальных отношений людей в более глубоком смысле есть зависимость от духовного состояния людей. Социальные отношения людей, воздействующие на познание, обозначают ступени их духовной разобщенности или общности. Детерминизм познания, особенно наукообразного, вводящий человека в царство необходимости и закономерности, соответствует низшей ступени духовной общности людей, их разобщенности. Общеобязательное познание устанавливает тут сообщение между людьми разобщенными, оно соответствует миру раздора. Вина тут лежит не на познании, которое есть положительная ценность, а на духовном состоянии мира и человека, на разобщенности и раздоре в самом бытии. В познании же обнаруживается соединяющий логос, но раскрывается он ступенно, в зависимости от духовного состояния и духовной общности. Объективированный логос есть логос социальный. Парадокс в том, что наиболее общеобязательный характер имеет познание в науках математических и физических. Тут познание менее зависит от духовного состояния и духовной общности людей, оно имеет одинаковые результаты для людей разных религиозных верований, разных национальностей и разных классов. Наоборот, познание в науках исторических и социальных и в науках о духе и о ценностях, т. е. в философии, носит менее общеобязательный характер именно потому, что предполагает большую духовную общность людей. Наименьшей общеобязательностью отличаются истины религиозного характера, так как предполагают максимальную духовную общность. Внутри религиозной общины эти истины представляются наиболее общеобязательными, но извне они кажутся наименее общеобязательными, наиболее «объективными», наиболее «субъективными». Все это свидетельствует о том, что автономия сферы познания относительна, что оно не может быть отделено от целостного существа человека, от его духовной жизни, т. е. от человека интегрального. Познание зависит от того, каков человек и каково отношение человека к человеку. При этом эта зависимость наиболее велика, когда речь идет о глубинном познании духа, смысла и ценности человеческого существования. Это есть разные ступени объективации. Наиболее объективированное познание математическое, оно наиболее общеобязательно, охватывающее все цивилизованное человечество, но оно дальше всего от человеческого существования, от познания смысла и ценности человеческого существования. Наименее объективированное и наименее общеобязательное познание есть познание наиболее близкое к человеческому существованию. Объективированное

и общеобязательное представляется наиболее «объективным» в смысле истинности. Наименее объективированное и наименее общеобязательное представляется принадлежащим к царству «субъективности», т. е. наименее выдерживающим испытание истинности. Это основано на ложном отождествлении объективности и истинности. В действительности критерий истинности находится в субъекте, а не в объекте. Объект есть создание субъекта. Идеалистическая теория познания часто утверждала, что объект существует для субъекта. Но это иллюзия. Объект создан объективацией, которая произведена субъектом. Но именно объект и объективация не существует для субъекта, а порабощает субъекта. Объективацией субъект себя порабощает, создает царство детерминизма. Субъект попадает во власть совершаемой им экстериоризации. На этом основано рабство человека у общества, которое представляется объективным бытием. Если неверно отождествление объективности с истинностью, то неверно и отождествление ее с реальностью. Первореальность находится именно в субъективности, а не в объективности. В объективности находится лишь отраженная, вторичная, символизированная реальность. Человек и вращается в символизированных реальностях. Порабощают человека именно символы, а не реальности. Рабство человека у общества есть прежде всего рабство у социальных символов. Самое общество есть символ, а не первореальность. Детерминизм объективированного познания тоже носит символический характер. Человек не может индивидуальным актом разрушить мир объективации, он может только достигать внутренней свободы от этого мира. Но разрушение мира объективации есть акт социальный и исторический. Это значит, что при достижении высшей духовной общности людей мир представлялся бы иным и познание его было бы иным. Целостная истина может быть познана лишь целостным духом. И эта истина не может служить организации объективированного мира. Можно было бы сказать, что эсхатологическая перспектива имеет свое гносеологическое и социологическое истолкование. Конец этого мира есть не что иное, как окончательное преодоление объективации, освобождение от власти объективности, освобождение и от власти общества, как одной из форм объективности. И этот конец может быть еще упреждаем в нашем мире, где возможно движение к концу.

5. ЦИВИЛИЗАЦИЯ И СВОБОДА. РАБСТВО ЧЕЛОВЕКА У ЦИВИЛИЗАЦИИ И ПРЕЛЬЩЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

§

Человек находится в рабстве не только у природы и общества, но и у цивилизации. Употребляю сейчас слово «цивилизация» в распространенном смысле, который связывает ее с процессом социализации человека. О ценностях культуры речь будет потом. Цивилизация создана человеком, чтобы освободиться от власти стихийных сил природы. Человек выдумал орудия, которые поставил между собой и природой, и потом бесконечно совершенствовал эти орудия. Интеллект был величайшим орудием человека, и в нем достиг человек огромной изощренности. Но это сопровождалось ослаблением инстинктов, организм человека начал деградировать, так как в борьбе орудия органические начали заменяться орудиями техническими. Человека цивилизации в разные эпохи преследовала мысль, что, отойдя от природы, он потерял свою

целостность и первоначальную силу, он стал раздробленным. Кроме того, ставил человек вопрос о цене цивилизации. Человек соединялся с человеком для борьбы за жизнь со стихийными силами природы и для организации цивилизованного общества. Но очень быстро стал угнетать человек человека для этой цели, и возникли отношения господства и рабства. Робинзон начал угнетать Пятницу. Развитие цивилизации сопровождалось угнетением и эксплуатацией огромных масс человечества, трудящегося народа. И это угнетение оправдывалось объективными ценностями цивилизации. Цивилизация, по-видимому, не могла возникнуть и не могла развиваться иначе, как путем страшного социального неравенства и угнетения, она зачата во грехе. Это вопрос очень элементарный, и не он будет сейчас меня интересовать. Против цивилизации восставали такие люди, как Ж.-Ж. Руссо, как Лев Толстой, их восстание ставит уже более глубокую проблему. Сомнение в оправданности цивилизации очень характерно для русской мысли. И это связано не только с вопросом о социальном неравенстве и эксплуатации. В цивилизации есть яд, есть неправда, и она делает человека рабом, мешает ему достигнуть целостности и полноты жизни. Цивилизация не есть последняя цель человеческого существования и верховная ее ценность. Она обещает освободить человека, и, бесспорно, она дает орудия освобождения. Но она есть также объективация человеческого существования, и потому она несет с собой порабощение. Человек делается рабом цивилизации. Она не только создавалась на рабстве и порождала рабство в отношении к себе. Проблема стоит совсем не так, что цивилизации следует противопоставлять какое-то здоровое и блаженное варварство, какого-то природного человека или доброго по природе дикаря. Это совершенно натуралистическая постановка проблемы, настолько устаревшая, что о ней не стоит и говорить. Злу и рабству цивилизации невозможно противопоставлять добро и свободу природы. Суд над цивилизацией не может совершать природа, его может совершать только дух. Человеку цивилизации со всеми его недостатками противостоит не природный человек, а духовный человек. Цивилизация находится между царством природы и царством свободы, это промежуточное царство. И вопрос не в том, чтобы идти от цивилизации к природе, а в том, чтобы идти от цивилизации к свободе. Природа, к которой хотели вернуться романтики, к которой призывал Ж.-Ж. Руссо, к которой призывал Толстой для спасения от лжи цивилизации, совсем не есть природа, как объективированное царство детерминизма и закономерности, это иная, преображенная природа, очень приближающаяся к царству свободы, это не природа «объективная», а природа «субъективная». Особенно ясно, что «природа» у Льва Толстого, которая божественна, не есть природа беспощадной борьбы за существование и взаимного истребления, преобладания сильного над слабым, механической необходимости и пр., это преображенная природа, это само Божество. Но Лев Толстой приковывал эту природу к земле и земледельцу, к физическому труду, пользуясь элементарными орудиями, т. е. придавал этому характер опрошения и возврата к примитивному состоянию. В действительности он хотел элементаризации материальной жизни, чтобы человек мог обратиться к духовной жизни, чему препятствует цивилизация. Отрицание цивилизации и ее техники никогда не бывает последовательным, всегда что-то остается и от цивилизации, и от техники, но в более упрощенных, элементарных формах. Это есть в сущности напряженность воли к освобождению от власти множественного мира, к соединению с Единым, освобождению в Едином. Это есть желание перейти

от раздробленности к целостности. За тягой к «природному», к «органическому» скрыта эта потребность освободиться от разделяющей множественности мира цивилизации и перейти к целостности и единству божественной жизни. Человек чувствует себя раздавленным этой нестерпимой множественностью, раздробленностью, условностью цивилизованного мира. Он находится во власти собственных орудий. Всякий знает, как затрудняет и порабощает человека обречение множественностью вещей в его повседневной жизни и как трудно ему освободиться от власти вещей. Этим наделяет человека усложненная цивилизация. Человек закован в нормах и условностях цивилизации. Все его существование объективировано в цивилизации, т. е. выброшено вовне, экстерииоризировано. Человек раздавлен и поработчен не только миром природы, но и миром цивилизации. Рабство у цивилизации есть другая сторона рабства у общества.

Нет ничего более банального и плоского, чем защита благ цивилизации идеологами буржуазных классов. Эти классы любят сознать себя носителями цивилизации и противопоставлять себя внутренним варварам, под которыми обыкновенно понимают рабочий класс. Боятся пролетария, потому что пролетарий означает существо, у которого отняты все блага цивилизации и все ценности культуры, от которого, по мысли Маркса, отчуждена его человеческая природа. Но кто виноват в появлении такого несчастного существа и возрастании количества таких существ? Виноваты именно те командующие классы, которые в защите своих интересов декламируют против внутреннего варвара, кричат об угрозе цивилизации. Нет ничего противнее буржуазной защиты цивилизации. Проблема много сложнее. Существует цивилизованное варварство, за которым чувствуется не «природа», а машина, механизм. Индустриальная техническая цивилизация являет собой все возрастающее цивилизованное варварство, падение качества. Но в этом цивилизованном варварстве нет никакого возврата к «природе». В человеке цивилизации периодически пробуждается зверь и дикий, но в измененной цивилизацией форме, т. е. в ухудшенной форме. Цивилизование человека есть процесс, не идущий особенно глубоко, и очень легко с человека сдираются покровы цивилизации. При этом человек продолжает пользоваться всеми орудиями цивилизации. У Карлейля были очень глубокие идеи об одежде (*Sartor Resartus* *). Это есть проблема отношения между видимостью и подлинностью. Очень сложны и запутаны отношения между примитивизмом и цивилизацией. Примитивизм продолжает существовать внутри цивилизации, но он вооружен цивилизацией и теряет свою первичность, наивность и свежесть. Свойства цивилизации технической таковы, что ею может пользоваться варвар совершенно так же, как и человек высокой культуры. С этим связана проблема активного вторжения огромных масс в историю и культуру, которая всегда была аристократической по своему принципу. Ортега употребляет выражение «восстание масс». Нарастание количества и власть большего числа меняет характер культуры, перерождает самую духовную жизнь. Это величайший предрассудок, что рост народонаселения есть всегда благо. Возможно, что как раз наоборот. Необходимо также устранить недоразумение, согласно которому «масса» отождествляется с рабочим классом или с «народом». Масса есть категория количества, и она не определяется высшими качествами и ценностями. Масса может иметь разное классовое происхождение. Есть буржуазная масса, и она самая неприятная. Мелкая буржуазия и мелкое чиновничество, пролетаризированные элементы всех классов образуют

большие массы, из которых вербуются фашистские банды. Масса определяется не столько социальными, сколько психологическими признаками. Массе противопоставляется не какой-либо класс, а личность. Главными признаками принадлежности к массе нужно считать невыраженность личности, отсутствие личной оригинальности, склонность к смешению с количественной силой данного момента, необыкновенная способность к заражению, подражательность, повторяемость. Человек с такими свойствами есть человек массы, к какому бы классу он ни принадлежал. Ле Бон верно говорит, что масса может быть более великодушна и жертвенна, чем отдельный индивидум, как и более жестока и беспощадна. Это обнаруживается в восстаниях и демонстрациях, в революциях и контрреволюциях, в религиозных движениях. Массы возбудимы, но они скорее консервативны, чем революционны. «Народ» не есть «масса», и он имеет качественное определение, связанное с его трудом, с его религиозными верованиями, с пластическими формами его существования. Вторжение масс есть вторжение огромных количеств людей, у которых не выражена личность, нет качественных определений, есть большая возбудимость, есть психологическая готовность к рабству. Это создает кризис цивилизации. Масса усваивает себе техническую цивилизацию и охотно вооружается ею, но с большим трудом усваивает духовную культуру. Народная масса в прошлом имела свою духовную культуру, основанную на религиозной вере, массы же в этот переходный период лишены всякой духовной культуры, и они доносят только мифами и символами, которые им демагогически внушены, мифами и символами национальными и социальными, расы, нации, государства, класса и пр. При этом всегда происходит идолотворение. Ценности с необыкновенной легкостью превращаются в идола. Ведь и сама цивилизация может превратиться в идола, как государство, нация, раса, пролетариат, тот или иной социальный строй. Только ли терминологическим является различие между цивилизацией и культурой?

§

Различение культуры и цивилизации стало популярным со времени Шпенглера, но оно не есть его изобретение. Терминология тут условна. Французы, например, предпочитают слово «цивилизация», понимая под этим культуру, немцы предпочитают слово «культура». Русские раньше употребляли слово «цивилизация», а с начала XX века отдали предпочтение слову «культура». Но славянофилы, К. Леонтьев, Достоевский и др. уже отлично понимали различие между культурой и цивилизацией. Ошибка Шпенглера заключалась в том, что он придал чисто хронологический смысл словам «цивилизация» и «культура» и увидел в них смену эпох. Между тем как всегда будут существовать культура и цивилизация, и в известном смысле цивилизация старше и первичнее культуры, культура образуется позже. Изобретение технических орудий, самых элементарных орудий примитивными людьми есть цивилизация, как цивилизация есть всякий социализирующий процесс. Латинское слово «цивилизация» указывает на социальный характер указываемого этим словом процесса. Цивилизацией нужно обозначать более социально-коллективный процесс, культурой же процесс более индивидуальный и идущий вглубь. Мы, например, говорим, что у этого человека есть высокая культура, но не можем сказать, что у этого человека очень высокая цивилизация. Мы говорим «духовная культура», но не говорим «духовная цивилизация». Цивилизация означает большую степень объективации и социализации, культура же более связана с личностью и духом.

Культура означает обработку материала актом духа, победы формы над материей. Она более связана с творческим актом человека. Хотя различие тут относительное, как и все установленные классификацией различия. Эпохой цивилизации по преимуществу можно назвать такую эпоху, в которой преобладающее значение получают массы и техника. Это обыкновенно говорят о нашей эпохе. Но и в эпоху цивилизации существует культура, как и в эпоху культуры существует цивилизация. Техника, охватывающая всю жизнь, действует разрушительно на культуру, обезличивает ее. Но всегда в такую эпоху есть элементы, которые восстают против победного шествия технической цивилизации. Такова роль романтиков. Существуют гениальные творцы культуры. Но культурная среда, культурная традиция, культурная атмосфера так же основана на подражательности, как и цивилизация. Очень культурный человек известного стиля обычно высказывает обо всем мнения подражательные, средние, групповые, хотя бы эта подражательность сложилась в культурной элите, в очень подобранной группе. Культурный стиль всегда включает в себе подражательность, усвоение традиции, он может быть социально оригинальным в своем появлении, но он индивидуально не оригинален. Гений никогда не мог вполне вместиться в культуру, и культура всегда стремилась превратить гения из дикого животного в животное домашнее. Социализации подлежит не только варвар, но и творческий гений. Творческий акт, в котором есть дикость и варварство, объективируется и превращается в культуру. Культура занимает среднюю зону между природой и техникой, и она часто бывает раздавлена между этими двумя силами. Но в мире объективированном никогда не бывает цельности и гармонии. Существует вечный конфликт между ценностями культуры и ценностями государства и общества. В сущности, государство и общество всегда стремились к тоталитарности, делали заказы творцам культуры и требовали от них услуг. Творцы культуры всегда с трудом защищали свою свободу, но им легче это было делать при меньшей унификации общества, в обществе более дифференцированном. Ценности низшего порядка, например государство, всегда стремились подчинить и поработить себе ценности высшего порядка, например ценности духовной жизни, познания, искусства. М. Шелер пытался установить градации ценностей: ценности благородства выше, чем ценности приятного, ценности духовные выше ценностей витальных, ценности святости выше духовных ценностей. Но совершенно несомненно, что ценности святости и ценности духовные имеют гораздо меньше силы, чем ценности приятного или ценности витальные, которые очень деспотичны. Такова структура объективированного мира. Очень важно определить соотношение между аристократическими и демократическими началами в культуре.

Культура основана на аристократическом принципе, на принципе качественного отбора. Творчество культуры во всех сферах стремится к совершенству, к достижению высшего качества. Так в познании, так в искусстве, так в выработке душевного благородства и культуре человеческих чувств. Истина, красота, правда, любовь не зависят от количества, это качества. Аристократический принцип отбора образует культурную элиту, духовную аристократию. Но культурная элита не может оставаться замкнутой в себе, изолированной, самоутверждающейся под страхом удаления от истоков жизни, иссякания творчества, вырождения и умирания. Всякий групповой аристократизм неизбежно вырождается и иссыхает. Как не может творчество культурных ценностей сразу быть распространено на бескачественную массу человечества, так же не может

не происходить процесса демократизации культуры. Истина аристократична в том смысле, что она есть достижение качества и совершенства в познании, независимо от количества, от мнения и требования человеческих количеств. Но это совсем не значит, что истина существует для избранного меньшинства, для аристократической группы, истина существует для всего человечества, и все люди призваны быть приобщенными к ней. Нет ничего противнее гордости и презрительности замкнутой элиты. Великие гении никогда не были такими. Можно даже сказать, что образование касты культурно утонченных и усложненных людей, теряющих связь с широтой и глубиной жизненного процесса, есть ложное образование. Одиночество почитающих себя принадлежащими к культурной элите есть ложное одиночество, это есть все-таки стадное одиночество, хотя бы стадо было малой группой, это не есть одиночество пророков и гениев. Гений близок к первореальности, к подлинному существованию, культурная же элита подчинена законам объективации и социализации. Это в ней вырабатывается культуropоклонство, которое есть одна из форм идолопоклонства и рабства человека. Подлинный духовный аристократизм связан с сознанием служения, а не с сознанием своей привилегированности. Подлинный аристократизм есть не что иное, как достижение духовной свободы, независимости от окружающего мира, от человеческого количества, в какой бы форме оно ни явилось, как слушание внутреннего голоса, голоса Бога и голоса совести. Аристократизм есть явление личности, не согласной на смещение, на конформизм, на рабство у бескачественного мира. Но человеческий мир полон не этого аристократизма, а аристократизма изоляции, замкнутости, гордости, презрения, высокомерного отношения к стоящим ниже, т. е. ложного аристократизма, аристократизма кастового, порожденного социальным процессом. Можно было бы установить различие между ценностями демократическими и ценностями аристократическими внутри культуры. Так, ценности религиозные и ценности социальные должны быть признаны демократическими, ценности же, связанные с философией, искусством, мистикой, культурой эмоций, должны быть признаны аристократическими. У Тарда есть интересные мысли о разговоре как форме общения. Разговор есть порождение высокой культуры. Можно различать разговор ритуальный, условный, утилитарный и разговор интеллектуальный, бесполезный, искренний. Именно второй тип разговора и есть показатель высокой культуры. Но трагедия культуры в том, что всякая высокая качественная культура не имеет перед собой перспективы бесконечного развития. Цветение культуры сменяется упадком. Образование культурной традиции означает высокую культуру, при этом являются не только творцы культуры, но и культурная среда. Слишком же затверделые и закрепленные традиции культуры означают ослабление культурного творчества. Культура всегда кончается декадансом, в этом ее рок. Объективация творчества означает охлаждение творческого огня. Эгоцентризм и изоляция культурной элиты, которая делается более потребительской, чем творческой, ведет к подмене жизни литературой. Образуется искусственная атмосфера литературы, в которой люди ведут призрачное существование. Культурные люди становятся рабами литературы, рабами последних слов в искусстве. При этом эстетические суждения бывают не личными, а элитски-групповыми.

Культура и культурные ценности создаются творческим актом человека, в этом обнаруживается гениальная природа человека. Огромные дары вложил человек в культуру. Но тут же обнаруживается и трагедия

человеческого творчества. Есть несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Творчество есть огонь, культура же есть уже охлаждение огня. Творческий акт есть взлет, победа над тяжестью объективированного мира, над детерминизмом, продукт творчества в культуре есть уже притяжение вниз, оседание. Творческий акт, творческий огонь находится в царстве субъективности, продукт же культуры находится в царстве объективности. В культуре происходит как бы все то же отчуждение, экстериоризация человеческой природы. Вот почему человек попадает в рабство у культурных продуктов и ценностей. Культура сама по себе не есть преобразование жизни и явление нового человека. Она обозначает возврат творчества человека назад, к тому объективированному миру, из которого он хотел вырваться. Но этот объективированный мир оказывается обогащенным. Впрочем, творчество великих гениев всегда было прорывом за грани объективированного, детерминированного мира, и это отразилось на продуктах их творчества. Это тема великой русской литературы XIX века, которая всегда выходила за грани литературы и искусства. Это тема всех философов экзистенциального типа, начиная с бл. Августина. Это тема и вечной распри классицизма и романтизма, которая идет в глубь веков. Классицизм и есть не что иное, как утверждение возможности достижения совершенства творческого продукта в объективированном мире, при совершенной экстериоризации этого продукта от самого творца. Классицизм не интересуется экзистенциальностью творца и не хочет видеть выражений этой экзистенциальности в творческом продукте. Поэтому классицизм требует конечности в оформлении продукта творчества, видит в конечном признак совершенства и боится бесконечности, которая раскрывается в экзистенциальной сфере и не может быть выражена в объективированной сфере, как совершенство формы. Чистого классицизма никогда не существовало, и величайшие творцы никогда не бывали чистыми классиками. Можно ли сказать, что греческая трагедия, диалоги Платона, Данте, Сервантес, Шекспир, Гёте, Лев Толстой и Достоевский, Микеланджело, Рембрандт, Бетховен принадлежат к чисто классическому типу? Конечно нет. Романтизм не верит в возможность достижения совершенства творческого продукта в объективированном мире, он устремлен к бесконечности и хочет это выразить, он погружен в мир субъективности и более дорожит самим экзистенциальным, творческим подъемом, творческим вдохновением, чем объективным продуктом. Чистого романтизма также никогда не существовало, но дух романтизма шире романтической школы в собственном смысле слова. В романтизме есть много дурного и бессильного, но вечная правда романтизма — в этой раненности неправдой объективации, в сознании несоответствия между творческим вдохновением и творческим продуктом. Необходимо яснее понять, что значит объективация творчества в ценностях культуры и в каком смысле нужно восставать против нее. Тут возможно большое недоразумение. Творческий акт есть не только движение вверх, но и движение к другому, к миру, к людям. Философ не может не выражать себя в книгах, ученый в опубликованных исследованиях, поэт в стихах, музыкант в симфониях, художник в картинах, социальный реформатор в социальных реформах. Творческий акт не может быть задушен внутри творца, не находя себе никакого выхода. Но совершенно неверно отождествлять реализацию творческого акта с объективацией. Объективированный мир есть лишь состояние мира, в котором приходится жить творцу. И всякое выражение творческого акта вовне попадает во власть этого мира. Важно

сознать трагическую ситуацию творца и порожденную им трагедию творчества. Борьба против рабства у объективированного мира, против охлаждения творческого огня в продуктах творчества заключается совсем не в том, что творец перестает выражать себя и реализовать себя в своих творениях, это было бы нелепое требование, — борьба эта заключается в максимальном прорыве замкнутого круга объективации через творческий акт, в максимальной экзистенциальности творений творца, во вторжении максимальной субъектности в объектность мира. Смысл творчества в упреждении преобразования мира, а не закреплении этого мира в объективном совершенстве. Творчество есть борьба против объектности мира, борьба против материи и необходимости. Эта борьба отражается в величайших явлениях культуры. Но культура хочет оставить человека в этом мире, она прельщает человека своими ценностями и своими достижениями имманентного совершенства. Творческий же огонь, возгоревшийся за фасадом культуры, был трансцендированием, но трансцендированием пресеченным. И вся проблема в том, как с пути объективации перейти на путь трансцендирования. Цивилизация и культура творятся человеком и поработщают человека, поработщают высшим, а не низшим.

Нелепо было бы просто отрицать культуру и особенно призывать к состоянию докультурному, как нелепо просто отрицать общество и историю, но важно понять противоречия культуры и неизбежность высшего суда над ней, как и над обществом и историей. Это не аскетическое отношение к культуре и творчеству, а отношение эсхатологическое, я бы сказал — революционно-эсхатологическое. Но еще в пределах самой культуры возможны творческие прорывы и преобразования, возможна победа музыки, величайшего из искусств, музыки и в мысли и в познании. Еще в самом обществе возможны прорывы к свободе и любви, еще в мире объективации возможно трансцендирование, еще в истории возможно вторжение метаистории, еще во времени возможны достижения мгновений вечности. Но в массовых процессах истории, в остывших и кристаллизованных традициях культуры, в формировавшихся организациях общества побеждает объективация, и человек прельщается рабством, которого не сознает и которое переживает как сладость. Человек поработчен нормами наук и искусств. Академизм был орудием этого поработчения. Это есть систематическое, организованное угашение творческого огня, требование, чтобы творческая личность была вполне подчинена социальной группе. Требование «объективности» вовсе не есть требование истины, а социализация, подчинение среднему человеку, обыденности. Человек поработчен разуму цивилизации. Но этот разум не есть божественный Логос, это разум средне-нормального, социализированного сознания, которое приспособляется к среднему духовному уровню и к низшей ступени духовной общности людей. Так подавляется целостная личность и не дается хода ее сверх-рациональным силам. Так же поработчат человека добро цивилизации, добро, превращенное в закон и социализированное, обслуживающее социальную обыденность. Человек попадает в рабство к идеальным культурным ценностям. Человек превращает в идолы науку, искусства, все качества культуры, и это делает его рабом. Сиентизм *, эстетизм, снобизм культурности — сколько форм человеческого рабства. За идеальными ценностями в свое время стояли пророки и гении, творческое вдохновение и горение. Но когда пророкам и гениям поставлены памятники и их именами названы улицы, образуется охлажденная серединная культура, которая уже не терпит нового пророчества и новой

гениальности. Всегда образуется законничество и фарисейство культуры, и всегда неизбежно восстание профетического духа. Культура — великое благо, путь человека, и нельзя позволять варварам ее отрицать. Но над культурой неизбежен высший суд, есть апокалипсис культуры. Культура, как и вся земля, должна быть преображена в новую жизнь, она не может бесконечно длиться в своей срединности, в своей законнической охлажденности. Об этом будет речь в последней главе. Есть ложь, к которой принуждает цивилизация и культура. Пулен верно говорит, что эта ложь есть систематизированный, прикровенный раздор. На поверхности же царит единство. Лжи необходимо противопоставлять правду, хотя бы эта правда казалась опасной и разрушительной. Правда всегда опасна. Ложь накапливается потому, что цели подменяются средствами. И так давно средства превратились в цель, что до целей уже добраться невозможно. Цивилизация возникла как средство, но была превращена в цель, деспотически управляющую человеком. Культура со всеми своими ценностями есть средство для духовной жизни, для духовного восхождения человека, но она превратилась в самоцель, подавляющую творческую свободу человека. Это есть неотвратимый результат объективации, которая всегда разрывает средства и цели. Актуализм цивилизации требует от человека все возрастающей активности, но этим требованием он порабощает человека, превращая его в механизм. Человек делается средством нечеловеческого актуального процесса, технического и индустриального. Результат этого актуализма совсем не для человека, человек для этого результата. Духовная реакция против этого актуализма есть требование права на созерцание. Созерцание есть передышка, обретение мгновения, в котором человек выходит из порабощенности потоком времени. В старой культуре бескорыстное созерцание играло огромную роль. Но исключительная культура созерцания может быть пассивностью человека, отрицанием активной роли в мире. Поэтому необходимо соединение созерцания и активности. Самое же главное, что человек и в отношении к культуре и в отношении к технике должен быть господином, а не рабом. Когда же провозглашается принцип силы и сила ставится выше правды и выше ценности, то это означает конец и смерть цивилизации. И тогда нужно ждать новых могущественных верований, захватывающих человека, и нового духовного подъема, который победит грубую силу.

6. РАБСТВО ЧЕЛОВЕКА У САМОГО СЕБЯ И ПРЕЛЬЩЕНИЕ ИНДИВИДУАЛИЗМА

§

Последней истиной о рабстве человека является то, что человек есть раб у самого себя. Он попадает в рабство у объектного мира, но это есть рабство у собственных экстернизаций. Человек находится в рабстве у разного рода идолов, но это идолы, им созданные. Человек всегда является рабом того, что находится как бы вне его, что отчуждено от него, но источник рабства внутренний. Борьба свободы и рабства разыгрывается во внешнем, объективированном, экстернизированном мире. Но с экзистенциальной точки зрения это есть внутренняя духовная борьба. Это следует уже из того, что человек есть микрокосм. В универсальном, заключенном в личности, происходит борьба свободы и рабства, и борьба эта проецируется в объективном мире. Рабство человека заключается не только в том, что внешняя сила порабощает его, но еще

глубже, в том, что он соглашается быть рабом, что он по-рабски принимает действие порабащивающей его силы. Рабство характеризуется как социальное положение людей в объективном мире. Так, например, в тоталитарном государстве все люди рабы. Но это не есть последняя истина феноменологии рабства. Было уже сказано, что рабство есть прежде всего структура сознания и известного рода объективная структура сознания. «Сознание» определяет «бытие», и лишь во вторичном процессе «сознание» попадает в рабство к «бытию». Рабье общество есть порождение внутреннего рабства человека. Человек живет во власти иллюзии, которая так сильна, что представляется нормальным сознанием. Иллюзия эта выражается в обычном сознании, что человек находится в рабстве у внешней силы, в то время как он находится в рабстве у самого себя. Иллюзия сознания иная, чем та, которую разоблачили Маркс и Фрейд. Человек рабски определяет свое отношение к «не-я» прежде всего потому, что определяет рабски свое отношение к «я». Отсюда совсем не вытекает той рабьей социальной философии, согласно которой человек должен терпеть внешнее социальное рабство и лишь внутренне освобождать себя. Это есть совершенно ложное понимание отношения между «внутренним» и «внешним». Внутреннее освобождение непременно требует и внешнего освобождения, разрушения рабьей зависимости от социальной тирании. Свободный не может терпеть социального рабства, но он в духе остается свободным и в том случае, если не в силах победить внешнего, социального рабства. Это есть борьба, которая может быть очень трудной и длительной. Свобода предполагает преодолеваемое сопротивление.

Эгоцентризм есть первородный грех человека, нарушение истинного отношения между «я» и его другим, Богом, миром с людьми, между личностью и универсумом. Эгоцентризм есть иллюзорный, извращенный универсализм. Он дает ложную перспективу на мир и на всякую реальность в мире, есть потеря способности истинного восприятия реальностей. Эгоцентризм находится во власти объективации, которую хочет превратить в орудие самоутверждения, и это самое зависимое существо, находящееся в вечном рабстве. Тут скрыта величайшая тайна человеческого существования. Человек — раб окружающего внешнего мира, потому что он раб самого себя, своего эгоцентризма. Человек рабски подчиняется внешнему рабству, исходящему от объекта, именно потому, что он эгоцентрически самоутверждается. Эгоцентрики обыкновенно бывают конформистами. Тот, кто раб самого себя, теряет самого себя. Рабству противоположна личность, но эгоцентризм есть разложение личности. Рабство человека у самого себя есть не только рабство у своей низшей, животной природы. Это грубая форма эгоцентризма. Человек бывает рабом и своей возвышенной природы, и это гораздо важнее и беспокойнее. Человек бывает рабом своего рафинированного «я», очень отошедшего от «я» животного, он бывает рабом своих высших идей, высших чувств, своих талантов. Человек может совсем не замечать, не сознавать, что он и высшие ценности превращает в орудие эгоцентрического самоутверждения. Фанатизм есть именно такого рода эгоцентрическое самоутверждение. В книгах о духовной жизни рассказывается, что смирение может превратиться в величайшую гордость. Нет ничего более безвыходного, чем гордость смиренных. Тип фарисея есть тип человека, у которого преданность закону добра и чистоты, возвышенной идее превратилась в эгоцентрическое самоутверждение и самодовольство. Даже святость может превратиться в форму эгоцентризма и самоутверждения и сделаться лжесвятостью.

Возвышенный идеальный эгоцентризм есть всегда идолотворение и ложное отношение к идеям, подменяющее отношение к живому Богу. Все формы эгоцентризма, от самых низменных до самых возвышенных, всегда означают рабство человека, рабство человека у самого себя, а через это и рабство и окружающего мира. Эгоцентрик есть существо поработенное и поработашающее. Существует поработашающая диалектика идей в человеческом существовании, это есть диалектика экзистенциальная, а не логическая. Нет ничего страшнее человека, одержимого ложными идеями и самоутверждающегося на почве этих идей, это тиран и самого себя и других людей. Эта тирания идей может стать основой государственного и социального строя. Религиозные, национальные, социальные идеи могут играть такую роль поработителей, одинаково идеи реакционные и революционные. Станным образом идеи поступают на службу эгоцентрических инстинктов, и эгоцентрические инстинкты отдаются на службу попирающих человека идей. И всегда торжествует рабство внутреннее и внешнее. Эгоцентрик всегда попадает во власть объективации. Эгоцентрик, рассматривающий мир как свое средство, всегда выбрасывается во внешний мир и зависит от него. Но чаще всего рабство человека у самого себя принимает форму прельщения индивидуализма.

§

Индивидуализм есть явление сложное, которое нельзя просто оценивать. Индивидуализм может иметь и положительное и отрицательное значение. Часто индивидуализмом называют персонализм, вследствие терминологической неточности. Человека называют индивидуалистом по характеру или потому, что он независим, самобытен, свободен в своих суждениях, не смешивается с окружающей средой и возвышается над ней, или потому, что он изолирован в себе, неспособен к общению, презирает людей, эгоцентричен. Но в строгом смысле слова индивидуализм происходит от слова «индивидуум», а не «личность». Утверждение верховной ценности личности, защита ее свободы и права реализовать жизненные возможности, стремление ее к полноте не есть индивидуализм. О различии между индивидуумом и личностью было достаточно сказано. У Ибсена в «Пер Гюнте» раскрывается гениальная экзистенциальная диалектика индивидуализма. Ибсен ставит проблему, что значит быть самим собой, быть верным самому себе? Пер Гюнт хотел быть самим собой, быть оригинальным индивидуумом, и он совершенно потерял и загубил свою личность. Он именно был рабом самого себя. Эстетизирующий индивидуализм культурной элиты, который раскрывается в современном романе, есть разложение личности, распадение целостной личности на разорванные состояния и рабство человека у этих своих разорванных состояний. Личность и есть внутренняя целостность и единство, овладение самим собой, победа над рабством. Разложение личности есть распадение на отдельные самоутверждающиеся интеллектуальные, эмоциональные, чувственные элементы. Разлагается сердечный центр человека. Только духовное начало поддерживает единство душевной жизни и созидает личность. Человек попадает в самые разнообразные формы рабства, когда он может противопоставлять поработашающей силе лишь разорванные элементы, а не целостную личность. Внутренний источник рабства человека связан с автономией разорванных частей человека, с утратой внутреннего центра. Разорванный на части человек легко поддается аффекту страха, а страх и есть то, что более всего держит человека в рабстве. Страх побеждается целостной,

централизованной личностью, напряженным переживанием достоинства личности, его не могут победить интеллектуальные, эмоциональные, чувственные элементы человека. Личность есть целое, противостоящий же ей объективированный мир частичен. Но сознавать себя, как целое, противящееся со всех сторон объективированному миру, может только целостная личность, образ высшего бытия. Рабство человека у самого себя, делающее его рабом «не-я», всегда означает разорванность и раздробленность. Всякая одержимость, низкой ли страстью или высокой идеей, означает утерю духовного центра человека. Ложна старая атомистическая теория душевной жизни, которая выводит единство душевного процесса из особого рода психической химии. Единство душевного процесса относительно и легко опрокидывается. Синтезирует и приводит к единству душевный процесс активное духовное начало. Это и есть выработка личности. Центральное значение имеет не идея души, а идея целостного человека, объемлющего духовное, душевное и телесное начало. Напряженный витальный процесс может разрушить личность. Воля к могуществу опасна не только для тех, на кого она направлена, но и для самого субъекта этой воли, она действует разрушительно и порабощает человека, допустившего себя до этого одержания волей к могуществу. У Ницше истина создается витальным процессом, волей к могуществу. Но это есть самая антиперсоналистическая точка зрения. Воля к могуществу не дает возможности узнать истину. Истина никаких услуг не оказывает стремящимся к могуществу, т. е. к порабощению. В воле к могуществу действуют центробежные силы в человеке, обнаруживается неспособность владеть собой и противиться власти объектного мира. Рабство у самого себя и рабство у объективного мира есть одно и то же рабство. Стремление к господству, к могуществу, к успеху, к славе, к наслаждению жизнью всегда есть рабство, рабье отношение к себе и рабье отношение к миру, ставшему предметом вожделения, похоти. Похоть власти есть рабий инстинкт.

Одна из человеческих иллюзий есть уверенность, что индивидуализм есть противоположение индивидуального человека и его свободы окружающему миру, всегда стремящемуся его насиловать. В действительности индивидуализм есть объективация и связан с экстерииоризацией человеческого существования. Это очень прикрито и не сразу видно. Индивидуум есть часть общества, часть рода, часть мира. Индивидуализм есть изоляция части от целого или восстание части против целого. Но быть частью какого-либо целого, хотя бы восстав против этого целого, — значит уже быть экстерииоризированным. Лишь в мире объективации, т. е. в мире отчужденности, безличности и детерминизма, существует то отношение части и целого, которое обнаруживается в индивидуализме. Индивидуалист изолируется и самоутверждается в отношении к универсуму, он воспринимает универсум исключительно как насилие над ним. В известном смысле индивидуализм есть обратная сторона коллективизма. Утонченный индивидуализм нового времени, которое, впрочем, стало очень старым, индивидуализм, идущий от Петрарки и Ренессанса, был бегством от мира и общества к самому себе, к собственной душе, в лирику, поэзию, музыку. Душевная жизнь человека очень обогатилась, но подготавливались и процессы диссоциации личности. Совершенно другое значит персонализм. Личность включает в себя универсум, но это включение универсума происходит не в плане объектности, а в плане субъектности, т. е. экзистенциальности. Личность сознает себя вкорененной в царство свободы, т. е. в царство духа, и оттуда черпает свои силы для борьбы и активности. Это и значит быть

личностью, быть свободным. Индивидуалист же, в сущности, вкоренен в объективированном мире, социальном и природном, и при этой вкорененности хочет себя изолировать и противопоставить себя тому миру, к которому принадлежит. Индивидуалист есть, в сущности, человек социализированный, но переживающий эту социализированность как насилие, страдающий от нее, изолирующий себя и бессильно восстающий. Это есть парадокс индивидуализма. Например, ложный индивидуализм обнаруживается в либеральном социальном строе. В этом строе, который фактически был строем капиталистическим, индивидуум был раздавлен игрой экономических сил и интересов, он раздавлен сам и раздавливал других. Персонализм имеет тенденцию коммюнитарную, хочет установить братские отношения между людьми. Индивидуализм же в социальной жизни устанавливает волчьи отношения между людьми. Замечательно, что великие творческие люди в сущности никогда не были индивидуалистами. Они бывали одинокими и непризнанными, бывали в остром конфликте с окружающей средой, с установленными коллективными мнениями и суждениями. Но они всегда сознавали свою призванность к служению, они имели универсальную миссию. Нет ничего более ложного, чем сознание своего дара, своего гения, как привилегии и как оправдания индивидуалистической изоляции. Есть два разных типа одиночества — одиночество творческой личности, переживающей конфликт внутреннего универсализма с объективированным универсализмом, и одиночество индивидуалиста, противопоставляющего этому объективированному универсализму, к которому он, в сущности, принадлежит, свою опустошенность и бессилие. Есть одиночество внутренней полноты и одиночество внутренней пустоты. Есть одиночество героизма и одиночество поражения, одиночество как сила и одиночество как бессилие. Одиночество, находящее себе лишь пассивное эстетическое утешение, принадлежит обыкновенно ко второму типу. Лев Толстой чувствовал себя очень одиноком, одиноком даже среди своих последователей, но он принадлежал к первому типу. К первому типу принадлежит всякое профетическое одиночество. Поразительно, что одиночество и отчужденность, свойственные индивидуалисту, обыкновенно приводят к подчинению ложным общностям. Индивидуалист очень легко делается конформистом и подчиняется чужому миру, которому ничего не может противопоставить. Примеры этому даны в революциях и контрреволюциях, в тоталитарных государствах. Индивидуалист — раб самого себя, он прельщен рабством у собственного «я», и потому он не может противостоять рабству, идущему от «не-я». Личность же есть освобождение и от рабства «я» и от рабства «не-я». Человек всегда есть раб «не-я» через «я», через состояние, в котором «я» находится. Порабощающая сила объективного мира может сделать личность мучеником, но не может сделать конформистом. Конформизм, который есть форма рабства, всегда пользуется теми или иными соблазнами и инстинктами человека, теми или иными порабощениями у собственного «я».

Юнг устанавливает два психологических типа — интервертированный, обращенный внутрь, и экстервертированный, обращенный вовне. Это различие относительно и условно, как и все классификации. В действительности в одном и том же человеке может быть и интервертированность и экстервертированность. Но меня интересует сейчас другой вопрос. В какой мере интервертированность может означать эгоцентризм, а экстервертированность — отчуждение и экстериоризацию? Извращенная, т. е. утерявшая личность, интервертированность есть эгоцентризм, а извращенная экстервертированность есть отчуждение и экстериориза-

ция. Но интервертированность сама по себе может означать углубление в самого себя, в раскрывающийся в глубине духовный мир, как экстервертированность может означать творческую активность, направленную на мир и людей. Экстервертированность может означать также выбрасывание человеческого существования вовне и значит объективацию. Эта объективация создается известной направленностью субъекта. Замечательно, что рабство человека одинаково может быть результатом того, что человек исключительно поглощен своим «я» и сосредоточен на своих состояниях, не замечая мира и людей, и тем, что человек выброшен исключительно вовне, в объективность мира и теряет сознание своего «я». И то и другое есть результат разрыва между субъективным и объективным. «Объективное» или целиком поглощает и порабощает человеческую субъективность, или вызывает отталкивание и отвращение, изолируя и замыкая в себе человеческую субъективность. Но такое отчуждение, экстериоризация объекта в отношении к субъекту и есть то, что я называю объективацией. Поглощенный исключительно своим «я», субъект есть раб, как раб субъект, целиком выброшенный в объект. И в том и в другом случае личность разлагается или она еще не формировалась. На первичных стадиях цивилизации преобладает выброшенность субъекта в объект, в социальную группу, в среду, в клан, на вершинах цивилизации преобладает поглощенность субъекта своим «я». Но на вершинах цивилизации происходит и возврат к первобытной орде. Свободная личность есть редкий цветок мировой жизни. Огромное большинство людей не состоит из личностей, личность у этого большинства или еще в потенции, или уже разлагается. Индивидуализм совсем не значит, что личность подымается, или означает это лишь вследствие неточного употребления слов. Индивидуализм есть натуралистическая философия, персонализм же есть философия духа. Освобождение человека от рабства у мира, от порабощенности его внеположными силами есть освобождение от рабства у самого себя, у порабощающих сил его «я», т. е. от эгоцентризма. Человек разом должен быть духовно интервертированным, интериоризированным и экстервертированным, в творческой активности выходящим к миру и людям.

Глава III

1

а) Прельщение царства. Двойной образ государства

Величайший соблазн человеческой истории есть соблазн царства, и в нем скрыта самая большая порабощающая сила. Соблазн царства принимает самые разнообразные формы в истории, он трансформируется и вводит людей в заблуждение. Этот соблазн великого царства не оставляет человека на протяжении всей его истории: империи древнего Востока, Римская империя, папская теократия, священная византийская империя, московское царство — третий Рим, петровская империя, коммунистическое царство, третье германское царство. Вся тревожная и запутанная проблема царства связана с тем, что человек призван к царствованию. И человек ищет своего царства, одержим мечтой о царстве. Он ищет своего царства, отдает свои силы на его создание, но царство это делает его рабом. Это не всегда замечает человек, и сладкое рабство не кажется ему рабством. В искание царства человек вкладывает свою

жажду универсальности. Свое вожделенное царство он отождествляет с мировым единством, с окончательным объединением человечества. Соблазн царства есть один из соблазнов, отвергнутых Христом в пустыне. Дьявол показал Христу с высокой горы «все царства мира и славу их» * и предложил поклониться им. Вероятно, среди этих царств духовному взору Христа предстали и все те царства мира, которые будут именовать себя христианскими, все трансформации царства до конца времен. Христос отверг этот соблазн и отверг навеки и для всех царств мира. Христиане не последовали за Христом и поклонились царствам, кощунственно смешивая и соединяя царство Христово с царством мира. Христос призывал искать прежде всего царства Божьего и правды Его. Христиане же искали все, что приложится, они испугались, пришли в ужас, что искание царства Божьего окажется разрушительным для царства мира. В этом они исправили дело Христа, как говорит Великий Инквизитор у Достоевского. В «Легенде о Великом Инквизиторе» раскрывается гениальная экзистенциальная диалектика вековечного соблазна царством, это есть самое сильное обоснование христианского анархизма, хотя сам Достоевский не был свободен от соблазна царства (православной теократии). Воздайте кесарево Кесарю, а божье Богу — это обыкновенно истолковывается в смысле примирения царства кесаря и царства Божия, в смысле снятия конфликта. Но жизнь Христа была именно этим доведенным до величайшего напряжения конфликтом. «Царство Кесаря» в сущности никогда не соглашалось признать «Царство Божие» автономной областью и всегда требовало от «царства Божия» услуг, всегда стремилось превратить его в свое орудие. Царство Кесаря терпело христианство, когда оно к нему приспособлялось и его обслуживало. При такой покорности оно давало ему всякого рода привилегии. То жуткое явление жизни, которое сейчас именуется тоталитарным государством, совсем не есть временное и случайное явление известной эпохи, это есть выявление истинной природы государства, царства. Тоталитарное государство само хочет быть церковью, организовывать души людей, господствовать над душами, над совестью и мыслью и не оставляет места для свободы духа, для сферы «царства Божия». Но государство по своей природе претендует на всеобщее, всеохватывающее значение, оно ни с кем и ни с чем не хочет делить суверенитета. Нужно делать различие между царством, империей и государством. Государство еще имеет партикуляристический характер, оно еще сознает свои границы, и элементы и функции государства есть во всяком человеческом общежитии. Но в государстве заложена воля к могуществу, в нем есть уже империалистический яд. Экспансия государства влечет его к империи, которая носит уже не партикуляристический, а универсальный характер. Это есть фатальная диалектика государства. Англия есть маленькое государство, но Британская империя есть мировое царство. Священное византийское и русское царство претендовали на универсальное значение. Первый, второй и третий Рим — универсальные царства. В сущности император, сознающий священность своей миссии и своего титула, есть император вселенной. Если государство стремится стать империей, то империя стремится быть вселенской империей. Эту свою вселенскость империя-царство сознавало не потому, что оно было распространено по поверхности всей земли, а потому, что оно было обосновано на истинной, вселенской вере. Коммунистическое царство, которое есть одно из проявлений империализма, имеет эти же свойства, что и священное царство византийское или московское. Государство всегда стремилось быть тоталитарным. Все теократические государства были

тоталитарными, все империи были тоталитарными. Республика у Платона была тоталитарным государством. Это государство было абсолютным и отрицало всякую независимость и свободу человеческой личности. Оно было разом и прообразом средневековой теократии, и прообразом современного тоталитарного государства и государства коммунистического. Мы тут имеем дело с мировым принципом, с явлением мирового значения. Из Евангелия следует, что царствует всегда «князь мира сего», что он становится во главе государств и империй. Но «князь мира сего» не есть нейтральное лицо, помещенное в нейтральную зону между царством Божиим и царством дьявола, это есть лицо в высшей степени агрессивное и наступательное, всегда посягающее на свободу духа и на сферу царства Божия. «Князь мира сего» находится на крайних пределах объективации, экстериоризации и отчуждения человеческой природы. Конфликт царства Божия и царства Кесаря есть на философском языке конфликт субъекта и объекта, свободы и необходимости, духа и объективированной природы. Это все та же проблема рабства человека.

Произошел радикальный разрыв между моралью личной, особенно моралью евангельской, христианской, и моралью государственной, моралью царства, моральной практики «князя мира сего». То, что почиталось безнравственным для личности, почиталось вполне нравственным для государства. Государство всегда пользовалось дурными средствами, шпионажем, ложью, насилием, убийством, различия тут бывали лишь в степени. Эти средства, бесспорно очень дурные, оправдывались всегда хорошей и высокой целью. Но, не говоря уже о качестве этой цели, нужно сказать, что эта якобы хорошая и высокая цель никогда не осуществлялась. Жизнь человечества была наполнена именно средствами, очень дурными, о цели же в пути забывали, да и, по правде сказать, цель не может ничего оправдать, она совершенно отвлеченна и есть продукт разрыва. Никто не мог никогда толком объяснить и оправдать, почему несомненные пороки и грехи для личности — гордость, самомнение, эгоизм, корыстолюбие, ненависть, кровожадность и насильничество, ложь и коварство — оказываются добродетелями и доблестью для государства и наций. Это есть самая большая ложь мировой истории. Никто никогда не оправдал метафизически и религиозно мораль государства, мораль коллективов, свойственное этой морали «все дозволено». Когда это пытались делать христианские мыслители, то эта ложь свидетельствовала о их бессовестности и рабстве. Слышен был лишь голос рабьей морали. Оставалось непонятным, почему происходит приближение к царству Божию, почему выигрывает царство Божье от организованной лжи, от организованного шпионажа, от казней, от разбойничьих войн, захвата чужих земель и насилия над народами, от возрастания национального эгоизма и национальной ненависти, от чудовищного социального неравенства и от власти денег. Если полезно каяться и смиряться отдельным людям, то еще полезнее было бы вступить на путь покаяния и смирения коллективам, государствам, нациям, церквям. Это было бы и более широким и глубоким покаянием, и смирением людей, составляющих эти коллективы. Гордыня личная менее страшна, чем гордыня национальная, государственная, классовая, конфессионально-церковная. Самоутверждение групповое самое безвыходное. Явные преимущества имеют те, которые ни о каком царстве Божьем, ни о какой правде Божьей не думают и поклоняются лишь земной силе. Христианское сознание не допускает, чтобы человек стремился к могуществу, к славе, к преобладанию над другими, к гордому

величию. Но все это дозволено, оправдано и даже рекомендовано, когда переносится на государства и нации. Если государство и нация есть личность и к личности этой применяется иная, не человеческая мораль, то человек не личность, человек — раб. Нет ничего отвратительнее перенесения пантеистической тенденции на государства, общества и нации и признания на этой почве их примата над человеком. Нужно сказать, что политика всегда основана на лжи. И потому нравственный директив, не христианский только, но и человеческий, должен означать требование доведения политики и ее фиктивной власти над человеческой жизнью до крайнего минимума. Политика всегда есть выражение рабства человека. Поразительно, что никогда политика не бывала выражением не только благородства или доброты, но и ума. Так называемые великие государственные и политические деятели ничего умного не говорили, это обыкновенно были общие мысли, банальности, приспособленные к среднему человеку. Ничего особенно умного не говорил и Наполеон. От французской революции получил он идеи мировой демократии, соединенных штатов Европы, сам же присоединил к этому демоническую волю к могуществу и пожирающий империализм, который его и погубил. Только гипноз заставляет думать, что Наполеон говорил глубокомысленные вещи. Лев Толстой хорошо знал цену великим историческим деятелям, он понимал ничтожество исторического величия. Большинство этих великих деятелей, государственных умов, к тому же отличались преступностью, лицемерием, коварством и наглостью. Их потому только и считали государственными умами. На страшном суде они будут последними. Исключение нужно делать для социальных реформаторов, которые освобождали человека от рабства. Моральный и религиозный вопрос, который ставится перед личной совестью, можно формулировать очень просто и элементарно: допустимо ли для спасения и процветания государства казнить одного невинного? В Евангелии словами Каиафы был поставлен этот вопрос: «Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели, чтобы весь народ погиб» *. Известно, чья судьба решалась этими словами: государство всегда повторяет слова Каиафы, это есть исповедание государственной веры, государственные люди всегда отвечали, что для спасения и усиления государства можно и должно казнить невинного. И каждый раз тут поднимался голос за распятие Христа. Демоническая печать, лежащая на государстве, связана с тем, что государство всегда подает голос за казнь Христа, в этом его рок. В дрейфусовском деле ставился тот же вопрос. Вопрос шел о том, можно ли осудить невинного, если это окажется выгодным для французского государства и для армии. Большую честь французам делает то, что они из этого вопроса сделали вопрос чести, вопрос нравственной совести нации. Это есть вопрос установки иерархии ценностей. Не только существование государства не есть высшая ценность, но и существование мира, этого объективированного мира, совсем не есть высшая ценность. Смерть одного человека, последнего из людей, есть более важное и более трагическое бытие, чем смерть государств и империй. Бог вряд ли и замечает смерть величайших царств мира, но очень замечает смерть отдельного человека. Все та же проблема, поставленная у Софокла в столкновении Антигоны и Креона. Это есть столкновение личной, человеческой морали, отстаивающей право хоронить своего брата, и безличной, бесчеловечной морали государства, отрицающей это право. Личная мораль всегда была права по сравнению с моралью государственной, она была моралью человеческой и экзистенциальной в противоположность морали нечеловеческой

и объективированной. Ницше, которого сейчас хотят сделать обоснователем фашистской и национал-социалистской морали, т. е. морали Каиафы, Креона и пр., сказал, что государство есть самое холодное из чудовищ и что человек начинается там, где кончается государство. Предстоит в мире радикальная, революционная, персоналистическая переоценка ценностей, и тогда только возможны будут глубокие социальные изменения.

§

Бесспорно, государство имеет самую большую власть над человеческой жизнью и оно всегда имеет тенденцию переходить установленные для него пределы. Это достаточно показывает, что государство представляет какую-то реальность. Государство не личность, не есть существо, не есть организм, не есть сущность (*essentia*), оно не имеет своего существования, существование всегда находится в людях, в людях находятся экзистенциальные центры. Между тем как гипноз власти непобедим. Государство есть, конечно, проекция, экстериоризация, объективация состояний самих людей. Власть государства оказывается неизбежной при известном состоянии людей, при известном характере их существования. Это есть состояние падшести. Между тем как люди вносят в строительство государства свои творческие инстинкты. Люди не только нуждаются в государстве и не могут обойтись без его услуг, но они прельщены, пленены государством, связывают с ним мечту о царстве. И в этом главное зло, источник рабства человека. Государство имеет функциональное значение в общественной жизни людей. В разные периоды роль государства бывает разная. Государство двойится, имеет двойной образ. Оно может и освобождать человека, и поработать его. И поработавшая роль государства всегда была связана с ложным отношением к нему, с внутренним рабством человека, соглашающегося на гипноз и внушение, с ложной мечтой о царстве. Источник гипноза государства не рациональный, а иррациональный. Власть всегда носит иррациональный характер и опирается на иррациональные верования и иррациональную эмоциональную жизнь. Государство в своем осуществлении воли к могуществу всегда нуждалось в мифах, оно не могло существовать без иррациональных символов. И самое рациональное демократическое государство опирается на миф. Таков, например, миф Ж.-Ж. Руссо о безгрешности *volonté générale*¹. Великая опасность заключается не в самой идее государства, исполняющего необходимые функции, а в идее *суверенитета* государства, суверенитета теократии, монархии, аристократии, демократии, коммунизма. Идея суверенитета во всех формах есть рабство человека. Самое искание суверенитета есть великая ложь, есть рабье искание, есть мечта рабов. Идея суверенитета есть иллюзия, порожденная объективированным миром, который есть мир рабства. Никакого суверенитета нет, суверенитет никому не принадлежит, и необходимо освободиться от этой рабьей мысли. Суверенитет есть гипноз. Суверенитет всегда почитается священным, между тем как ничего священного в объективированном мире нет, есть лишь жлесвятыни и идолы. Дух никогда не воплощается в государствах и в исторических телах. Дух воплощается в человеческом теле, в человеческом общении, в человеческом творчестве, в лице и личности, а не в государстве, не в массивных телах истории. В объективированном мире есть лишь необходимые функции, не более того. И это есть мысль освобождающая.

¹ общей воли (*фр.*).

Народу также не принадлежит суверенитет, как и монарху. В основах власти и господства лежит тотемистическая идея монархии. Монарх был тотемом. Это совершенно явственно в Древнем Египте. После этого всегда искали религиозной санкции власти. И в XX веке нисколько не освободились от этого. Суверенный народ, суверенный класс, суверенная раса — и все это новые трансформированные формы тотема. Führer¹ — диктатор тот же тотем. На заре истории, как это показал Фразер, маг и целитель превратился в царя. Но современный вождь-диктатор снова превращается в мага и скоро, вероятно, будет налагать руки для исцеления болезней. Царь почитался божественного происхождения в древнем мире, например в Спарте. Но в XX веке диктатор, цезарь тоже считается божественного происхождения, эманацией божества-народа, божества-государства или божества-социального коллектива. Повсюду мы одинаково встречаемся с мистикой суверенитета, мистикой народа, коллектива, партии. Это есть вечное явление человеческого рабства. Явление диктатуры и тирании означает, что старый принцип власти, обладавший авторитетом, разложился и пал. Образуется новая символика священной власти. Диктатура и тирания обыкновенно бывают обратной стороной внутренней анархии, отсутствия единства верований. При этом новая власть, повсюду прикрепляющая свои символы, обыкновенно обнаруживает большую волю к могуществу и к господству, чем старая власть, опиравшаяся на вековые традиции. Это свойство *parvenu*. Отдельные мыслители пытались отрицать идею суверенитета, но бессильно. Суверенитет отрицали Бенжамен Констан, Ройе-Колар, Гизо. Они утверждали, что суверенитет принадлежит не воле (монарха или народа), а разуму. Но они оставались в кругу либеральных идей, не имеющих динамической силы, и были связаны с буржуазными привилегиями. Суверенитет отрицали также анархисты, хотя недостаточно последовательно, так как большинство из них были коллективистами.

§

Анархизм есть один из полюсов мысли об отношении личности и государства, общества и государства. Оценка анархизма должна быть двойственной, потому что в нем есть две разные стороны, есть безусловная правда анархизма в отношении суверенности государства и всякой абсолютизации государства, есть обличение неправды деспотической централизации. В анархизме есть религиозная правда. Но анархизм материалистический, а он часто таким бывал, в сущности нелеп. Совершенно непонятно, на чем обосновывается та свобода, которую человек должен противопоставлять деспотической власти общества и государства. Да и большая часть анархических учений противопоставляет не свободу человеческой личности власти общества и государства, а свободу народной стихии власти государства, оставляя народный коллектив безраздельным господином. Таков, например, коммунистический анархизм Бакунина. При этом господство безгосударственного коммунистического общества может быть еще более тоталитарным, чем господство государства, встречающего границы своей власти. Анархизм одинаково может быть свирепым, вооруженным бомбами, и кротким, идиллическим, верующим в доброту человеческой природы. Более глубоким нужно признать анархизм Макса Штирнера, с другой стороны, — анархизм Льва Толстого. Анархизм упирается в проблему метафизического и религиозного порядка. Религиозная правда анархизма заключается в том,

¹ Вождь (нем.).

что власть над человеком связана с грехом и злом, что совершенное состояние есть состояние безвластия, т. е. анархии. Царство Божье есть безвластие и свобода, на него не переносятся никакие категории властвования, царство Божие есть анархия. Это есть истина апофатической теологии. Религиозная правда анархизма есть правда апофатики. Государство, власть связаны с злом и грехом, они не переносимы ни на какое совершенное состояние. Освобождение человека от рабства есть достижение безвластия. Есть высшая правда в том, что человек есть существо самоуправляющееся, он сам должен управлять собой, а не им управлять. Отблеск этой истины есть в демократии, в этом положительная, вечная сторона демократии, фактически всегда искаженная. Самоуправление человека всегда означает, что достигнуто соглашение между внутренней и внешней свободой. Власть же над человеком есть зло и даже источник всякого зла. Только Лев Толстой довел идею анархизма до религиозной глубины. Эта глубина есть в его учении о непротивлении злу насилием, которое плохо понимают. Лев Толстой, в сущности, обвиняет христиан в том, что они устраивают свои дела на всякий случай так, чтобы они шли хорошо, даже если нет Бога, и потому прибегают к власти и насилию. Он же предлагает рискнуть всем во имя веры в Бога и божественную природу. Лев Толстой верил, что если люди перестанут вершить насилие, прибегать к власти, то произойдет историческое чудо, то сам Бог вмешается в человеческую жизнь и божественная природа вступит в свои права. Человеческое сопротивление и насилие мешают действию божественной природы. Это во всяком случае глубокая постановка проблемы, более глубокая, чем у анархистов-материалистов, которые всегда призывают к насилию и вводят власть и принуждение с другого конца. Ошибка Толстого заключалась в том, что он так мало интересовался жертвой насилия и принуждения, как будто не считал нужным ее защищать. С этим связана и невозможность окончательно устранить государство в условиях нашего существования, при наличии злой, насильнической воли людей. Тут мы сталкиваемся с отрицательной стороной анархизма, с его ложной мечтательностью. Государство должно защищать свободу и право, в этом его оправдание. Но всякая абсолютизация государства есть великое зло. Государственная власть не обладает никаким суверенитетом. Государство должно быть ограничено и введено в должные пределы. Невозможно допустить той окончательной объективации человеческого существования, которой требует государство, одержимое волей к могуществу. Тоталитарное государство есть царство сатаны. Государство не смеет касаться духа и духовной жизни. Между тем как оно всегда имеет тенденцию требовать от мысли, от творчества, от духовной жизни приспособления к себе (теократия, абсолютная монархия, тайная диктатура денег в лжедемократии, якобинство, коммунизм, фашизм). Идея тоталитарного государства совсем не новая, это лишь выявление более последовательное и крайнее вечной тенденции государства, вечной воли к могуществу, вечного порабощения человека. Анархизм прав, когда он восстает против идеализации и экзальтации государства, против учений, которые видят во власти идеальное достоинство должного (С. Франк). Власть слишком часто творила зло и служила злу. И люди власти слишком часто бывали подбором худших, а не лучших. Св. Людовик — явление редкое в истории, редки и люди власти, отдавшие свою силу социальным реформам во имя человека, а не возрастанию самой власти, могущества государства и нации. Величием государства слишком часто прикрывали корыстные интересы людей и социальных классов. Нет той

низости, которая не оправдывалась бы интересами государства. Во имя величия государства и престижа власти истязали людей и народ. Менее всего уважало государство права человека, хотя единственная его задача заключается в охране этих прав. Представителями интересов и единства государства считались обыкновенно привилегированные, господствующие классы. Правда анархизма против неправды государства заключается в том, что государство не должно ставить себе «великих» целей и жертвовать человеком и народом во имя этих якобы великих целей. Великие царства, великие империи ничто по сравнению с человеком. Государство существует для человека, а не человек для государства. Это есть частичный случай той истины, что суббота для человека. Власть, правительство есть лишь слуга, лишь защитник и гарант прав человека, не более того. И выносимы лишь те государства, которые имели бы символику ценности человека, а не величия государства. Но власть государства сохраняет свое относительное функциональное значение. Анархическая утопия идиллического безгосударственного жития есть ложь и соблазн.

Анархическая утопия покоится на наивной монистической философии и совсем не хочет знать трагического конфликта личности с миром и обществом. Она совсем не означает освобождения человека, потому что основана не на примате человеческой личности, а на примате безгосударственного общества, социального коллектива. Поразительно, что анархические учения никогда не были персоналистическими. Анархическая утопия в конце концов есть одна из форм мечты о царстве. Мечта о царстве может быть мечтой о царстве безгосударственном. Но в этом безгосударственном царстве человеческая личность может насилуваться и порабощаться. Отказ от мечты о царстве, порабощающей личность, есть отказ и от анархической утопии, как и от всякой земной утопии, в которой всегда есть порабощение человека. Освобождение от рабства есть прежде всего освобождение от всякой воли к могуществу, от всякой власти как права. Право власти не принадлежит никому, никто не имеет права властвовать — ни отдельный человек, ни подобранная группа людей, ни весь народ. Есть не право, а тяжелая обязанность власти как ограниченная функция защиты человека. В некоторых отношениях функция государства должна быть даже расширена, например в жизни экономической. Нельзя допустить, чтобы были голодные, угнетенные нуждой, безработные, нельзя допустить эксплуатацию человека. Чтобы всего этого не было, — должно было бы быть главной целью государства. Государство есть прежде всего гарантийное, посредническое и контрольное учреждение. И забота государства о хозяйстве основана не на праве государства в хозяйственной жизни, а на примате индивидуального экономического права, на гарантии этого индивидуального права. Это есть эмансипация индивидуального человека, человеческой личности через уничтожение экономических привилегий. Государство должно гарантировать порядок автономий. Государство оказывается нуждой, необходимостью для людей, но это как раз указывает на то, что оно принадлежит в иерархии ценностей к ценностям низшего порядка. Есть вопрос в этой установке градации ценностей. Все нужное, неотложно необходимое в человеческом существовании принадлежит к низшим ценностям. Такова ценность хозяйства. Нужно перестать твердить людям с детства, что государство, а не человеческая личность есть высшая ценность и что мужество, величие, слава государства есть самая высокая и самая достойная цель. Человеческие души отравлены этими рабскими внушениями. В действительности государство в своих

истинных функциях должно напоминать кооператив. Человек не должен был бы привязываться к какой-либо форме государства. Любовь к свободе, с которой связано все достоинство человека, не есть либерализм, демократия или анархизм, а нечто несоизмеримо более глубокое, связанное с метафизикой человеческого существования. Государство определяется иногда как организация хаоса и создание иерархизованного общественного космоса. Верно, что государство не допускает окончательного хаотического распада человеческих обществ. Но под принудительной организацией государства все-таки шевелится хаос, который им прикрывается. И под государством деспотическим наиболее шевелится хаос. Страх всегда есть хаос, обнаружение внутреннего хаоса, темной бездны. Идея демократии, по Монтескье, заключается в том, чтобы основать государство на добродетели. Но хаос шевелится и под демократиями, а потому является и страхом, хотя меньший, чем в других политических формах. Наиболее искажается политическая жизнь страхом врага, страха зла. Государство всегда было занято борьбой против врага, внутреннего и внешнего. Государственная власть искажена страхом, но она не только внушает страх, но и испытывает страх. Нет ничего страшнее и опаснее человека, одержимого страхом, и особенно нет ничего страшнее одержимой страхом государственной власти. Именно одержимый страхом совершает величайшие насилия и жестокости. Тиран был всегда одержим страхом. Демоническое начало в государстве связано не только с волей к могуществу, но и со страхом. Свобода есть победа над страхом. Свободные сами не страшатся и не внушают страха. Величие мысли Льва Толстого и заключается в желании освободить человеческое общество от страха. Революции бывают одержимы страхом и потому совершают насилия. Террор есть страх не только тех, на кого он направлен, но и самих практикующих террор. Террор заложен в государстве и революции. Террор есть порождение объективации человеческого существования, выброшенности вовне, есть социально организованный хаос, т. е. распад, отчужденность, несвобода.

Власть и народ находятся в состоянии обоюдной зависимости и рабства. Вождизм, столь глубоко противоположный принципу личности, есть также форма обоюдного рабства. Вождь в такой же степени раб, как и народ, выдвинувший вождя. Но, быть может, самое отвратительное в государстве, болезнь, порожденная из самого принципа государственной власти, есть бюрократизм. Бюрократия, без которой не может обойтись никакое государство, имеет фатальную тенденцию к развитию, расширению, увеличению своей власти, к рассмотрению себя не как слуги народа, а как господина, требующего повиновения. Бюрократия порождается процессом государственной централизации. Только децентрализация может предотвратить опасность развития бюрократии. Бюрократизм разъедает и социалистические партии. Мы увидим, что самая тяжелая и отрицательная сторона социалистического государства есть присущая ему тенденция к усилению и расширению бюрократии. Единственное реализованное в мире коммунистическое государство оказалось самым бюрократическим государством мира. Бюрократизм есть самая крайняя форма деперсонализации. Это есть царство, не знающее личности, знающее лишь номер, безличную единицу. Это есть в такой же степени фиктивное бумажное царство, как и царство денег в капиталистическом мире. Только в мире объективации, т. е. отчуждения, детерминизма, безличности, царствуют бюрократия и деньги, шпионаж и ложь. Это неотвратимое свойство мира, утерявшего свободу, соединенность в любви и милосердии. Но эти свойства в большей или

меньшей степени присущи государству. И всякое царство, утверждавшее себя священным идеалом, носившее на себе священные знаки, фатально приобрело все те же свойства бюрократизма, лжи, шпионажа, кровавого насилия. Идеологи государства, плененные идеалом царства, любят употреблять выражение «это государственный ум», «это государственно мыслящий человек». В большинстве случаев это выражение не значит ничего. Реально же это значит, что человек, признанный государственным умом, лишен чувства человечности, рассматривает человека лишь как орудие для могущества государства и не останавливается ни перед какими насилиями и убийствами. Таковы были все «государственные умы». Это рабы и идолопоклонники. Идолы, которым они были верны, требовали кровавых человеческих жертвоприношений. Нет ничего более морально отвратительного и вместе с тем модного и банального, чем квалификация сентименталистами тех, которые против жестокостей и насилий, совершаемых властью, против торжества грубой силы. Это есть игра на самых низменных человеческих эмоциях. Евангелие должно быть признано книгой сентиментальной, сентиментальной должна быть признана всякая этика, основанная на достоинстве человеческого лица и на жалости к человеческим страданиям. В действительности сентиментализм есть лжечувствительность и сентиментальные люди могут быть очень жестоки. Сентиментальны Робеспьер, Дзержинский, Гитлер. Жестокость может быть обратной стороной сентиментальности. То, что нужно проповедовать, так это более суровую, я бы даже сказал — более сухую этику человечности и жалости. Нужна героическая любовь к свободе, утверждающая достоинство каждого человеческого существа и каждого существа вообще, исполненная жалости и сострадания, но чуждая ложной сентиментальности. Те, от кого исходит обвинение в сентиментализме, обыкновенно бывают идолопоклонниками, одержимыми и рабами. Необходимо беспощадное обличение этих звероподобных антисентименталистов и беспощадная борьба против них. Это садисты, люди извращенные, на них должны быть надеты смирительные рубахи. И нужно прежде всего обличать философскую лживость этих противопоставлений жестокости и насилия сентиментализму. Всякий жестокий и насилующий человек есть человек слабый, бессильный и больной. Сильный человек есть человек дарящий, помогающий, освобождающий, любящий. Всякий поработитель есть человек поработенный, человек *ressentiment* в той или иной форме. Обоснование государственного величия и могущества на садических инстинктах есть просто крайняя форма утери свободы, личности и образа человеческого в объективированном мире. Это есть крайняя форма падшести. Государство пыталось христианизировать и гуманизировать. Это никогда не удавалось вполне, так как нельзя было к государству применить христианские и гуманитарные добродетели. Но частично удавалось. В XIX веке происходили некоторые процессы гуманизации государства, по крайней мере в сознании, были провозглашены некоторые гуманные принципы. Но кончилось резкой дехристианизацией и дегуманизацией государства. Провозглашается культ грубой силы и насилия как основы величия государства, обнажается демониакальное начало в государстве. Права человека попираются все больше и больше. И чем более государство стремится быть великим царством, чем более побеждает империалистическая воля, тем более государство становится бесчеловечным, тем более отрицаются права человека, тем более торжествует демониакальная одержимость. Всякое царство противоположно царству Божию. И те, кто ищут царства, перестают искать царства Божия. Царство, великое, могущественное

царство, не может не поработить человека. И потому нужно жечь концы всех царств. Метафизическая основа антиэтатизма определяется приматом свободы над бытием, личности над обществом.

в) Прельщение войны и рабство человека у войны

§

Государство в своей воле к могуществу и в своей экспансии создает войны. Война есть фатум государства. И история обществ-государств наполнена войнами. История человечества есть в значительной степени история войн, и она приходит к тотальной войне. В сущности стиль государства есть стиль военный, а не штатский. Власть государства всегда окружена символами войны, войсками, знаменами и орденами, военной музыкой. Монархи всегда были военными, ходили в военной форме, появлялись окруженные своей гвардией. Президенты демократических республик ходят в жалком штатском виде, это огромное преимущество, но за ними также стоят войска, за ними ходят адъютанты в военной форме. Символика власти всегда военная, власть всегда готова прибегнуть к силе для поддержания своего престижа. Если власть не ведет войны с внешними врагами, то она всегда готовится к этой войне и она всегда наготове для войны с врагом внутренним. Государство тратит чудовищные средства на вооружения, и это истощает его финансы и тяжелым бременем ложится на народ. Закон жизни национальных государств: человек человеку волк. В организованных цивилизованных государствах люди более всего тратят сил на подготовку коллективного убийства и более всего несут жертв для этой нечеловеческой цели. Ошибочно было бы сказать, что война существует для людей, нет, люди существуют для войны. Человеческое общество находится в порочном круге войны и ищет из него выхода. Война есть коллективный гипноз, и она возможна лишь благодаря коллективному гипнозу. Под властью этого гипноза находятся и те, которые ненавидят войну и настроены пацифически. Они также не могут вырваться из порочного круга. Суверенитет государства, национализм, капитализм, создающий предметы военной промышленности, неотвратимо ведут к войнам. Вопрос о войне есть прежде всего вопрос установки ценностей. Когда могущество государства и нации объявляется бóльшей ценностью, чем человек, то в принципе война уже объявлена, все для нее уже подготовлено духовно и материально, и она в любой момент может возникнуть. Ошибочно ставить вопрос о войне отвлеченно, отделяя ее от социального строя и духовного состояния общества. При известном духовном состоянии общества, т. е. при господстве известной иерархии ценностей, и при известном социальном строе война неизбежна и отвлеченный пацифизм не может иметь никакой силы. Капиталистический строй всегда будет порождать войны, за пацифически настроенными правительствами всегда будут стоять торговцы пушками и удушливыми газами и всегда будут готовить войну. Война возможна лишь в известной психической атмосфере, и эта психическая атмосфера создается разнообразными способами, иногда незаметными. Даже атмосфера страха войны может оказаться благоприятной для войны. Страх никогда до добра не доводит. Атмосфера войны, как самой войны, так и ее подготовки, есть атмосфера коллективная, коллективного подсознательного, в которой парализована личность, личное сознание и личная совесть. Война и все с ней связанное есть не только самая крайняя, самая предельная форма насилия,

но и самая крайняя, самая предельная форма антиперсонализма, отрицания личности. Соглашаясь на войну, человек перестает быть личностью и перестает других считать личностями. Войско есть некоторый иерархический организм, в котором каждый чувствует себя частью, приобщается к целому и занимает определенное место. Это ввергает человеческую личность в совсем особую атмосферу, в которой рабство и насилие переживаются органически и могут быть даже сладкими. Это есть особый соблазн, особое прельщение рабства у войны, которая возвышается над человеческой стихией. Война и войско не могут не рассматривать человеческой личности как средства, как подчиненной части нечеловеческого целого. Государства хотят роста народонаселения и поощряют деторождение исключительно с точки зрения пушечного мяса, для усиления армии. Это есть цинизм государства, который представляется возвышенным и патристическим. Ложная установка ценностей, порабошающая человека, неотвратимо ведет к извращению нравственного чувства. Заставить воевать человеческие массы можно, лишь парализуя их сознание, путем системы гипноза, опаивания, психологического и физического, и путем террора, который всегда вводят во время войны. Военный стиль общества всегда означает насилие и поработение человека, психическое и физическое. А военный стиль общества преобладал в прошлом, и к нему возвращается современное общество, которое уже ничего, кроме насилия, не признает. Спенсер думал, что военный тип общества будет заменен промышленным, который уже не будет благоприятен для войны. Но он не понимал, что промышленный, т. е. капиталистический, тип общества будет создавать новый тип империалистических войн, еще более ужасный, чем прежние. Из этого порочного круга мир не вышел, круг еще более замыкается. Мир никогда не был столь деперсонализирован. Современная война и приготовления к ней не оставляют уже никакого места для личного начала.

Романтизм войны, которому легко поддается и современная молодежь, есть самый отвратительный романтизм, так как он связан с убийством, и притом не имеющий никаких оснований. Современная война есть страшная проза, а не поэзия, и в ней преобладает беспросветная обыденность. Если войны прежних веков связаны были с личной храбростью, то это совершенно неприменимо к современным тоталитарным войнам. Так же как в современном государстве обнажается культ грубой силы и демониакальная воля к могуществу, так и в современной войне обнажается демониакальная мировая бойня, в грандиозных размерах истребляющая человечество и цивилизацию. Прежние войны были локализованы и ограничены. Современная война тоталитарна и абсолютна, как тоталитарными и абсолютными хотят быть современные государства. Смешно говорить о военных доблестях в современных химических войнах, истребляющих мирное население. Скоро даже войско не будет иметь никакого значения. Война совершенно механизирована и индустриализирована, она находится в соответствии с характером современной цивилизации. При этом техника войны такова, что вряд ли даже могут быть победители, все окажутся побежденными и уничтоженными. В руки людей, одержимых волей к могуществу, соблазненных ложными ценностями, попадают страшные орудия, по сравнению с которыми прежние орудия были детскими игрушками. И судьба человечества делается целиком зависящей от духовного переворота, от морального состояния людей. Банда разбойников всегда делает резкое различие между отношением к своему кругу и находящимся вне его, к этим кругам применяется разная мораль. В этом государства, ведущие войны, очень походят на

банды разбойников. Но с той разницей, что у разбойников есть свои понятия о чести, свои понятия о справедливости, свои нравы, чего у государства, одержимого волей к власти, нет. Современные романтики войны любят говорить о трагическом принятии войны. Война стала слишком низким явлением, слишком абсолютным злом, чтобы породить трагические конфликты. Не думаю, чтобы верно было говорить о справедливых и несправедливых войнах. Это — применение моральной оценки к явлению, которое находится вне какой-либо морали. В прошлом войны бывали наименьшим злом, они иногда защищали справедливость. Сейчас война не может быть наименьшим злом, сейчас обнажается ее сатаническая природа. Понятие «священной» войны и в прошлом было кощунственным. Если и вообще ничего «священного» в объективированной истории никогда не было, а была лишь ложная сакрализация, то наделение качествами «священного» того, что есть предельное выражение мирового зла, есть сатанический соблазн. Государства никогда не были реально «священными», и тем менее войны могли быть «священными». Но все это усугубляется, когда речь идет о современности, о современных войнах, более напоминающих космическую катастрофу. Военные понятия о чести всегда были нехристианскими, противными Евангелию, но современные войны стоят безмерно ниже этих понятий о чести. Они напоминают не дуэль, а убийство из-за угла. Тоталитарные государства не могут иметь никаких понятий о чести, не могут их иметь и тоталитарные войны. Понятие о чести связано с личностью, его нет при совершенной деперсонализации. Когда все рассматриваются как рабы или как простой материал, тогда не может быть речи о чести. Мы присутствуем при переходе к новым военным обществам, но как все обнажено по сравнению со старыми военными обществами! Сейчас врагов добивают, им не воздают воинских почестей. С эпохи Ренессанса люди начали думать, что мысль, знание, наука и литература, печатание книг имеют огромное, главенствующее значение. С нашей эпохи начинается обратное движение. Опять думают, что главное — действовать мечом, да еще каким отвратительным «мечом», что первые люди — военные, что война и убийства — главные средства. Но действующие мечом не ограничены уже никакими высшими началами, как было все-таки в средние века. Ступшевуется самое различие между состоянием мира и войны. Состояние мира есть тоже состояние войны, и войны ведутся без всякого объявления войны. Современная война есть слишком низкое состояние для того, чтобы война была объявлена, люди находятся на слишком низком моральном уровне. Продолжается соблазн военным героизмом и могуществом, но это лишь пропаганда, всегда лживая, никакой подлинный героизм более невозможен, ибо героизм предполагает существование личности. Современное государство и современная война никакой личности не признают. У Ницше была идея чистого героизма, который не ведет ни к какой цели, не имеет продолжения ни в этой жизни, ни в жизни иной. Чистый героизм есть экстаз мгновения героического акта, выход из времени. Это соблазн таких людей, как, например, Мальро. Этот тип героизма противоположен тому возношению мысли, которое существовало в века нового времени. В конце концов такого рода героический опыт связан с войной (все равно, войной между нациями или классами) и к войне применяется. Сама же война носит характер, не оставляющий места для героизма и в нем не нуждающийся. Такого рода героизм скорей найдет место в современных технических изобретениях, связанных с победой над стихийными силами природы. Воинственные инстинкты человека не

могут быть искоренены и вытеснены, они могут быть лишь переключены в другую область и сублимированы. Когда сатаническая техника войны, техника мирового истребления, сделает войну окончательно невозможной (вероятно, это будет после того, как значительная часть человечества будет истреблена), тогда воинственные инстинкты человека в благородном смысле слова должны будут искать себе иного выхода. Храбрость была первой добродетелью в человеческом обществе. Она останется добродетелью, но направление ее будет иное. Да и явление храбрости сложное. Человек, отличающийся военной храбростью, может проявлять самую постыдную гражданскую и моральную трусость. И именно тоталитарные государства, которые стремятся к могуществу и требуют военной храбрости, не допускают моральной и гражданской храбрости и воспитывают трусов-рабов.

§

Деление мира на два лагеря, которое есть главный метод концентрации сил коммунизма и фашизма, есть деление военное и приспособленное для войны. Но это деление есть величайшая ложь. Это есть манихейство, приспособленное для утилитарных целей борьбы и войны. Это концентрированное деление наполняет людей ненавистью, готовит психологическую атмосферу войны. Человечество не делится на царство Ормузда и Аримана *. В каждом человеке есть два царства — света и тьмы, правды и лжи, свободы и рабства. Реальное деление мира и человечества гораздо сложнее. Враг национальный, враг социальный, враг религиозный не есть сосредоточение мирового зла, не есть злодей, и он не есть и не может быть только врагом, предметом «священной» ненависти, он человек со всеми человеческими свойствами национальной, социальной или религиозной группировки людей. Нужно перестать считать «свое» непременно хорошим, а «чужое» непременно дурным. Только Евангелие пронозгласило, что нужно любить врагов, выйти из порочного круга ненависти и мести. И это означает переворот в мире, поворот к иному миру, радикальное отрицание законов природного мира и царствующего в нем натурального порядка. Между порядком Божиим и порядком мира существует глубокий конфликт, и тут невозможно взаимное приспособление, тут возможны только измены. Различие между абсолютным и относительным есть порождение отвлеченной мысли. Истина, открывшаяся в Евангелии, не абсолютна, а конкретна и находится в царстве субъективности, а не в царстве объективности, она раскрывает свободу царства Божия. Заповедь «не убий», как голос Божий, остается в силе не только для отдельных людей, но и для человеческих обществ. Но для того чтобы человеческие общества соблюдали эту заповедь, они должны свернуть с пути объективации человеческого существования, т. е. с пути рабства человека, и вступить на путь субъективации человеческого существования, т. е. на путь освобождения. С этим связан радикальный переворот в установке ценностей, персоналистическая переоценка ценностей. Создание образа «врага», играющего такую роль в мировой истории, есть обезчеловечивающая, обезличивающая объективация. Применение евангельской морали к человеческим обществам есть персонализм, постановка в центре человеческой личности, признание ее верховной ценностью. «Враг» есть объективация существования, в которой исчезает образ человека. Поэтому нет ничего более чудовищного, чем благословение войны христианинскими церквями, чем самое словосочетание «христололюбивое воинство». Человек должен быть воином, он призван к воинствованию. Но это

ничего общего не имеет с корпорацией военных, которая есть крайняя форма порабощенности и порабощения человека. Эту точку зрения необходимо резко отличать от буржуазного пацифизма, который не только бессилён победить войну, но и может означать более низкое состояние, чем война. Буржуазный пацифизм может означать просто любовь к спокойной и обеспеченной жизни, боязнь катастроф и даже трусость. Есть мир, который подлее войны, не всякой ценой допустимо покупать мир. Подлинная борьба против войны есть также война, подлинная воинственность, мужество и согласие на жертвы. Воинственность не означает непременно войны против врагов-людей, против инаковерующих, против людей другого социального класса. Нужно, например, воевать против классового общества, против существования классов, основанных на несправедливой собственности и деньгах, а не против людей, составляющих классы, не против людей, превращённых исключительно во врагов. Христос принес мир, но он принес также меч. Разделение необходимо, но не ненависть. И вот что поразительно. Многие христиане с ужасом отвергают революцию, потому что она предполагает убийство и пролитие крови. Но они принимают и благословляют войну, которая больше проливает крови и больше убивает, чем революция. И это связано с тем, что по-иному определяются ценности. Ценность государства и национальности считают настолько высокой и даже высочайшей, что из-за нее стоит убивать и проливать кровь, ценности же социальной справедливости и освобождения не признаются ценностями, для которых стоит убивать и проливать кровь. Но такое отношение к ценностям совершенно непереносимо для христианской совести. Свобода и справедливость более высокие ценности, чем могущество государства и национальности. Главное же, что убийство и пролитие крови дурны и греховны, какова бы ни была цель. Революция может быть гораздо меньшим злом, чем война. Но только очищенное и освобожденное от исторического рабства христианство может поставить вопрос о войне и революции.

Лев Толстой описывает, как Николай Ростов увидел врага-француза и какое он пережил от этого потрясение. А Николай Ростов был человеком, созданным для войны, у него была рабья военная психология. Воевать можно только с объектом, с субъектом нельзя воевать. Если вы увидите во враге субъекта, конкретное живое существо, человеческую личность, война делается невозможной. Война означает, что люди превращены в объектов. В воюющих армиях нет субъектов, нет личностей. В защиту войны иногда говорят, что в ней нет ненависти, идущей от личности к личности. Но может быть ненависть, переходящая в жажду убийства, и она не направлена на другого человека, на личность. Тот, кого хотят убить из ненависти, является ли субъектом? Думаю, что нет, человекоубийственная ненависть превращает другого человека в объект, предмет ненависти перестает быть субъектом, личностью. Если бы ненавидящий и жаждущий убить мог увидеть в своем враге экзистенциальный субъект, мог бы приобщиться к тайне личности другого, то ненависть прошла бы и убийство стало бы невозможным. Ненависть и убийство существуют лишь в мире, где люди стали объектами, где человеческое существование объективировано. Существует вечный конфликт «войны» и «мира», жизни «исторической» и жизни «частной», жизни «объективированной» и жизни, остающейся в «субъективности». Проблема войны в мировой жизни есть не только проблема объявленной и разразившейся войны, это в большей степени есть проблема приготовления войны. Человеческие общества могут погибнуть

от милитаристической психологии, от бесконечного возрастания вооружений, от воли к войне и от страха войны. Это в сущности есть атмосфера возрастающего безумия. В точном смысле слова войны может и не наступить, но жизнь человеческая делается невыносимой, люди не могут свободно дышать. Не только война, но и приготовление к войне означает доведение до минимума свободы человека. Мобилизация означает ограничение самодвижения. Война в сущности определяется структурой сознания. Победа над возможностью войны предполагает изменение структуры сознания. Меняется направленность сознания. Это есть духовная победа над рабством человека, над рабским сознанием. Но рабье сознание еще господствует в мире, и война является одним из его выражений, наиболее страшным. Сатаническая природа войны не подлежит сомнению. Кровь, пролитая на войне, не проходит даром, она отравляет, от нее мутится сознание. Война по своей природе иррациональна, она опирается на иррациональные инстинкты, но она предполагает рационализацию. Подготовка войны в высшей степени рациональна и предполагает рациональное вооружение государств. Это есть противоречие войны. Человеческим массам прививаются самые иррациональные душевные состояния. Война предполагает пробуждение эротических состояний, природа ее эротическая, а не этическая. В эросе в данном случае ввожу и антиэрос, который имеет ту же природу. Ненависть есть феномен эротический. И человеческая масса, доведенная до самого иррационального состояния, до безумия рационального вооружения, подвергается рациональной дисциплине, технизируется. Это есть демоническое сочетание крайнего иррационализма с крайним рационализмом. Люди живут в поработавшей власти мифа о войне, мифа, вызывающего дурные эротические состояния. В рационализированной и технизированной цивилизации мифы продолжают играть огромную роль. Они рождаются из коллективного подсознательного. Но мифы эти очень рационально использованы. Миф о красивой, героической войне, о воинствующем эросе, возвышающемся над прозаической и обыденной жизнью, есть проявление человеческого рабства. Этот миф связан с другими мифами — об избранной расе, о величии царства и т. п. Все эти мифы противоположны истине персонализма, всегда враждебны очеловечению жизни, все восстают против духа Евангелия, все узаконяют рабство человека.

с) Прельщение и рабство национализма. Народ и нация

§

Прельщение и рабство национализма есть более глубокая форма рабства, чем рабство эгатическое. Из всех «сверхличных» ценностей легче всего человек соглашается подчинить себе ценности национального, он легче всего чувствует себя частью национального целого. Это очень глубоко вкоренено в эмоциональной жизни человека, более глубоко, чем его отношение к государству. Но национализм, написанный на знаменах всех правых партий, представляет собой уже явление сложное. Мы увидим, что самая идея нации и национальности есть продукт рационализаций. Вл. Соловьев, который в 80-е годы прошлого века вел борьбу против русского зоологического национализма, делает различие между эгоизмом и личностью. Он настаивает, что эгоизм национальный (= национализму) столь же предосудителен с христианской точки зрения, как и эгоизм личный. Обыкновенно думают, что эгоизм национальный есть нравственный долг личности и означает не эгоизм личности,

а ее жертвенность и героизм. Это есть очень замечательный результат объективации. Когда самое дурное для человека переносится на коллективные реальности, признанные идеальными и сверхличными, то оно становится хорошим и даже превращается в долг. Эгоизм, корысть, самомнение, гордость, воля к могуществу, ненависть к другим, насилие — все делается добродетелью, когда переносится с личности на национальное целое. Для нации все дозволено, во имя ее можно совершать преступления, с человеческой точки зрения. Мораль нации не хочет знать человечности. Коротка жизнь отдельного человека, жизнь же нации длинна, она может длиться тысячелетия. Жизнь нации осуществляет связь времен, которой не может осуществить отдельный человек. Отдельный человек чувствует связь с предшествующими поколениями через жизнь нации. «Национальное» импонирует своей глубокой укорененностью в длительную жизнь. Тут мы стоим перед все той же проблемой: где экзистенциальный центр, где орган совести, в личности или в нации? Персонализм отрицает, что экзистенциальный центр, центр сознания находится в нации или в какой-либо коллективной, нечеловеческой реальности, он всегда в личности. Личность не часть нации, национальность есть часть личности и находится в ней как одно из ее качественных содержаний. Национальное входит в конкретного человека. Это есть лишь частное применение той истины, что универсум находится в личности, а не личность в универсуме. Национальность есть питательная среда личности. Национализм же есть форма идолопоклонства и рабства, порожденного экстериоризацией и объективацией. Эрос связан с ущербностью и бедностью. Национализм, который есть одно из порабощений, порожденных выпадением универсума из человека, носит эротический характер. Он движется эросом и антиэросом и по природе своей антиэтичен. Применение этических оценок к жизни нации делает национализм невозможным. Это один из конфликтов эроса и этоса. Национализм, который в глубине своей есть эротическое прельщение, всегда питается ложью и без лжи обойтись не может. Ложью является уже национальное самомнение и чванство, столь смешное и глупое со стороны. Национальный эгоцентризм, национальная замкнутость, ксенофобия несколько не лучше личного эгоцентризма, замкнутости и вражды к другим людям и также ввергают в жизнь фиктивную и иллюзорную. Национализм есть идеализированная форма самовозношения человека. Любовь к своему народу (мы увидим, что народ не то же самое, что нация) есть очень естественное и хорошее чувство, но национализм требует нелюбви, вражды, презрения к другим народам. Национализм есть уже потенциальная война. Но главная ложь, порожденная национализмом, в том, что когда говорят о «национальном» идеале, о благе «национального» целого, о «национальном» единстве, о «национальном» призвании и пр., то всегда связывают «национальное» с привилегированным, господствующим меньшинством, обыкновенно с классами, обладающими собственностью. Под «нацией», «национальным» никогда не понимаются люди, конкретные существа, а отвлеченный принцип, выгодный для некоторых социальных групп. В этом коренное различие нации от народа, который всегда связан с людьми. Национальная идеология обыкновенно оказывается идеологией классовой. Аппеллируя к национальному целому, хотят задавить части, состоящие из людей, существ, способных страдать и радоваться. «Национальность» превращается в идола, требует человеческих жертвоприношений, как и все идолы.

Идеологи национализма гордятся тем, что они представляют целое,

в то время как разные другие направления представляют части, те или иные классы. Но в действительности классовый интерес можно ложно выдавать за интерес целого. Это есть самообман и обман. В этом отношении представляет огромный интерес сопоставление национальной идеологии с идеологией классовой. Идеология класса имеет очень невыгодную внешность, и очень легки риторические победы над ней. Национальное целое, существующее тысячелетия, имеет бóльшую ценность, чем отдельный класс, которого не было в прошлом и, может быть, не будет в будущем. Русский, французский или немецкий народ, как историческое целое, есть более глубокая реальность, чем русский, французский или немецкий пролетариат. Но проблема совсем не решается и даже не ставится, когда говорят такие общие места. В известный исторический момент проблема класса может быть более острой, безотлагательно требующей решения, чем проблема национальная, и именно для самого существования нации. Может быть поставлена проблема интегрирования класса отверженного и обойденного в жизнь нации. «Национальное» в личности глубже, чем «классовое», то, что я русский, глубже того, что я дворянин. И тем не менее в объективной действительности «классовый» интерес может быть более человеческим, чем интерес «национальный», т. е. в нем может быть речь о поправном достоинстве человека, о ценности человеческой личности, в «национальном» же интересе может речь идти об «общем», не имеющем никакого отношения к человеческому существованию. С этим связана оценка национализма и социализма. Бесспорно, национализм языческого происхождения, социализм же христианского происхождения. Социализм (не коммунистического, т. е. не фашистского, типа) интересуется людьми, ценностью человека, если он не искажен ложным мирозерцанием, национализм же людьми не интересуется, для него высшая ценность не человек, а объективированные коллективные реальности, которые есть не существование, а принцип. «Социализм» может быть духовнее «национализма», ибо «социальное» может быть требованием, чтобы человек человеку был брат, а не волк, общая же «национальная» жизнь может быть волчьей. Националисты вовсе не хотят, чтобы была более общная человеческая жизнь, более справедливая и человеческая. При торжестве национализма господствует сильное государство над личностью, господствуют богатые классы над бедными. Фашизм, национал-социализм хочет более коммюнитарной жизни внутри данной национальности. Но он плохо реализует это, приводит к чудовищному этатизму и по-звериному относится к другим национальностям. Возможен национал-социализм, но в нем более человеческим является элемент социальный, элемент же расово-национальный означает дегуманизацию. О социализме речь еще впереди. Необходимо еще подчеркнуть, что национализм совсем не тождествен патриотизму. Патриотизм есть любовь к своей родине, своей земле, своему народу. Национализм же есть не столько любовь, сколько коллективный эгоцентризм, самомнение, воля к могуществу и насилию над другими. Национализм есть уже надуманность, идеология, которой нет в патриотизме. Национальное самомнение и эгоизм так же греховны и глупы, как личное самомнение и эгоизм, но последствия их гораздо более роковые. Также эгоизм и самомнение семейное носит более зловещий характер, чем эгоизм и самомнение личное. Немецкое национально-мессианское самомнение даже у гениальных людей, как, например, у Фихте, носит комический характер, его со стороны нельзя перенести. Всякая проекция и объективация личного зла и греха, перенесение на коллективы порожд-

дает максимум зла и выражает максимум греха. Так укрепляется рабство человека.

§

Различие между нацией и народом, национальным и народным не есть только вопрос терминологический. Оно еще явственнее в других языках (*nation* и *peuple*, *Nation* и *Volk*). Народ есть реальность гораздо более первичная и природная, чем нация, в народе есть что-то дорациональное. Нация же есть сложный продукт истории и цивилизации, она есть уже продукт рационализации. Самое же важное, что народ есть реальность более человеческая, чем нация. Народ есть люди, огромное количество людей, достигшее единства, оформленности и получившее особые качества. Нация же не есть люди, нация есть принцип, господствующий над людьми, есть правящая идея. Можно было бы сказать, что народ конкретно-реален, нация же абстрактно-идеальна. Слово «идеально» не является в данном случае похвалой, наоборот, оно означает большую степень объективации и отчуждения человеческой природы, большую степень обесчеловечения. Нация глубже связана с государством, чем народ. Народничество часто носило антиэтатический и анархический характер, национализм же всегда этатичен, всегда хочет сильного государства, всегда в сущности дорожит государством более, чем культурой. Народ стремится выразить себя в образах, он создает обычаи и стиль. Нация же стремится выразить себя в государственном могуществе, она создает формы власти. Национализм фашистского типа означает потерю «национального» (если употреблять это слово, как часто делают, в смысле тождественном с «народным») своеобразия, в нем нет ничего «национального», он означает острую рационализацию и технизацию народной жизни, он несколько не дорожит культурой. Все современные национализмы походят друг на друга, как две капли воды, как совершенно походят друг на друга все диктатуры, все организации политической полиции, все техники вооружений, все спортивные организации. Германский национал-социализм до своей окончательной победы был одной из форм народничества, противопологающий органический и коммюнитарный характер народной общественной жизни формальной организации государства, он стоял за *Gemeinschaft* против *Gesellschaft*. Но после своей окончательной победы национал-социализм стал одержим волей к государственному могуществу и элементы народнические в нем ослабли. Традиция германской культуры порвалась. Национализм менее всего дорожит духовной культурой и всегда утесняет ее творцов. Национализм всегда приводит к тирании. Нация есть один из идолов, один из источников человеческого рабства. Суверенитет нации есть такая же ложь, как и суверенитет государства, как и все суверенитеты на земле. Этот суверенитет может иметь как правые, так и левые формы проявления, и он всегда тиранит человека. Народ по крайней мере стоит ближе к труду как основе социальной жизни, ближе к природе. Но и народ может стать идиолом и источником человеческого рабства. Народничество есть одно из прельщений, и оно легко принимает мистические формы — душа народа, душа земли, мистическая народная стихия. Человек может совсем потеряться в этой стихии. Это есть наследие и пережиток первобытного коллективизма, до пробуждения духа и личности. Народничество всегда душевно, а не духовно. Личность, как экзистенциальный центр, как центр сознания и совести, может противостоять народу. В личности есть материнское лоно, народное (национальное) и есть это лоно. Но восстание личности есть победа духа

и свободы над природой и народной стихией. Рабство у народа есть одна из форм рабства. Нужно помнить, что народ кричал «распи, распни Его» *, когда перед ним предстал сын человеческой и сын Божий. Он требовал распятия всех своих пророков, учителей, великих людей. Это достаточно свидетельствует о том, что не в народе центр совести. В народничестве есть своя правда, но есть и великая ложь, которая выражается в преклонении личности перед коллективом. Истина всегда бывает в личности, в качестве, в меньшинстве. Но эта истина в своем жизненном проявлении должна быть связана с народной жизнью, она не означает изоляции и замыкания. Национальный мессианизм есть соблазн, он не совместим с христианским универсализмом. Но вера в призвание своего народа необходима для его исторического существования.

Фактически «национальное» и «народное» смешиваются и часто употребляются в одном и том же смысле, также смешиваются Gesellschaft и Gemeinschaft. «Национальное» включает в себе большую степень рационализации, чем «народное». Но и то и другое опирается на коллективное подсознательное, на очень сильные эмоции, которые ведут к экстерииоризации человеческого существования. Человек нуждается в выходе из одиночества, в преодолении ледящей чуждости мира. Это происходит в семье, это происходит в национальности, в национальной общности. Индивидуальный человек не может прямо чувствовать себя принадлежащим к человечеству, ему необходимо принадлежать к более близкому и конкретному кругу. Через национальную жизнь человек чувствует связь поколений, связь прошлого с будущим. Человечество не имеет существования вне человека, оно в человеке существует, и в человеке есть величайшая реальность, с этой реальностью связана человечность. Нация тоже существует лишь в человеке. Объективная реальность нации есть экстерииоризация, есть одно из порождений объективации, не более. Но разные ступени объективации дают разные ступени близости, конкретности, полноты. Человечество представляется как бы далеким и абстрактным, в то время как оно есть человечность человека. Национализм одинаково подавляет и человека, человеческую личность и человечество. Подавляет не самое качество «национального» в человеке, а объективация этого качества, превращающая его в стоящую над человеком реальность. И «нация» и «народ» легко превращаются в идолы. Происходит объективация сильных эмоций. Самый посредственный, самый ничтожный человек чувствует себя возвышенным и приподнятым через причастность к «национальному» и «народному». Одна из причин порабощающих прельщений в том, что они дают человеку большее чувство власти. Делаясь рабом идола, он чувствует себя поднятым на высоту. Человек делается рабом, но без рабства он бы чувствовал себя еще ниже стоящим. Когда человек безличен и в нем не раскрывается никакое универсальное содержание, то порабощение разного рода объективациями дает ему ощущение наполненности. Этому рабству может противостоять только очищение с духовным содержанием. «Национальное» легче всего наполняет пустоту, это оказывается возможным для огромных масс и не предполагает никаких качественных достижений. При этом отрицательные чувства, ненависть к евреям или к другим национальностям играют большую роль, чем положительные чувства. Так называемый национальный вопрос в сущности не может быть справедливо разрешен. С ним всегда бывает связана борьба. Вся история есть несправедливая аннексия. Национальности созданы несправедливым и насильственным подбором, как и исторические

аристократии. Облегчить разрешение национального вопроса могло бы преодоление суверенитета национальных государств. Но «национальное» лежит по ту сторону национальных государств и означает другую степень объективации. Национализм означает абсолютизацию известной ступени объективации. При этом иррациональное рационализуется, органическое механизмируется, человеческое качество превращается в нечеловеческую реальность. В то время как национальное, народное входит в конкретно-универсальное, как входят все ступени индивидуализации, национализм не только враждебен универсализму, но и разрушает его. Так же враждебен национализм персонализму. Национализм нужно отрицать и во имя личного, и во имя универсального. Это не значит, что нет никакой ступени между личным и универсальным, но это значит, что находящаяся ступень национального не должна поглощать ни личного, ни универсального, а должна быть соподчинена им. Во всяком случае должно быть отдано предпочтение «народному» перед «национальным». Христианство есть религия персоналистическая и универсальная, но не национальная, не родовая религия. Всякий раз, когда национализм провозглашает: «Германия для немцев, Франция для французов, Россия для русских», — он изобличает свою языческую и бесчеловечную природу. Национализм не признает ценности и прав всякого человека потому, что он, человек, имеет образ человека и образ Бога, несет в себе духовное начало. Национализм есть самая распространенная в мире эмоция, наиболее человеческая, так как наиболее свойственная человеку, и наиболее античеловеческая, наиболее делающая человека рабом экстериоризированной силы. Ошибочно и поверхностно думать, что защита немца, француза или русского есть защита конкретного существа, защита же человека, всякого человека, потому что он человек, есть защита абстракции. Как раз наоборот. Защита национального человека есть защита отвлеченных свойств человека, и притом не самых глубоких, защита же человека в его человечности и во имя его человечности есть защита образа Божия в человеке, т. е. целостного образа в человеке, самого глубокого в человеке и не подлежащего отчуждению, как национальные и классовые свойства человека, защита именно человека как конкретного существа, как личности, существа единственного и неповторимого. Социальные и национальные качества человека повторимы, подлежат обобщению, отвлечению, превращению в quasi ¹ реальности, стоящие над человеком, но за этим скрыто более глубокое ядро человека. Защита этой человеческой глубины есть человечность, есть дело человечности. Национализм есть измена и предательство в отношении к глубине человека, есть страшный грех в отношении к образу Божию в человеке. Тот, кто не видит брата в человеке другой национальности, кто, например, отказывается видеть брата в еврее, тот не только не христианин, но и теряет свою собственную человечность, свою человеческую глубину. Страстные эмоции национализма выбрасывают человека на поверхность и потому делают человека рабом объектности. Эмоции национализма гораздо менее человечны, чем эмоции социальные, и гораздо менее свидетельствуют о том, что в человеке поднимается личность.

¹ мнимый, якобы (лат.).

d) Прельщение и рабство аристократизма. Двойной образ аристократизма

§

Существует особое прельщение аристократизма, сладость принадлежности к аристократическому слою. Аристократизм есть очень сложное явление и требует сложной оценки. Самое слово аристократизм означает положительную оценку. Аристократия — лучшие, благородные. Аристократы — подбор лучших, благородных. Но в действительности историческая аристократия совсем не означает лучших и благороднейших. Нужно отличать аристократию в социальном смысле и аристократию в духовном смысле. Аристократия в социальном смысле образуется в социальной обыденности и подлечит законам социальной обыденности. В этом смысле аристократия принадлежит царству детерминизма, а не царству свободы. Аристократ в смысле кристаллизовавшейся в истории расы есть человек наиболее детерминированный. Он детерминирован наследственностью и родовой традицией. Аристократический принцип в социальной жизни есть принцип наследственности, наследственность же есть тяготеющий над личностью детерминизм, даже более чем детерминизм — фатум рода, фатум крови. Социальный аристократизм есть аристократизм родовой, а не личный, качество родовых, а не качество личных. Поэтому с ним связана родовая гордость, гордость происхождения, которая есть главный порок аристократии. Аристократии очень затруднено братское отношение к людям. Аристократия есть подобранная в родовом процессе раса, свойства которой передаются по наследству. В этом смысле аристократизм глубоко противоположен персонализму, т. е. принципу личных, не родовых качеств, качеств, не зависящих от детерминизма наследственности. Духовный аристократизм в отличие от аристократизма социального есть аристократизм личный, аристократизм личного благородства, личных качеств и даров. Персонализм предполагает аристократизм личных качеств, противостоящих всякому смешению с бескачественной массой, аристократизм свободы в противоположность детерминизму, под которым живет раса и каста. Аристократизм социальный утверждает неравенство совсем не личное, не личных качеств, а неравенство родовое, социально-классовое, кастовое. Смешно было бы утверждать, что дворянин, определяющий свое достоинство по наследственности крови, или буржуа, определяющий свое достоинство по наследственности денег, тем самым уже по своим личным качествам выше человека, не получившего ни наследства по крови, ни наследства денежного, и может претендовать на неравенство, дающее ему преимущество. Дары человека получаются от Бога, не от рода и не от собственности. Личное неравенство людей и социальное неравенство людей — принципы различные и даже противоположные. Социально уравнилельный процесс, направленный к уничтожению социально-классовых привилегий, может как раз способствовать выявлению действительных, реальных личных неравенств людей, т. е. обнаружению личного аристократизма. Как образуется социальная аристократия? Более высокие качества не могут быть сразу достигнуты для огромных человеческих масс. Подбор качеств происходит сначала в небольших группах. В них вырабатывается более высокий культурный уровень, более утонченные чувства и более утонченные нравы, даже телесный образ человека делается более благородным, менее грубым. Культура всегда образуется и повышается аристократическим путем. Было бы несправедливо и неверно признать социальный аристократизм всегда злым, в нем было и много положи-

тельного. В аристократизме были положительные черты благородства, великодушия, благовоспитанности, способности к жертвенному нисхождению, которых не знает рагвену, стремящийся пролезть вверх. Аристократ не стремится во что бы то ни стало подниматься вверх, он изначально чувствует себя наверху. В этом смысле принцип аристократического подбора в сущности противоречит аристократической изначальности. Не аристократично бороться за успех и возвышение. Подбор — натуралистический принцип, он биологического происхождения. Христианство не признает подбора. В противоположность законам этого мира оно провозглашает, что последние будут первыми, а первые будут последними, что революционно перевернуло все античные ценности. Наряду с положительными чертами в аристократизме были и отвратительные черты, своеобразное хамство в высокомерном обращении с низшими, презрение к труду, расовая гордость, не соответствующая личным качествам, кастовая замкнутость, закрытость к живым движениям мира, исключительная обращенность к прошлому («откуда», а не «куда»), замкнутость. Замкнутая аристократическая группа не может бесконечно сохраняться, сколько бы она ни боролась за свое сохранение. Базис расширяется, в привилегированный аристократический слой входят новые слои. Происходит демократизация, качества понижаются. Потом происходит новый подбор качеств. Замкнутость аристократической группы неизбежно ведет к вырождению. Необходимо обновление застывшей крови. После смещений и демократизации, после процесса нивелировки происходит обратный процесс аристократического подбора. Но он может происходить по разным критериям, не непременно по родовой наследственности и рождению. Аристократизм избранной расы обречен на исчезновение. Но аристократия может образоваться из недр буржуазии, как может образоваться из недр рабоче-крестьянских масс. В этом случае аристократия принимает иные психические свойства.

В социальном процессе путем отбора и дифференциации образуются разные группировки. И каждая кристаллизовавшаяся группировка имеет свои формы порабощения человека. Бюрократия образуется в каждом организованном в государстве обществе. Она имеет тенденции к расширению и усилению своего значения. Бюрократия образуется совсем по другому принципу, чем аристократия, по принципу профессии, функции огосударственного общества, но она склонна почитать себя тоже аристократией. Бюрократия исполняет служебную функцию по отношению к народу. Но она склонна считать себя самодовлеющей силой, считать себя хозяином жизни, и в этом внутренняя противоречивость ее существования. Она легко превращается в паразита при неограниченном своем расширении. Бюрократию образует какой угодно социальный строй. Революция свертывает старую бюрократию и немедленно создает новую, еще более расширенную и нередко пользуется для этого кадрами старой бюрократии, готовой служить какому угодно режиму. Судьба Талейранов и Фуше символична. Русская коммунистическая революция создала небывалую по своим размерам и силе бюрократию. Это есть образование новой буржуазии, или новой пролетарской аристократии. Настоящая историческая аристократия замкнута и ограничена, она не любила расширяться и приспособляться к новым условиям. Бюрократия же бесконечно расширяется, не дорожит замкнутостью, охранением качеств, и легко приспособляется ко всяким условиям и всяким режимам. Вот почему она никогда не может быть названа аристократией. Аристократией не может быть назван и верхний слой буржуазии, имитирующий

аристократию и вылезаящий в аристократию. Буржуазия имеет совсем другую душевную структуру, но о ней потом. Настоящая аристократия образовалась не путем накопления богатств и власти и не путем функций, исполненных для государства, а путем меча. Происхождение аристократии военное. Лоренц Штейн даже говорит, что каста есть абсолютная победа общества над государством. Аристократия есть каста, и она с трудом приспосаблиется к организации государства, в известном смысле она антигосударственна. Государственный абсолютизм вырос в борьбе с феодализмом, с аристократией и ее привилегированными свободами. Можно было бы даже сказать, что свобода аристократична, а не демократична. Свобода была прежде привилегией аристократии. Феодальный рыцарь защищал свою свободу и независимость в своем замке с оружием в руках. Подъемный мост был защитой свободы феодального рыцаря, свободы не в обществе и государстве, а свободы от общества и государства. Ортега очень верно об этом говорит. Часто забывают, что свобода есть не только свобода в обществе, но и свобода от общества, граница, которой не хочет признать общество в отношении человеческой личности. Народные массы мало дорожат свободой и мало чувствуют недостаток свободы. Свобода есть свойство духовного аристократизма. Рыцарство было огромным творческим завоеванием в моральном сознании. Аристократ первый в человеческом обществе почувствовал личное достоинство и честь. Но ограниченность его была в том, что он почувствовал это лишь для своей касты. Аристократизм свободы, аристократизм личного достоинства и чести должен быть перенесен на всех людей, на всякого человека, потому что он человек. Лишь немногие, вышедшие из аристократии, это сознали. Но речь тут идет именно о перенесении положительных аристократических качеств на широкие человеческие массы, о внутренней аристократизации. Некогда в Египте достоинство бессмертного существа было признано лишь за царем, все остальные люди были смертны. В Греции сначала бессмертными признавали лишь богов или полубогов, героев, сверхчеловеков. Люди были смертны. Только христианство признает достоинство бессмертных существ за всеми людьми, т. е. абсолютно демократизирует идею бессмертия. Но демократизация, которая не уравнивает механически людей, не отрицает качеств, есть аристократизация, сообщение аристократических качеств и аристократических прав. Всякий человек должен быть признан аристократом. Социальная революция должна уничтожить именно пролетария, пролетарскую обездоленность и приниженность. Христианство опрокинуло принцип греко-римской культуры и этим утвердило достоинство каждого человека, его богосыновство, образ Божий в каждом человеке. И только христианство может соединить демократизм, равенство людей перед Богом с аристократическим принципом личности, качество духовной личности, не зависящей от общества и от масс. Но христианский аристократизм ничего общего не имеет с кастовым аристократизмом. Чистое христианство глубоко противоположно духу касты, который есть дух двойного рабства, рабства самой аристократической касты и рабства тех, над кем каста хочет господствовать. Кастовый аристократизм есть замкнутость и конечность, христианский духовный аристократизм есть открытость и бесконечность.

§

Выработка личности есть выработка аристократического типа, т. е. человека, не допускающего себя до смешения с безликой мировой

средой, внутренне независимого и свободного, восходящего к более высокому качественному содержанию жизни и нисходящего к миру униженному, страдающему и лишенному возможности возвышения. Главная черта подлинного аристократизма есть не превозношение, а жертвенность и великодушие от внутреннего богатства, нисхождение, неспособность к *ressentiment*. Историческая родовая аристократия находится в рабстве у прошлого, у предков, у традиции и обычаев, она церемониальна, связана, лишена свободы оценок и свободы движений. Личный же аристократизм есть как раз свобода оценок и движений, несвязанность, независимость от социальной среды. С этим связан двойственный образ аристократии. Личный аристократизм, т. е. качественные достижения личности, социализируется и переносится на социальные группы. Аристократизм социальной группы может образовываться по разным признакам. Это может быть каста жрецов, иерархия князей церкви. Это может быть каста в собственном смысле, родовое дворянство. Это может быть аристократический подбор внутри не аристократического класса, например буржуазии или крестьянства. Это может быть образование аристократической социальной группы по признакам интеллектуальным и духовным, которые не могут охватить слишком большие количества. Может, например, образоваться элита академиков, ученых, писателей. Интеллектуальная элита, склонная к самопревозношению и изоляции, есть также аристократическая каста, носящая все признаки касты. Аристократическую касту могут представлять собой разные оккультные ордена, посвященные, масоны с оккультно-мистической окраской. Формы социального аристократизма, переносящие аристократизм личности на аристократизм социальной группы, очень разнообразны, но всегда порождают рабства человека. В религиозной жизни, например, личный аристократизм, т. е. особые личные дары и качества, находит свое выражение у пророков, апостолов, святых, духовных старцев, религиозных реформаторов. Социальный же религиозный аристократизм находит свое выражение в осевшей и кристаллизовавшейся церковной иерархии, которая уже не зависит от личных качеств, личной духовности, т. е. личного аристократизма. Личный религиозный аристократизм стоит под знаком свободы, социальный же религиозный аристократизм стоит под знаком детерминации и легко переходит в порабощение. Тут мы встречаем то же явление, что и повсюду. Источник рабства человека есть объективация. Эта объективация совершается в истории путем разнообразных форм социализации, т. е. отчуждения личных качеств и перенесения их на социальные группы, где эти качества теряют реальный характер и приобретают характер символический. Социальная аристократия есть аристократия символическая, а не реальная, ее качества, вызывающие чувства гордости, не являются качествами лично-человеческими, а лишь знаками, символами рода. Поэтому образ аристократии двойственный. Аристократическая формация личности более всего противоположна типу *raguenu*. Буржуа по своему происхождению *raguenu*, хотя среди людей, вышедших из буржуазных классов, могут быть совсем не *raguenu* по своему типу, а люди очень благородные. Тип аристократа всегда нисходит, тип *raguenu* всегда пробирается вверх. Чувство вины и чувство жалости — аристократические чувства. Чувство обиды и чувство зависти — плебейские чувства. Слово «плебейский» я употребляю здесь в психологическом смысле. Весь смысл существования аристократического духовного типа — в существовании типа людей, которые не склонны испытывать состояние обиды и зависти, *ressentiment* и которым более свойственно испытывать состояние вины и жалости,

сострадания. Но социализация аристократического душевного типа, т. е. образование аристократической касты, всегда ведет к тому, что вместо подлинно аристократических душевных свойств являются свойства совсем иные — гордость, превозношение, презрение к низшим, защита своих привилегий. Средний человек всех социальных классов и группировок всегда имеет не очень высокие личные качества, он детерминирован социальной средой, находится во власти социальной обыденности. Каста всегда есть порабощение человека, обезличивание, каста аристократическая, как и каста буржуазная и пролетарская. Пролетариат тоже может стать кастой, лжеаристократией, и тогда в нем проявляются отрицательные свойства аристократической касты: самопревозношение, отрицание человеческого достоинства у людей других классов. Хороших классов не бывает, бывают лишь хорошие люди, и они хороши в меру преодоления в себе духа класса, духа касты, в меру раскрытия личности. Класс, каста есть порабощение человека. Подлинный аристократизм есть видение образа личности, а не образа социальной группы, класса, касты.

Есть еще одна важная проблема, связанная с аристократизмом. Это есть различие между необыкновенными, великими, людьми и обыкновенными, средними, людьми. Есть люди, у которых есть жажда необыкновенной жизни, не похожей на обыденность, со всех сторон давящую человека. Это не совсем совпадает с проблемой даров, талантов, гения. Человек с необыкновенными дарами может быть по своей природе посредственным, обыкновенным. Царство обыденности знает своих гениев. Таково большинство так называемых великих исторических деятелей, людей государственных, гениев объективации. Необыкновенным, замечательным нужно признать человека, который не может примириться с обыденностью и конечностью существования, внутри которого есть прорыв в бесконечность, который не согласен на окончательную объективацию человеческого существования. Объективация знает своих великих людей, но это обыкновенные, посредственные люди. Это проявляется и в науках и искусствах. Существуют аристократические теории, которые видят смысл истории человечества в появлении замечательных, великих, гениальных людей, на всю же остальную человеческую массу смотрят, как на унаваживаемую почву, на средство для этого цвета человечества. «Сверхчеловек» Ницше есть предельное выражение такого рода учения. Это есть прельщение ложного аристократизма, непереносимого ни для христианского сознания, ни для просто человеческого сознания. Ни одно человеческое существо, хотя бы самый последний из людей, не может быть средством, унаваживающей почвой для появления людей необыкновенных и замечательных. Это и есть та объективация личного аристократизма, которая создает рабство. Подлинный аристократизм остается в царстве бесконечной субъективности, он не создает никакого объективного царства. Подлинный аристократизм не есть право, привилегия, он ничего не требует для себя, он отдает, он налагает ответственность и обязанность служения. Необыкновенный, замечательный, наделенный особыми дарами человек не есть человек, которому все дозволено; наоборот, это человек, которому ничего не дозволено. Это дуракам и ничтожествам все дозволено. Аристократическая природа, как и гениальная природа (гений есть целостная природа, а не только какой-нибудь огромный дар), не есть какое-либо положение в обществе, она означает невозможность занять какое-либо положение в обществе, невозможность объективации. Настоящая аристократическая порода не есть порода господ, призванность к господству, как думал против

самого себя ненавистник государства Ницше. Настоящая аристократическая порода есть порода людей, которые не могут занять положения в тех отношениях господства и рабства, на которых держится обыденный объективированный мир. Аристократическая порода необычайно чувствительная и страдающая. Господа же грубы и бесчувственны. Господин, в сущности,— плебей, господство есть плебейское дело. В процессе объективации обнаруживается плебейство духа. Образование объективированного общества есть плебейское дело. Но значит ли это, что личный аристократизм остается как бы замкнутым в себе и ни в чем не выраженным вовне? Конечно нет. Но он выражает себя в иной перспективе, не в перспективе общества, а в перспективе общения, не в перспективе социализации, а в перспективе коммюнитарности, в персоналистической общности людей, общения «я» с «ты», а не с «он», не с объектом. Это есть перспектива эсхатологическая по отношению к этому миру, но она означает изменение этого мира, прорыв, прерыв той инерции, которая порождена объективацией. Это значит также, что человек не будет более господствовать над человеком.

е) Прельщение буржуазности. Рабство у собственности и денег

§

Существует прельщение и рабство аристократизма. Но еще более существует прельщение и рабство буржуазности. Буржуазность не есть только социальная категория, связанная с классовой структурой общества, но также категория духовная. Меня будет интересовать главным образом буржуазность как категория духовная. Более всего, может быть, сделал для обличения мудрости буржуа Леон Блуа в изумительной книге «*Exegèse des lieux communs*» *. Противоположение буржуазности и социализма очень относительное и не распространяющееся на глубину проблемы. Герцен хорошо понимал, что социализм может быть буржуазным. Миросозерцание большей части социалистов таково, что они даже не понимают существования духовной проблемы буржуазности. Буржуа в метафизическом смысле есть человек, который твердо верит лишь в мир видимых вещей, которые заставляют себя признать, и хочет занять твердое положение в этом мире. Он раб видимого мира и иерархии положений, установившихся в этом мире. Он оценивает людей не по тому, что они есть, а по тому, что у них есть. Буржуа — гражданин этого мира, он царь земли. Это буржуа пришла в голову мысль стать царем земли. В этом была его миссия. Аристократ захватывал земли, он мечом своим способствовал организации царств. Но царем земли, гражданином этого мира он стать еще не мог, для него существовали границы, которых он никогда переступить не мог. Буржуа глубоко вкоренен в этом мире, доволен миром, в котором он устроился. Буржуа мало чувствует суетность мира, ничтожество благ мира. Буржуа принимает всерьез экономическое могущество, которому он нередко поклоняется бескорыстно. Буржуа живет в конечном, он боится притяжения бесконечного. Он, правда, признает бесконечность роста экономического могущества, но это единственная бесконечность, которую он хочет знать, от бесконечности духовной он закрывается конечностью установленного им порядка жизни. Он признает бесконечность роста благосостояния, роста организованности жизни, но это лишь заковывает его в конечности. Буржуа есть существо, которое не хочет себя трансцендировать. Трансцендентное мешает ему устроиться на земле. Буржуа может быть «верующим» и «религиозным», и он даже взывает к «вере» и «религии»,

чтобы сохранить свое положение в мире. Но «религия» буржуа есть всегда религия конечного, заковывающая в конечном, она всегда закрывает духовную бесконечность. Буржуа индивидуалист, особенно когда речь идет о собственности и деньгах, но он антиперсоналист, ему чужда идея личности. В сущности, буржуа коллективист, его сознание, его совесть, его суждения социализированы, он существо групповое. Его интересы индивидуальные, сознание же его коллективное. Если буржуа гражданин этого мира, то пролетарий есть существо, лишенное гражданства в этом мире и не имеющее сознания этого гражданства. Для него нет места на этой земле, он должен искать места на преображенной земле. С этим связана надежда, возлагаемая на пролетария, что он преобразит эту землю и создаст на ней новую жизнь. Эта надежда на пролетария обыкновенно не исполняется, потому что, когда пролетарий побеждает, он становится буржуа, гражданином этого преображенного мира и царем этой земли. И тогда возобновляется все та же вечная история. Буржуа есть вечная фигура в этом мире, он не связан обязательно с каким-либо строем, хотя в капиталистическом строе он достигает своего наиболее яркого выражения и самых блестящих побед. Пролетарий и буржуа коррелятивны и переходят один в другого. Маркс еще в своих юношеских произведениях определил пролетария, как человека, у которого его человеческая природа наиболее отчуждена. Ему должна быть возвращена его человеческая природа. Но легче всего она ему возвращается, как природа буржуа. Пролетарий хочет стать буржуа, но стать буржуа не индивидуальным, а коллективным, то есть в новом социальном строе. Социально пролетарий совершенно прав в своей расправе с буржуа. И против того, чтобы он сам стал буржуа, не должно быть противоположений социальных, а лишь противоположения духовная. Революция против царства буржуазности есть революция духовная. Она совсем не противоположна правде революции социальной, изменению социального положения пролетариата, но она изменяет и преображает духовно характер этой революции. Буржуа есть существо наиболее объективированное, наиболее выброшенное вовне, наиболее отчужденное от бесконечной субъективности человеческого существования. Буржуазность есть утеря свободы духа, подчинение человеческого существования детерминизму. Буржуа всего хочет для себя, но он ничего не думает и не говорит от себя, он имеет собственность материальную, но не имеет собственности духовной.

Буржуа — индивидуум, и иногда очень распухший индивидуум, но он не личность. Он становится личностью в меру преодоления своей буржуазности. Стихия буржуазности есть стихия безличная. Все социальные классы имеют тенденцию войти в эту атмосферу. Обуржуазиться может и аристократ, и пролетарий, и интеллигент. Буржуа не может преодолеть свою буржуазность. Буржуа всегда раб. Он раб своей собственности и денег, раб воли к обогащению, раб буржуазного общественного мнения, раб социальных положений, он раб тех рабов, которых эксплуатирует и которых боится. Буржуазность есть духовная и душевная неосвобожденность, подчинение всей жизни внешней детерминации. Буржуа создает вещное царство, и вещи управляют им. Он страшно много сделал для головокружительного развития техники, и техника управляет им, он порабощает ей человека. Буржуа имел заслуги в прошлом, он проявил огромную инициативу, сделал много открытий, он развил производительные силы человека, он преодолел власть прошлого и повернул к будущему, которое представлялось ему бесконечным ростом могущества. Для буржуа главное не «откуда», а «куда». Это буржуа был

в свое время Робинзоном Крузо. Но в период своей творческой молодости буржуа еще не был буржуа. Он оседает в буржуазный тип позже. Судьбу буржуа нужно понимать динамически, он не всегда был один и тот же. Эта обращенность буржуа к будущему, эта воля к возвышению, к обогащению, к приобретению первых мест создает тип ариवि́ста *. Ариви́зм есть буржуазное мирозерцание по преимуществу, и оно глубоко противоположно всякому аристократизму. В буржуа нет изначальности, он плохо помнит свое происхождение и свое прошлое в отличие от аристократа, который слишком хорошо помнит. Это он, главным образом, создал бесстыльную роскошь и поработил ей жизнь. В буржуазной роскоши гибнет красота. Роскошь хочет сделать красоту орудием богатства, и красота от этого погибает. В буржуазном обществе, основанном на власти денег, роскошь развивается, главным образом, благодаря женолюбивому буржуа. Женщина, предмет вождления буржуа, создает культ роскоши, не знающей предела. И это есть также предел обезличивания, утери личного достоинства. Человеческое существо в своем внутреннем существовании исчезает и заменяется окружением роскоши. Даже телесный образ человека делается искусственным, и невозможно различить в нем человеческого лица. Буржуазная женщина, во имя которой буржуа создает фиктивный мир роскоши и совершает преступления, напоминает куклу, это искусственное существо. Тут нужно вспомнить философию одежды Карлейля. Маркс видел в буржуа положительную миссию — развитие материальных производительных сил — и отрицательную, даже преступную роль — эксплуатацию пролетариата. Но для него буржуа был исключительно социальной категорией, и он не видел большей глубины. Буржуа имеет непреодолимую тенденцию создавать мир фиктивный, порабащивающий человека, и разлагает мир подлинных реальностей. Буржуа создает самое фиктивное, самое нереальное, самое жуткое в своей нереальности, царство денег. И это царство денег, в котором исчезает всякое реальное ядро, обладает страшным могуществом, страшной властью над человеческой жизнью; оно ставит и свергает правительства, создает войны, порабащивает рабочие массы, порождает безработицу и нищету, делает все более фиктивной жизнь людей, оказавшихся удачниками в этом царстве. Леон Блуа был прав. Деньги есть мистерия, во власти денег есть что-то таинственное. Царство денег, предел безличности, делает и самую собственность фиктивной. Маркс верно говорит, что капитализм разрушает личную собственность.

§

Буржуа имеет особенное отношение к собственности. Проблема буржуа есть проблема отношения между «быть» и «иметь». Буржуа определяется не тем, что он есть, а тем, что у него есть. По этому критерию он судит о других людях. У буржуа есть собственность, деньги, богатство, орудия производства, положение в обществе. Но эта собственность, с которой он так сросся, не составляет его личность, то есть того, что он есть. Личность есть то, что человек есть, она остается, когда он уже ничего не имеет. Личность не может зависеть от собственности, от капитала. Но собственность должна зависеть от личности, должна была бы быть личной собственностью. Отрицание буржуазного капиталистического строя не есть отрицание всякой собственности, есть, скорее, утверждение личной собственности, которая в этом строе уже утеряна. Но личная собственность есть собственность трудовая и реальная. Недопустима собственность, которая делается орудием порабаще-

ния и угнетения человека человеком. Собственность в своем реально-личном ядре не может быть созданием государства или общества. Государство и общество не может быть субъектом собственности, ибо вообще не может быть субъектом. Перенесение на них собственности есть объективация. Государство и общество есть лишь посредник, регулятор и гарант, они должны препятствовать тому, чтобы собственность стала орудием эксплуатации. Абсолютным собственником не может быть ни отдельный человек, ни общество, ни государство. Собственность в этом походит на суверенитет. Нельзя перенести абсолютный суверенитет монарха на народ, нужно ограничить и преодолеть всякий суверенитет. Нельзя перенести абсолютную собственность с частного лица на государство и общество. Это значило бы создать новую тиранию и рабство. Собственность ограничена и относительна по своей природе, она имеет лишь функциональное значение в отношении к личности. Единственно допустимая и реальная собственность есть владение. Утверждать можно собственность только как владение, не более. Собственность всегда относительна к человеку, функциональна, человечна, для человека существует. Собственность совсем не священна, священен человек. Буржуазный мир перевернул собственность, он ее обесчеловечил, он порабощает человека собственности, он по собственности определяет отношение к человеку. И тут мы встречаемся с паразитическим явлением. Противники социализма, апологеты капиталистического строя, любят говорить, что свобода и независимость каждого человека связана с собственностью. Отнимите от человека собственность, передайте собственность обществу и государству, и человек станет рабом, потеряет всякую независимость. Но если это верно, то это страшный приговор над буржуазно-капиталистическим строем, который лишает собственности большую часть народа. Этим признается, что пролетарии находятся в рабском состоянии и лишены всякой независимости. Если собственность есть гарантия свободы и независимости человека, то все люди, все без исключения, должны иметь собственность, то недопустимо существование пролетариата. Это есть осуждение несоответственной буржуазной собственности, которая является источником рабства и угнетения. Но буржуа хочет собственности лишь для себя, как источника своей свободы и независимости. Он не знает иной свободы, чем та, которая дается собственностью. Собственность играет двойственную роль. Личная собственность может быть гарантией свободы и независимости. Но собственность же может сделать человека рабом, рабом материального мира, рабом объектов. Собственность все более и более теряет свой индивидуальный характер. Таков характер денег, великого поработителя человека и человечества. Деньги — символ безличности, деньги есть безличная мена всего на все. Даже субъектом собственности перестает быть буржуа с именем собственным и заменяется анонимом. В царстве денег, совершенно не реальном, а в бумажном царстве цифр, бухгалтерских книг, банков, неизвестно уже, кто собственник и чего собственник. Человек все более переходит из реального царства в царство фиктивное. Ужас царства денег двойной: власть денег не только обида бедному и нищему, но и погружение человеческого существования в фикции, в призрачность. Царство буржуа кончается победой фикции над реальностью. Фикция есть крайнее выражение объективации человеческого существования. Реальность связана не с объектностью, как часто думают, а именно с субъектностью. Субъект первороден, а не объект. Что с собственностью обстоит очень неблагоприятно, это видно уже из того, что у людей странно бегают глаза, когда речь заходит о их

собственности и деньгах, они испытывают неловкость. Было бы несправедливо сказать, что буржуа всегда корыстный и только и думает о наживе. Буржуа может быть совсем не корыстным и не эгоистическим человеком, у него может быть бескорыстная любовь к буржуазному духу, возможна даже бескорыстная любовь к деньгам и наживе. Макс Вебер достаточно показал, что в первоначальной стадии капитализма лежало то, что он называет Innerweltliche Askese¹. Буржуа может быть аскетом и совсем не думать о личных наслаждениях и удобствах жизни, он может быть человеком идеи. Неверно также сказать, что жизнь буржуа счастливая. Мудрецы всего мира во все времена говорили, что богатство, деньги не дают счастья, это стало общим местом. Для меня наиболее важно, что буржуа сам раб и делает рабом других. Порабощает безличная сила, во власти которой находятся и буржуа и пролетарий, сила, выбрасывающая человеческое существование в объектность. Буржуа может быть очень добродетельным, может быть, и обыкновенно бывает, хранителем норм. Но господство деморализует буржуа. Всякий господствующий класс деморализуется. Более всего деморализует господство через богатство.

Наивно думать, что буржуа может быть побежден и уничтожен одним изменением социального строя, например, капиталистического строя социалистическим или коммунистическим. Буржуа вечен, он останется до конца времен, он трансформируется и приспособляется к новым условиям. Буржуа может стать и коммунистом, или коммунист может стать буржуа. Это вопрос душевной структуры, а не социальной структуры. Отсюда, конечно, не следует, что не нужно менять социальной структуры. Но нельзя верить, что социальная структура автоматически создает нового человека. Социализм и коммунизм могут быть духовно буржуазны, могут осуществлять справедливое и уравнивающее распределение буржуазности. Буржуа не верит серьезно в существование иного мира, не верит даже в том случае, если он формально исповедует какую-нибудь религиозную веру. Качество религии для него измеряется услугами, которые она оказывает для устройства этого мира и для сохранения его положения в этом мире. Буржуа не рискнет пожертвовать чем-либо в этом мире во имя иного мира. Буржуа любит говорить, что мир гибнет и кончается, когда наступает конец его экономическому могуществу, когда колеблется его собственность, когда рабочие требуют изменения их положения. Но это лишь условная риторика. Буржуа не чувствует конца и страшного суда. Ему чужда эсхатологическая перспектива, он не чувствителен к эсхатологической проблематике. В эсхатологии есть что-то революционное, извещение о конце срединного буржуазного царства. Буржуа верит в бесконечность своего царства и с ненавистью относится ко всему, что напоминает об этом конце. И, вместе с тем сам буржуа — эсхатологическая фигура, в его фигуре один из концов мировой истории. Мир кончится отчасти оттого, что существует буржуа, если бы его не было, то мир мог бы перейти в вечность. Буржуа не хочет конца, он хочет остаться в некончающейся середине, и именно потому конец будет. Буржуа хочет количественной бесконечности, но не хочет бесконечности качественной, которая есть вечность. Реализация буржуа, происходящая различными путями, противоположна реализации личности. Но буржуа остается человеком, в нем остается образ Божий, он просто грешный человек, принявший свой грех за норму, и к нему нужно относиться, как к человеку, как к потенциальной

¹ внутренняя (духовная) аскеза (нем.).

личности. Нечестиво рассматривать буржуа исключительно как врага, подлежащего истреблению. Это делают те, которые хотят стать на его место и присиртиться в новых буржуа, в социальных нуворишей. Необходимо бороться с господством буржуа, с буржуазным духом, где бы он ни проявлялся. Но не должно походить на него, рассматривать его, как средство. Буржуа изменяет своей человечности, но не должно изменять человечности в отношении к нему.

2

а) Прельщение и рабство революции. Двойной образ революции

§

Революция есть вечное явление в судьбах человеческих обществ. Революции бывали во все времена, они бывали в древнем мире. В древнем Египте было много революций, и лишь на огромном расстоянии он кажется цельным и поражает своим иерархическим порядком. Не меньше революций было в Греции и Риме. Во все времена низшие, угнетенные, трудящиеся классы общества восставали, не соглашаясь долее терпеть унижение и рабство, и опрокидывали иерархический порядок, казавшийся вечным. Нет ничего вечного, нет ничего установленного Богом в объективированном мире. Возможно лишь достижение временного равновесия и непрочного, кажущегося благополучия. За сравнительно короткий период люди привыкают к отсутствию кризисов, войн, революций. Но почва всегда остается вулканической. Годы относительного равновесия и спокойствия скоро проходят, лава извергается из недр земли, обостряются непреодолимые противоречия. Революции, неизбежные в существовании обществ, внушают одним ужас и отвращение, другим же внушают надежду на новую, лучшую жизнь. Человеческим обществом управляет князь мира сего, и управляет в неправде. Поэтому естественно, что против этого управления периодически происходят восстания. Но очень скоро этими восстаниями против неправды вновь овладевает князь мира сего и творит новую неправду. В этом двойственность революции. В революции совершается суд Божий. В революции есть момент эсхатологический, как бы приближение к концу времен. Но революция есть болезнь, она свидетельствует о том, что не нашлось творческих сил реформирования общества, что силы инерции победили. В революции есть демониакальный элемент, в ней происходит взрыв духа мести, ненависти и убийства. В революции всегда действует накопившееся ressentiment и побеждают творческие чувства. Желать можно только революции, в которой не будет демониакального элемента, но он всегда в известный момент побеждает. Революция в очень малой степени стоит под знаком свободы, в несоизмеримо большей степени стоит под знаком фатума. Революция есть фатум человеческих обществ. В революции человек хочет освободиться от рабства у государства, у аристократии, у буржуазии, у изголодавшихся святынь и идолов, но немедленно создаются новые идолы, новые ложные святыни и попадают в рабство к новой тирании. Герцен был революционер и социалист. Но он был свободен от оптимистических иллюзий, и у него был острый взгляд на будущее. Он призывал к «борьбе свободного человека с освободителями человечества». Он говорил, что массы «под равенством понимают равенмерный гнет» и что «истина принадлежит меньшинству». Он восклицает: «Не будет миру свободы, пока все религиозное, политическое не превратится в человеческое, простое», и «Мало ненавидеть корону,

надобно перестать уважать и фригийскую шапку; мало не признавать преступлением оскорбления величества, надобно признавать преступлением *salus populi*»¹. Это значит, что Герцен был персоналистом и революционность его была персоналистическая, хотя философское обоснование персонализма у него было очень наивное и слабое. Это значит также, что Герцен был совершенно свободен от революционного мифа. Он хотел быть революционером, оставляя свободу человека, сохраняя за собой полную свободу суждения. Это есть самое трудное. Самая трудная революция, которая никогда еще не была сделана и которая была бы радикальнее всех революций,— это революция персоналистическая, революция во имя человека, а не во имя того или иного общества. По-настоящему, глубинно революция есть изменение принципов, на которых покоится общество, а не кровопролитие того или иного года и дня. И по-настоящему глубинно революционна личность, масса же, состоящая из средних людей, консервативна. Стихия революции всегда была антиперсоналистической, т. е. реакционной, она всегда была неблагоприятной свободе духа, свободе личности, свободе личных суждений. Революция всегда была направлена против деспотизма и тирании, но она всегда в известный момент своего разворачивания создавала диктатуру и тиранию, отменяла все свободы. Революция есть война, она делит общество на два лагеря и реализуется посредством военной диктатуры. Революция может выставлять лишь демократические лозунги, но демократия годна лишь для мирного жития и совершенно не годна для революции. Революция означает прерывность в развитии обществ. Непрерывность, или, как иногда любят говорить, «органичность» развития, есть утопия. «Органическое» гораздо утопичнее и несбыточнее революционно-прерывного. Катастрофа гораздо реализуемее мирного развития, сохраняющего верность традициям. Крайние направления гораздо реалистичнее направлений умеренных. Человеческие общества в своем развитии проходят через смерть. Чтобы ожить, нужно умереть. Греховное прошлое возносится на крест. Революция и есть частичная смерть, в ней слишком многое и многие умирают. Через смерть наступает новая жизнь. Но эта новая жизнь бывает не такой, как ее себе представляют революционеры. И человек и народ проходят через раздвоение и несчастье (несчастное сознание Гегеля). Без этого недостижима гармония и полнота. В этом мире невозможно мирное возрастание счастья. Те классы, которые пользовались относительным благополучием и счастьем, неизбежно должны пройти через несчастье и гибель. Иллюзия бесконечного счастья и благополучия есть одна из самых нелепых иллюзий, особенно если она основана на несправедливости. В этом мире нет человеческой справедливости, но есть жестокая, бесчеловечная справедливость, справедливость рока.

Смешно и наивно обсуждать революцию с точки зрения разумных и моральных норм. Она всегда окажется неразумной и аморальной. Революция иррациональна по своей природе, в ней действуют стихийные и даже безумные силы, которые всегда существуют в человеческих массах, но до известного момента сдержаны. В революциях, как и в контрреволюциях, разнуздываются садистские инстинкты, которые потенциально всегда есть в людях. Тут мы встречаемся с главным парадоксом революции. Революция иррациональна, дает волю иррациональным инстинктам, и вместе с тем она всегда подчинена рационалистическим идеологиям и в ней происходят процессы

¹ благо народа (*лат.*) *.

рационализации. Иррациональными силами пользуются для осуществления рациональных лозунгов. Иррациональные, часто нелепые и несправедливые традиции прошлого, накопившиеся долгими столетиями и мешавшие развитию жизни, революционно опрокидываются и заменяются разумной организацией. Будущее, которое революция претендует создавать, всегда есть рациональное будущее, в будущем должен восторжествовать разум. Но разум торжествует благодаря восстанию иррациональных сил. Такое соотношение между иррациональным и рациональным мы видим в двух самых больших революциях — французской и русской. Активистов революции охватывает чувство мести, которое может быть объяснено, но которое принимает формы стихийно-иррациональные и даже безумные. Революция всегда прикована влюбленной ненавистью к прошлому, и она не может существовать, не может развиваться и возрастать без врага, поднимающегося из ненавистного прошлого. Когда этого врага реально уже не существует, то его выдумывают, питаются и питают мифом о враге. Добро зависит от зла, революция зависит от реакции. Ненависть вдохновляет. Миф в революции, как, впрочем, и вообще в истории, играет несоизмеримо большую роль, чем реальность. Но другой аффект играет определяющую роль в революции — аффект страха. Правители революции, находящиеся на ее вершинах, всегда живут в смертельном страхе, они никогда не чувствуют себя твердо. Власть вообще всегда связана со страхом. Этим страхом определяется прежде всего жестокость революции, неизбежность царящего в ней террора. Одержимый страхом всегда начинает преследовать. Человек, одержимый манией преследования, — опасный человек, от него всегда можно ожидать преследований. Нет ничего ужаснее людей, одержимых страхом, всюду видящих опасности, заговоры, покушения. Именно эти люди, охваченные аффектом страха, который может быть животным и мистическим, создают инквизиционные суды, пытки, гильотины, они сжигают на кострах, гильотинируют и расстреливают неисчислимое количество людей. Преследования, пытки и казни еретиков тоже ведь вызваны страхом. Страх перед злом и перед злыми (т. е. почитаемыми злыми известной верой и мирозерцанием) есть одно из самых больших зол человеческой жизни и человеческой истории. Этот страх искажает человеческую природу, помрачает человеческую совесть, часто превращает человека в дикого зверя. Это происходит в революциях и контрреволюциях, которые психологически очень схожи, происходит в войнах. Очень опасно, когда человек определяется исключительно отрицательной реакцией, когда он концентрирован на едином, универсально царящем в его сознании зле. Революция может начаться вследствие поднявшегося личного достоинства, попранного старой жизнью, вследствие возникшего личного суждения о жизни. Но в самой стихии революции личное суждение и личная совесть всегда ослаблены и заменены коллективным сознанием и коллективной совестью. В революции происходит процесс объективации, отчуждение человеческой природы в объектный мир, в то время как настоящая и радикальная революция должна была бы быть победой над всякой объективацией и переходом в свободную субъективность. Страх вследствие выброшенности существования вовне приводит к военному делению мира на два лагеря. Враждебный мир оказывается объединенным и универсализированным, в нем нельзя уже встретить «ты», в нем можно встретить лишь «не-я». В это вражеское «не-я» входят очень разнообразные миры. Страх всегда сознает манихейское сознание, разделяющее мир на царство Ормузда и Аримана. Так создается

большая концентрация сознания, большая напряженность борьбы. Реально же во всех более или менее лагерях действуют те же люди, со своими инстинктами, со способностью к внушению и заразе, с вспышками жестокости, как и с инстинктом человечности и способностью к состраданию и доброте. И плохое обычно преобладает над хорошим. Есть, конечно, партии, которые представляют собой концентрацию плохих инстинктов. Ничто так не искажает человеческую природу, как маниакальные идеи. Если человеком овладевает идея, что все мировое зло в евреях, масонах или большевиках, в еретиках или буржуазии (причем не реальной, а вымышленной), то самый добрый человек превращается в дикого зверя. Это есть замечательное явление человеческого рабства. Марат, вероятно, всегда был бы диким зверем. Но о Робеспьере было сказано, что если бы он жил в мирное, спокойное время, то, вероятно, был бы добродетельным, человеколюбивым, гуманным провинциальным нотариусом. И уж, наверно, в другое время был бы прекрасным человеком Дзержинский, не только не кровавым, но исполненным нежности и любви. О Торквемаде известно, что он по природе был человек, скорее, добрый и любвеобильный.

§

Революции преследуют великие цели освобождения человека от угнетения и порабощения. Те, которые готовили революцию, были героическими людьми, способными на жертвы и отдачу своей жизни идее. Но в эпоху своего торжества революции истребляют свободу без остатка, допускают ее гораздо меньше, чем эпохи дореволюционные, и деятели революции, ставшие у власти, бывают свирепыми, жестокими и запятывают себя человеческой кровью. Один и тот же революционер до революции и в разгар революции — совершенно разные люди, даже лицо меняется, нельзя узнать лица. Ужас, связанный с революцией, совсем не в целях, которые обыкновенно преследуют. Это обыкновенно цели свободы, справедливости, равенства, братства и пр. высоких ценностей. Ужас в средствах. Революция ищет торжества во что бы то ни стало. Торжество дается силой. Сила эта неизбежно переходит в насилие. Роковая ошибка деятелей революции связана с отношением к времени. Настоящее рассматривается исключительно, как средство, будущее же — как цель. Поэтому для настоящего утверждается насилие и порабощение, жестокость и убийство, для будущего же свобода и человечность, для настоящего кошмарная жизнь, для будущего райская жизнь. Но великая тайна скрыта в том, что средство важнее цели. Именно средства, путь свидетельствуют о духе, которым проникнуты люди. По чистоте средств, по чистоте путей узнаете, какого люди духа. Будущего, в котором должна осуществиться высокая цель, никогда не наступает, в нем опять будут те же отвратительные средства. Насилие никогда не приводит к свободе, ненависть никогда не приводит к братству, отрицание человеческого достоинства за враждебной частью человечества никогда не приведет к всеобщему утверждению человеческого достоинства. В мире объективации устанавливается разрыв между средствами и целями, которого не может быть в подлинном существовании, в мире субъективности. Фатум, рок революции в том, что она неизбежно ведет к террору. Террор же есть потеря свободы, свободы всех и свободы для всех. Вначале революция бывает чистой, она провозглашает свободу. Но по мере ее имманентного развития, в силу происходящей в ней роковой диалектики свобода исчезает и начинается царство террора. Революцией овладевает страх контрреволюции, и она сходит с ума от этого страха.

Страх нарастает по мере победы революции, и он делается максимальным, когда революция окончательно побеждает. Это есть парадокс революции, может быть, это есть вообще парадокс победы. Победитель не делается великодушным и человечным, он делается беспощадным и жестоким, он одержим жадной истребления. Победа есть страшная вещь в этом мире. Горе победителям, а не побежденным! Обыкновенно видят, что побежденные делаются рабами. Не видят более глубокого явления — победители делаются рабами. Победитель менее всего свободный человек, он человек порабощенный, его совесть и сознание помутнены. Террор есть один из самых низких явлений человеческой жизни, падение человека, помутнение человеческого образа. Практикующий террор перестает быть личностью, он находится во власти демониакальных сил. Я имею в виду главным образом организованный коллективный террор, практикуемый людьми, которые добрались до власти. Террор есть порождение страха. В терроре всегда торжествуют рабы инстинкты. И террор не может осуществляться без чудовищной лжи, он всегда прибегает к символам лжи. Революционный и контрреволюционный террор — явление одного порядка. Контрреволюционный террор еще более низок и еще менее оправдан. Фатум революции в том, что она всегда несет в себе семя, из которого развивается цезаризм. Тирания масс всегда есть цезаризм. Все революции так кончались. Страх никогда до добра не доводит. Цезарь, диктатор, тиран рождается из страха и террора. Таковы все революции, которые не являются революциями духовными, которые опираются на объективированный, т. е. утерявший свободу мир. Революция должна была бы всегда нести новую жизнь. Но природа объективированного мира такова, что в нем в новое всегда входит самое дурное старое. Это иллюзия, что революция порывает со старым, оно является лишь в новом обличье. Старое рабство меняет одеяние, старое неравенство преобразуется в новое неравенство.

О революции всегда создается миф, и она движется динамикой мифа. Поразительно, что миф создает не только воображение народных масс, миф создают и ученые. Человек имеет непреодолимую потребность персонифицировать разные силы и качества. Революция тоже персонифицируется, представляется существом. Революция тоже сакрализуется. Революция делается столь же священной, как священна была монархия и строй дореволюционный. Эта персонификация и сакрализация революции и есть остаток прошлого в ней. В действительности революция так же не священна, как не священна монархия, как ничто не священно в объективированном мире. Священное только в субъективном мире. Подлинное освобождение от рабства не допускает всех этих персонификаций и сакрализаций. Революция может быть необходима, она может быть справедлива, но она не может быть священна, она всегда греховна, как греховен был тот строй, против которого она направлена. Суверенитет революции есть такая же ложь, как и всякий суверенитет в мире. Революция психологически есть реакция. Она вспыхивает, когда дольше уже нельзя терпеть. В самый разгар революции, когда температура поднимается до высшей точки, разрушение сильнее творчества. Положительное строительство начинается позже. Для метафизики революции интереснее всего отношение к времени. Если время вообще есть парадокс, то в отношении революции к времени этот парадокс достигает наибольшей остроты. Революция происходит в настоящем, и люди революции находятся во власти стихий настоящего. И вместе с тем нужно сказать, что революция не знает настоящего

не имеет настоящего, она целиком обращена к прошлому и будущему. Революция злопамятна, но не имеет памяти. Революция думает сначала, что прошлое можно уничтожить без остатка. «Du passé faisons la table ase»¹*. Глупая иллюзия. Можно уничтожить разного рода несправедливости и порабощения прошлого, можно уничтожить то, что принадлежит историческому времени, но нельзя уничтожить того, что принадлежит времени экзистенциальному, можно уничтожить историю, но нельзя уничтожить метаисторию. Революции постепенно начинает возвращаться память, она начинает припоминать прошлое. История создается памятью. Потеря памяти есть исчезновение истории. Поразительно, что память отшибается внутри самой революции. Революция поражает своей неблагодарностью, она не знает благодарности к тем, которые ее создавали, которые были ее вдохновителями, она сплошь и рядом их убивает. Это может быть самая низкая черта в революции. В период революции, особенно в период ее окончания, история революции не может быть написана, из нее выпадают ее главные деятели. Это явление гипическое. Это объясняется тем, что революция есть острая болезнь времени, она знает лишь переход и все оценивает по полезности для перехода. Для отношения революционеров к времени характерно, что они обыкновенно бывают крайними пессимистами в отношении к прошлому и крайними оптимистами в отношении к будущему. Это и есть «скачок из царства необходимости в царство свободы»*. Для марксизма особенно характерно такое отношение к прошлому и будущему. В действительности, так как прошлое и будущее лишь отрывки разорванного большого времени, то нет оснований ни для оптимистического отношения к прошлому, как у консерваторов, ни для оптимистического отношения к будущему, как у революционеров. Оптимистически можно относиться лишь к вечному, т. е. к преодолению разорванного времени. Но правда революции в том, что она всегда уничтожает слишком изолгавшееся, истлевшее прошлое, отравлявшее жизнь. Революция всегда проявляет реальность, проявляет не реальность того, что выдавало себя за реальность. Она сметает многие фикции, но создает новые фикции. Она силой уничтожает право, которое перестало быть правом и превратилось в насилие. Революция есть парадокс силы и права. Старое право превратилось в насилие над сознанием, потому что потеряло силу. Революция делается силой и хочет создать новое право. Смешны возражения против революции с точки зрения правового формализма, который почитает себя вечным, в действительности же принадлежит разлагающемуся прошлому. Революция есть образование новой ассоциации, которая, как верно говорит Пулен, сопровождается затруднением, разрушением и прекращением другой, т. е. старой ассоциации. Враги революции, контрреволюционеры любят говорить об ужасах и зле революции. Но не имеют права говорить. Ответственны за ужасы и зло революции прежде всего старая, дореволюционная жизнь и ее защитники. Ответственность всегда лежит на тех, которые навверху, а не внизу. Ужасы революции — есть лишь трансформация ужасов старых режимов, лишь действие старых ядов. Именно старые яды и являются злом в революциях. Вот почему контрреволюционные силы могут лишь усилить зло в революциях, никогда не могут от него освободить.

¹ «Прошлое мы сносим до основания» (букв.: «Из прошлого делаем чистую доску») (фр.).

Всякая большая революция имеет претензию на создание нового человека. Создание нового человека есть несоизмеримо большее, более радикальное, чем создание нового общества. Новое общество после революции все-таки создается, новый же человек не появляется. В этом трагедия революции, ее роковая неудача. Все революции в известном смысле были загублены ветхим Адамом, который в новых одеждах является в конце революции. Этот ветхий Адам, человек греха, делает и революцию и контрреволюцию. Рабство человека оказывается непобежденным, меняются лишь формы рабства. Это не значит, что революция лишена смысла и что бессмысленно делать революцию. Революции имеют смысл и являются важным моментом в судьбе народов. Революция — великий опыт, который и обедняет человека и обогащает его. Самое обеднение является обогащением. Какие-то формы рабства в революциях все-таки уничтожаются. И всегда новым народным слоям дается возможность исторической активности, снимаются цепи, сковывавшие энергию. Но рабство человека не уничтожается в его корне. Новый человек не есть предмет фабрикации, он не может быть продуктом социальной организации. Явление нового человека есть новое духовное рождение. Все христианство было ничем иным, как призывом к новому духовному рождению, к явлению нового Адама. Но вместо нового человека были даны знаки и символы нового человека, надетые на ветхого Адама, на старого человека. В этом трагедия всякого исторического осуществления, которое есть не реализация, а объективация. Объективация никогда не есть реализация, объективация есть символизация. В этом сущность исторической трагедии, которая требует конца истории. Настоящая глубокая коренная революция есть изменение структуры сознания, изменение отношения к объективированному миру. Исторические революции никогда такого изменения структуры сознания не делают, они остаются в плане детерминации и определяются не столько свободой, сколько роком. Но значение больших революций в том, что в них есть момент эсхатологический, который всегда бывает так окутан исторической детерминацией, так ввергнут в историческое время, что его почти нельзя различить. Экзистенциальное время в революциях есть лишь мгновение, оно уносится потоком исторического времени. Революции всегда плохо кончаются. Детерминизм побеждает свободу, историческое время побеждает время экзистенциальное. Дух революции оказывается враждебным революции духа. Трагедия революции до ужаса банальна и обыденна. Кровавые ужасы революции банальны и обыденны. Революции делаются средним человеком и для среднего человека, который совсем не хочет изменения структуры сознания, не хочет нового духа, не хочет стать новым человеком, не хочет реальной победы над рабством. Страшные жертвы нужны для достижения очень маленьких результатов. Такова экономия жизни этого мира. И напрасно говорят о целесообразности мирового и исторического процесса. Сторонники телеологического мирозерцания хотят утверждать объективную целесообразность в мире. Но объективная целесообразность, если она даже существует, ничего общего не имеет с субъективной, человеческой, экзистенциальной целесообразностью. Объективная целесообразность раздавливает человека, и ей человек принужден противопоставить свою субъективную целесообразность, свою свободу. Бог же действует лишь в свободе, лишь в субъективности, Он не действует в объективном и детерминированном мире. Объективная целесообразность есть

рабство человека. Выход к свободе есть разрыв с объективной целесообразностью.

в) Прельщение и рабство коллективизма. Соблазн утопий. Двойственный образ социализма

§

Человек в своей беспомощности и покинутости, естественно, ищет спасения в коллективах. Человек согласен отказаться от своей личности, чтобы жизнь его была более обеспеченной, он ищет тесноты в людском коллективе, чтобы было менее страшно. Жизнь человеческих обществ, первобытных кланов началась с тесных коллективов, с первобытного коммунизма. Тотемистические культы связаны с социальными коллективами. И на вершине цивилизации, в XX веке, вновь образующиеся коллективы требуют культов, в которых может обнаружиться переживание первобытного тотемизма. Социологическая религия, которую проповедует Дюркгейм, есть переживание тотемизма, который он открыл в обществах диких племен. Прельщение и рабство коллективизма занимает главное место в человеческой жизни. В человеческой личности происходит переkreщивание различных социальных кругов и группировок. Об этом говорит Зиммель, который видел в обществе лишь взаимодействие индивидуумов. Человек принадлежит к разным социальным группировкам — семье, сословию и классу, профессии, национальности, государству и т. д. Объективируя эти группировки, которые имеют лишь функциональное к нему отношение, он представляет себе их коллективами, в которых он чувствует себя подчиненной частью и в которых он растворяется. Но веком коллективизма нужно называть время, когда частичные и дифференциальные социальные группировки обобщаются и универсализируются. Образуется как бы единый централизованный коллектив, как верховная реальность и ценность. Тогда начинается настоящее прельщение коллективизма. Коллектив начинает играть роль церкви, с той разницей, что церковь все-таки признавала ценность личности и существование личной совести, коллективизм же требует окончательно экстерниоризации совести и перенесения ее на органы коллектива. С этим связано принципиальное различие между соборностью и коллективизмом. Церковная соборность часто принимала в истории формы рабства человека, отрицания свободы, она часто бывала фикцией, но самый принцип христианской соборности может быть лишь персоналистическим. Соборность, как духовная общность, находится в субъекте, не объекте, означает качество субъекта, раскрытие в нем универсальности. Объективация соборности, перенесение ее на социальные институты всегда означало рабство. Прельщение и рабство коллективизма есть не что иное, как перенесение духовной общности, комюнитарности, универсальности с субъекта на объект, объективации или частичных функций человеческой жизни, или всей человеческой жизни. Коллективизм всегда авторитарен, в нем центр сознания и совести помещен вне личности в массовых, коллективных социальных группировках, например в войске, в тоталитарных партиях. Кадры, партии могут довести сознание личности до паралича. Возникают разного рода коллективные сознания, которые могут сосуществовать с личным сознанием. Человек может обладать личным сознанием и личными суждениями, и вместе с тем это личное сознание может ограничиваться и даже поработаться коллективными эмоциями и суждениями. При этом массовые эмоции могут вызывать жестокость и кровожадность, но могут

вызывать великодушные и жертвенные. В коллективе у человека ослабляется страх перед опасностью и потребность в гарантии безопасности. Это одна из причин прельщения коллективизма. Есть очень большая опасность в том, чтобы видеть в какой-либо организации конечную цель, а в остальной жизни средства, орудие. Таковы были иезуитский орден, некоторые тайные общества, тоталитарные партии, как коммунистические или фашистские. Все сильные и влиятельные организации имеют эту тенденцию, но иногда это принимает форму образования универсального коллектива, Левиафана *. Тогда прельщение коллективизма достигает своих предельных форм порабощения человека. Всякая организация требует известной дисциплины, но, когда дисциплина требует отказа от личного сознания и совести, она превращается в тиранию коллектива. Церковь, государство, нация, класс, партия могут превратиться в тиранию коллектива. Но коллектив всегда предлагает личности усиление ее энергии в борьбе. Изолированная личность с трудом может бороться за жизнь. Коллективизм, в сущности, порожден нуждой и беспомощностью человека. Более нормальное, менее беспомощное и страдальческое состояние приводит к индивидуализации. Когда обвиняют рабочих в том, что они не понимают верховной ценности личности, подозрительно относятся к правде персонализма и полагаются исключительно на коллективы, то забывают, что изолированный рабочий совершенно беспомощен и раздавлен, в профессиональном же союзе или социалистической партии он делается силой и может бороться за улучшение своего положения. Социализация хозяйства необходима для защиты личности рабочего, но она должна привести к социальному персонализму. Это есть парадокс справедливой организации общества.

Существуют разные ступени общности и солидарности людей: общечеловеческая, национальная, классовая, персоналистически-человеческая. Преобладание общечеловеческой и персоналистически-человеческой общности и солидарности над национальной и классовой означает также победу личности, личного достоинства и личной ценности над объективированным коллективом. Человек должен достигнуть состояния, в котором он больше не будет классироваться, т. е. пригвождаться к какому-либо коллективу. Это означает также победу над гордостью национальной, классовой, конфессиональной, семейной, военной, которая гораздо сильнее гордости личной и дает повод для усиления этой личной гордости. Социальные группы могут и расширять и суживать объем личности. Но преобладание социальной группы над личностью, детерминация личности социальной группой в конце концов лишает личность свободы и мешает достижению универсального содержания жизни. Мы говорим лишь метафорически о существовании общественного сознания, национального сознания, классового сознания. Сознание имеет экзистенциальный центр всегда в человеке, в личности. Но возможна такая экстериоризация сознания в процессе объективации, что создается прочная иллюзия коллективного сознания. Реально существует коллективное бессознательное, а не коллективное сознание. Соборное сознание, или то, что кн. Сергей Трубецкой называет социализмом сознания, тоже существует, но оно есть лишь качественная ступень универсального личного сознания, достижение личностью коммюнитарности. Общество предполагает раздельность его членов, изначальная слиянность не есть общество, и в ней нет личности (Эспинас). Но эта раздельность совсем не противоположна коммюнитарности, соборности и не исключает ее. Ошибочно было бы сказать,

что в коллективе нет никакой реальности, нет ничего экзистенциального. Но в коллективе это реальное искажено экстерииоризацией и это экзистенциальное, связанное с общностью людей, умалено объективацией. Разделение личных и социальных актов есть абстракция, и абстракция эта в христианском сознании служила оправданием несправедливого и глубоко антихристианского социального строя. Всякий личный акт в человеческой жизни есть вместе с тем и социальный акт, в нем неизбежна социальная проекция. Человек не есть замкнутая в себе монада. Всегда существует социальное излучение человеческой личности, даже в наиболее интимных своих мыслях она несет людям освобождение или порабощение. Но и всякий социальный акт, направленный на общество и общественные группировки, есть вместе с тем и личный акт. Социальные акты правителя государства, хозяина предприятия, главы семьи, лидера партии суть и личные акты, за которые он ответствен. Нельзя быть деспотом и эксплуататором и быть хорошим христианином или просто человеческим в личной жизни. Социальное всегда находится внутри личности. Прельщение и рабство коллективизма означает, что социальное выброшено вовне, и человеку представляется, что он часть этого выброшенного вовне социального. Например, национальная или классовая гордость есть и личная гордость, но человеку представляется, что эта гордость есть добродетель. Это есть величайшая ложь, которая наполняет человеческую жизнь. Национальный и классовый эгоизм есть также личный эгоизм. Ненавистнический национализм есть личный грех. Преступления, которые человек совершает во имя коллективов, отождествляя себя с ними, суть преступления личные. Это преступления раба-идолопоклонника. Но существует несомненный конфликт между развитием личности и развитием коллективных групп разных ступеней. Коллективные группы могут суживать объем личности и разрушать целостность личности, превращая ее в свою функцию. Это может делать национальность, государство, класс, семья, партия, конфессия и пр. Коллективизм есть всегда одержимость ложной идеей отвлеченного единства и тоталитаризма. Такое единство есть рабство человека. Освобождение человека предполагает не единство, а кооперацию и любовь разнородных элементов. Духовный федерализм должен быть противопоставлен духовному централизму. Ложна не только идея единства, но и идея отвлеченной справедливости. Есть парадокс справедливости. Справедливость сама по себе не индивидуальна, она утверждает, как «общее», всеобщезащательное, универсальное. Но отвлеченная, не индивидуальная справедливость, как господство общего над индивидуальным, делается несправедливостью. Настоящая справедливость есть справедливость индивидуальная. Пафос справедливости может быть пафосом коллектива, а не пафосом личности, может поставить субботу выше человека. Справедливость свята, но справедливость может прикрывать прельщение и рабство коллектива, суверенитет общего и безличного. Справедливость не должна экстерииоризировать совесть личности, обобществлять ее. Справедливость делается дурной, когда она не связана с целостной личностью и свободой, с жалостью и любовью. Идея равенства может иметь в известный момент практически полезное значение, быть борьбой за освобождение и достоинство человека. Но сама по себе идея равенства пустая, она сама по себе не означает возвышения каждого человека, а завистливый взгляд на соседа. И все же персонализм основан на равенстве всех людей перед Богом. Правда революции есть правда свободы и достоинства каждого человека, не всех, а каждого. «Всех» есть общее,

«каждого» есть личное, индивидуальное. Есть две цели в социальной жизни — уменьшение человеческих страданий, бедности и унижения и творчество положительных ценностей. Возможен конфликт между этими целями, но в конце концов они соединимы, потому что уменьшать человеческие страдания, бедность и унижение — значит раскрывать человеку возможность творить ценности.

§

В каждом человеке сохранилась мечта о совершенной и наполненной жизни, воспоминание о рае и искание Царства Божия. Во все времена человек строил разного рода утопии и стремился к реализации утопий. И вот что всего поразительнее. Утопии гораздо более осуществимы, чем это кажется. Самые крайние утопии оказываются актуальнее и в известном смысле реалистичнее, чем умеренно-разумные планы организации человеческих обществ. Средние века в христиански трансформированном виде осуществляли утопию Платона. Нет ничего утопичнее теократии, но теократические общества и теократические цивилизации были осуществлены и на Западе и на Востоке. Все большие революции доказывают, что именно радикальные утопии реализуются, более же умеренные идеологии, которые казались более реалистическими и практическими, низвергаются и не играют никакой роли. Во французской революции победили не жирондисты, а якобинцы, и они пытались осуществить утопию Руссо, совершенного, естественного и разумного порядка. В русской революции победили коммунисты, а не социал-демократы, социалисты-революционеры или просто демократы, и они пытались осуществить утопию Маркса, совершенного коммунистического строя. Когда я говорю, что утопии осуществимы, что они осуществлялись в теократиях, в якобинской демократии, в марксистском коммунизме, я не хочу сказать, что они действительно осуществлялись в наиреальнейшем смысле слова. Это осуществление было также неудачей и вело в конце концов к строю, который не соответствовал замыслу утопии. Такова вообще история. Но в утопии есть динамическая сила, она концентрирует и напрягает энергию борьбы, и в разгар борьбы идеологии не утопические оказываются слабее. Утопия всегда заключает в себе замысел целостного, тоталитарного устройства жизни. По сравнению с утопией другие теории и направления оказываются частичными и потому менее вдохновляющими. В этом притягательность утопии и в этом опасность рабства, которое она собою несет. Тоталитаризм всегда несет с собой рабство. Только тоталитаризм Царства Божия есть утверждение свободы. Тоталитаризм же в мире объективации всегда есть рабство. Объективированный мир частичен, и он не поддается целостному, тоталитарному устройению. Утопия есть извращение в человеческом сознании Царства Божия. Соблазн царства, о котором уже было говорено, есть источник утопий, утопия всегда означает монизм, монизм же в объективированном мире всегда есть рабство человека, ибо это всегда принудительный монизм. Монизм, который не будет рабством и принуждением, возможен лишь в Царстве Божиим. Утопия совершенного общества в условиях нашего мира, утопия священного царства и священной власти, утопия совершенной и абсолютной общей воли народа или пролетариата, утопия абсолютной справедливости и абсолютного братства сталкивается с верховной ценностью личности, с личной совестью и личным достоинством, со свободой духа и совести. Свобода духа, свобода личности предполагает дуалистический момент, различие Божьего и кесарева. Утопия же хочет уничтожить этот

дуалистический момент, превратить кесарево в Божие. Такова была и теократическая утопия, и утопия священной монархии. Освобождение человека означает отрицание какой-либо священности в объективированном историческом мире. Священное есть лишь в мире существования, в мире субъективности. И истина всегда в субъективном, она всегда в меньшинстве, а не в большинстве. Но этот аристократизм истины не может быть объективирован в каком-либо аристократическом иерархическом строе, который всегда есть ложь. Аристократическая утопия не лучше всех остальных утопий и столь же поработает. Аристократизм истины не означает какой-либо привилегии, он означает долг. Есть горькая правда в словах Герцена: «Отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное глупо, а верить в земные утопии умно?» * Слова эти направлены против всех утопий. И вместе с тем в утопии есть правда. Человек должен стремиться к совершенству, т. е. к Царству Божию. Но в утопиях есть удуше, есть что-то эстетически отталкивающее. Когда утопии пытаются реализовать, то является мечта о несовершенной жизни, как более свободной и человеческой. Это связано с тем, что утопия есть смешение кесарева и Божия, этого мира и мира иного. Утопия хочет совершенной жизни, принудительного добра, рационализации человеческой трагедии без действительного преобразования человека и мира, без нового неба и новой земли. Утопия ставит проблему эсхатологическую, проблему конца.

§

Противники социализма говорят, что социализм есть утопия и противоречит человеческой природе. При этом остается двусмысленность. Не ясно, потому ли они не хотят социализма, что он неосуществим, утопичен, мечтателен, или он неосуществим потому, что его не хотят и сделают все, чтобы помешать его осуществлению. Это совсем не то же самое сказать, что социалистический идеал хорош и справедлив, но, к сожалению, не может быть реализован, или сказать, что социалистический идеал дурен и ненавистен. Буржуазно-капиталистические круги смешивают оба аргумента, пользуются и тем и другим. То социализм признается, может быть, и хорошей, благородной мечтой, но неосуществимой, то он представляется отвратительным рабством, которому нужно всеми силами воспрепятствовать. Бесспорно существовали социалистические утопии и в социализме есть утопический элемент. Есть социалистический миф, как есть миф демократический, либеральный, монархический, теократический. Но социализм не есть утопия, социализм есть суровая реальность. Если в XIX веке социализм мог представляться утопией, то в XX веке утопией является скорее либерализм. Совершенно несостоятелен тот аргумент, что социализм неосуществим, потому что он предполагает нравственную высоту, которой не соответствует действительное состояние людей. Вернее было бы сказать, что социализм будет осуществлен именно потому, что нравственный уровень людей недостаточен высок и нужна организация общества, которая сделала бы невозможным слишком большое угнетение человека человеком. Либеральная экономия, возлагающаяся на естественную игру человеческих интересов, основана была на очень большом оптимизме. Социализм же включает в себе элемент пессимистический, социализм не хочет возлагаться на свободную игру сил в социально-экономической жизни, он пессимистически оценивает последствия свободы в хозяйственной жизни. Нельзя ждать прекращения истязания слабого сильным от нравственного совершенства сильного. Нельзя ждать социальных

изменений исключительно от нравственного совершенствования людей. Нужно поддержать слабого актами, изменяющими структуру общества. Отвлеченный морализм в применении к социальной жизни оказывается лицемерием, он поддерживает социальную несправедливость и зло. Общество святых не нуждалось бы ни в каких социальных актах защиты слабого против сильного, эксплуатируемого против эксплуататора. Социалистическое общество не есть общество святых, это как раз есть общество людей грешных и несовершенных, и от него нельзя ждать появления человеческого совершенства. Проблема социализма, имеющая мировое значение, очень сложна и имеет разные стороны. Очень разной оценке подлежат метафизическая и духовная сторона социализма и его социальная и экономическая сторона. Метафизика социализма в преобладающих его формах совершенно ложна. Она основана на примате общества над личностью, на вере в то, что личность формируется исключительно обществом. Это есть метафизика коллективистическая, прельщение и соблазн коллективизма. Социалисты сплошь и рядом исповедуют монизм, отрицают различие кесарева и Божьего, природно-социального и духовного. Социалистическая метафизика признает общее более реальным, чем индивидуальное, класс более реальным, чем человека, видит социальный класс за человеком вместо того, чтобы видеть человека за социальным классом. Тоталитарный, интегральный социализм есть ложное миро-созерцание, отрицающее духовные начала, обобществляющее человека до самой его глубины. Но социальная, экономическая сторона социализма справедлива, есть элементарная справедливость. В этом смысле социализм есть социальная проекция христианского персонализма. Социализм не есть непременно коллективизм, социализм может быть персоналистическим, антиколлективистическим. Только персоналистический социализм есть освобождение человека. Коллективистический социализм есть порабощение. Социалистическое рабочее движение обвиняют в материализме. Но забывают, что рабочие насильственно ввергнуты в материю и потому легко делаются материалистами. Не только социалистическая, но и демократическая культура не имеет высокого качества, она вульгаризирована. Это значит, что человеческие общества проходят через необходимость разрешить элементарные материальные вопросы человеческого существования.

Две проблемы лежат в основе социальной жизни, и нет ничего труднее их гармонического разрешения — проблема свободы и проблема хлеба. Можно разрешить проблему свободы, лишив человека хлеба. Один из соблазнов, отвергнутых Христом в пустыне, есть соблазн превращения камней в хлеба. Тут хлеб делается порабощением человека. Все три соблазна, отвергнутые Христом, порабощают человека. Достоевский гениально выразил это в Легенде о Великом Инквизиторе. Но ложно было бы такое истолкование легенды, что проблема хлеба не требует положительного решения и что должна быть одна свобода без хлеба. Людей порабощают, лишая их хлеба. Хлеб есть великий символ, и с ним связана тема социализма, тема мировой. Человек не должен стать рабом «хлеба», не должен за «хлеб» отдать свою свободу. Это есть тема о двойственности социализма, о двух социализмах. Социализм коллективистический, основанный на примате общества и государства над личностью, примате равенства над свободой, предполагает хлеб, отняв у человека свободу, лишив его свободы совести. Социализм персоналистический, основанный на абсолютном примате личности, каждой личности над обществом и государством, при-

мате свободы над равенством, предлагает «хлеб» всем людям, сохраняя за ними свободу, не отчуждая от них совести. Иногда это формулируется так, что за свободу социализм демократический, против свободы социализм авторитарный. Это различие не идет в глубь вопроса. Демократия есть относительная форма. Ценность же личности и свободы имеет абсолютное значение. Демократия, с одной стороны, означает суверенность народа, господство большого числа, и в этом смысле она скорее неблагоприятна для личности и свободы. Но, с другой стороны, демократия означает самоуправление человека, права человека и гражданина, свободы человека, и в этом смысле она имеет вечное значение. Люди XVIII и XIX веков искали освобождения человека в обществе, т. е. верили, что общество должно сделать человека свободным. Но возможна совсем иная постановка проблемы. Можно искать освобождения человека не в обществе, а в Боге и, значит, освобождения человека и от власти общества. Это противоположно социальному монизму, который неизбежно приводит к рабству, и предполагает дуалистический момент, невыводимость духа из общества. Можно было бы установить два типа социализма, рабский и свободный, в более современной терминологии. Рабский, всегда коллективистический и этатический социализм есть социализм фашистский. Это совершенно обнаруживается происходящими в мире процессами, в которых выявляются предельные начала. Фашистский социализм, в котором обнаруживается империалистическая воля к могуществу, может быть «левым», это коммунизм, и «правым», это национал-социализм. Дурными, порабащивающими являются именно фашистские элементы в социализме, не фашистские же элементы справедливы и заслуживают сочувствия. Фашистский социализм неизбежно приводит к царству бюрократии. По парадоксальной диалектике уравнительное единство приводит к образованию авторитарно-иерархического строя. Это процесс неотвратимый. Бюрократизация социализма происходит не только в социализме фашистском, но и в социализме, который считает себя демократическим. Социал-демократические и социалистические партии Европы подвергались опасности бюрократизации и централизации. Этому противопоставить можно только реальные молекулярные процессы в человеческом обществе, основанные на ценностях персонализма и персоналистического братства людей. Это также реальная, а не формальная демократия, т. е. самоуправление человека, т. е. свобода, идущая снизу. Социализм превращается в рабье царство вследствие все той же объективации. Этой объективации противостоит свобода, которая всегда в субъекте, а не в объекте.

§

Может ли социализм быть социальной проекцией персонализма, возможен ли социализм персоналистический? Персоналистический социализм кажется противоречивым словосочетанием. Упрощенное мышление легко склоняется к мысли, что социальная проекция персонализма есть либерализм. Это очень большое заблуждение. Либерализм в жизни экономической и социальной был идеологией капитализма, персонализм же есть непримиримое отрицание капиталистического строя. Персонализм не допускает превращения человеческой личности в вещь и товар (Verdinglichung, по терминологии Маркса). Рабочие не могут быть орудием индустриального развития. Режим заработной платы есть рабский режим. Персонализм не может также примириться с безличной властью денег над человеческой жизнью. Персонализм не может примириться

с тем извращением иерархии ценностей, на которой покоится капиталистический мир, с оценкой человека по тому, что у него есть и какое положение он в обществе занимает. Рассматривать человека исключительно, как рабочего, занимающего известное положение в производстве, есть нестерпимое рабство человека. И то, что есть дурного в социализме, — примат экономики над духом, непризнание человеческой личности верховной ценностью — есть наследие капитализма, продолжение капиталистического разрушения ценностей. Ложный коллективизм, угнетающий личную совесть, есть порождение капиталистической индустрии. Зависимость человека от земли была менее жестокой. Человек освобождается от рабства у земли, но его подстерегает горькое рабство у орудий освобождения. Персонализм в своих оценках сходится с подлинным, неизвращенным христианством. Только потерявшие совесть христиане способны защищать богатых против бедных. Христианство есть религия бедных, и нет возможности превратить ее в защиту капиталистов и денег. Капитализм есть религия золотого тельца, и поразительнее всего, что есть бескорыстные ее защитники, чистые ее идеологи. Капитализм есть не только обида и угнетение неимущих, он есть, прежде всего, обида и угнетение человеческой личности, всякой человеческой личности. И личность самого буржуа угнетена и раздавлена буржуазным капиталистическим строем. Не только пролетарий, но и сам буржуа обезличен и обезчеловечен, он теряет свободу духа, он раб. Социализм ставит проблему пролетария, мировую по своему значению проблему. Самый факт существования пролетария, как и факт существования буржуа, противоречит достоинству человека, ценности человеческой личности. Существование пролетариата есть несправедливость и зло. Пролетаризация есть отчуждение человеческой природы, ограбление ее. Заслуга Маркса, что он это раскрыл и остро поставил проблему. Положение пролетария в мире несовместимо с верховной ценностью личности. Пролетаризация связана с отнятием от рабочих орудий производства и необходимостью продавать свой труд, как товар. В этом отношении капиталистическое общество стоит морально гораздо ниже средневекового общества, связанного с ремеслами и корпорациями. Можно было бы сказать, что крестьянин ближе к истокам мира, пролетарий же ближе к концу мира, в нем есть что-то эсхатологическое.

Появление пролетариата, соотносительного буржуазии, есть порождение социализированного, объективированного в истории человеческого греха. Есть великая ответственность за существование пролетаризированных людей в мире. Пролетарий есть человек покинутый, о нем не заботятся. Его спасение лишь в соединении с товарищами по несчастью, лишь в ассоциации труда. Пролетарии, рабочие в среднем такие же люди, как и все, хорошие и плохие. Маркс говорит в своих юношеских произведениях, что рабочий не есть высший тип человека, что он есть существо наиболее обезчеловеченное, наиболее лишенное богатств человеческой природы. С этим не согласен миф о пролетарском мессианизме, которому суждено было сыграть такую роль в истории марксизма. Рабочая масса лучше буржуазной массы, менее испорчена и более заслуживает сочувствия. Но рабочие могут быть отравлены *ressentiment*, завистью и ненавистью, и после своей победы они могут стать угнетателями и эксплуататорами. Богатые истязают бедных, потом бедные убивают богатых. Человеческая история есть страшная комедия. Лишь немногие определяют своими идеалами и верованиями, большинство определяется экономическими интересами, классовыми и профессиональными, и отрицательными эффектами. Марксистский пролетариат

не есть эмпирическая реальность, это идея и миф, созданные интеллигенцией. Как эмпирическая реальность, рабочие очень дифференцированы и разнообразны и они не являются носителями полноты человечности. Совершенно нелепа и противоречива идея грядущего социалистического общества как общества пролетарского и идея пролетарской культуры. В социалистическом обществе не должно быть пролетариата, а должны быть люди, которым будет возвращено человеческое достоинство, полнота их человечности. Это есть победа гуманизации над дегуманизацией. Привилегированное и гордое положение дворянина или буржуа не должно быть заменено привилегированным и гордым положением пролетария. Привилегированный и гордый пролетарий, одержимый волей к господству, есть лишь новый буржуа. Пролетарий есть не только социально-экономическая, но и психологически-этическая категория. Социальная организация общества должна уничтожить социально-экономическую категорию пролетария. У человека не будет более происходить отчуждения его рабочей силы, что и есть пролетаризация. Каждый трудящийся будет иметь орудия производства. Но духовное движение в мире должно уничтожить психологически-этическую категорию пролетария. Не пролетарий, наследие зла и несправедливости прошлого, а целостный человек должен стать во весь свой рост. Пролетарская идеология есть рабья идеология, она есть реакция против прошлого, против рабьего прошлого. В пролетарий нужно утверждать не его пролетарство, а достоинство человеческой личности. Призывать его нужно не к пролетарской культуре, а к культуре человеческой. Пролетарская революционность есть всеобщее порабощение и понижение, человеческая революционность есть всеобщее освобождение и повышение. Неравенство, несправедливость и унижения прошлого создают иллюзии сознания угнетенных. Такими иллюзиями являются материализм, атеизм, утилитаризм. Это есть «опиум для народа». Замечательно, что сужение сознания происходит у угнетенных (рабочих, стран, потерпевших поражение и завоеванных, эмиграции) и у тех, кто боится потерять свое привилегированное положение. «Буржуазность» и «пролетарство» одинаково есть сужение и обеднение сознания. Мир «буржуазно-капиталистический» и мир «пролетарско-социалистический» — абстракции, эти миры входят один в другой. Капитализм не может охватить всю жизнь и всю культуру. Радикальным противоположением было бы противопоставление мира буржуазного и мира подлинно христианского, мира объективированного и детерминированного и мира персоналистического и свободного. Нужно еще сказать, что понятие пролетария не тождественно с понятием бедного. Евангельское понятие бедности, которое является духовным преимуществом, не то же самое, что понятие пролетарского состояния, которое не может означать преимущества. Все это приводит нас к основной теме классового и бесклассового общества.

§

Классовое общество основано на неправде, оно есть отрицание достоинства личности. Персонализм есть отрицание классового общества, есть требование бесклассового общества. В этом правда социализма, правда и коммунизма. Но социализм не может освободиться от наследия классового общества, когда он хочет быть исключительно пролетарским и стремится к пролетарскому обществу. Персоналистический социализм должен быть не классовым, а народным и человеческим, т. е. свободным от власти классового общества, порождающего новое рабство. Классы устанавливают различие и неравенство людей, основанное

не на их личных достоинствах, качествах и призваниях, а на привилегиях, связанных с рождением и кровью или с собственностью и деньгами. Такое классирование людей основано не на человеческом принципе и противно человечности. Общество неизбежно должно быть дифференцировано, но дифференцировано не в смысле социальных классов. Дифференции, различия, неравенства должны быть человеческие, личные, а не социально-классовые, безличные. Существовали большие различия и неравенство между дворянами, но каждый дворянин имел дворянское достоинство и был социально равен другому дворянину. Так и все общество должно состоять из одних дворян, несмотря на личные различия. Классовое различие буржуазии и рабочих есть ложное, не человеческое, не личное различие, оно должно исчезнуть. Все должны быть рабочими, все должны быть дворянами, но не буржуа и не пролетариями. Социально уравнительный процесс нужен не для уравнивания и обезличивания людей, а как раз для дифференцирования и разнообразия, для выявления личных качественных различий, которые скрываются и подавляются классовым строем общества. Бесклассовое общество совсем не есть утопия, оно есть неотвратимая реальность, оно означает гуманизацию общества. Аристократические общества не скрывали существования классов, которые назывались сословиями, они принципиально защищали неравенство, как неравенство рас, пород. В этом была искренность, открытость аристократического общества. Буржуазные общества скрывают существование классов, их идеологи утверждают, что при гражданском равенстве нет больше классов, они обвиняют социалистов в выдумке существования классов и классовой борьбы. В этом неискренность и лживость этих обществ. Классы существуют, и классовую борьбу ведут не только рабочие, но и буржуазия, и борьбу отчаянную. Существование классовых людей, примата класса над человеком есть великое зло общества, и современного общества в особенности. Преимущество пролетариата заключается в том, что он стремится к самоуничтожению, к превращению в человечество. Такова идея и марксистского социализма. На практике существует классовое самоутверждение пролетариата, которое мешает созданию нового общества. Всякая классовая психология греховна, и достоинство человека в ее преодолении. Но когда буржуазия предлагает пролетариату преодолеть свою классовую психологию и прекратить классовую борьбу, то это есть лицемерие и хитрость борьбы. Подлинно человеческое, человеческое общество есть общество братское, в нем не может быть классового иерархизма, в нем по-другому будут определяться различия людей, в нем лучшие, качественно высшие будут определяться не правами, а обязанностями. Но братское общество не есть внешняя организация, братское общество требует духовной высоты людей. И никогда подбор личных качеств не может быть связан с экономическими преимуществами. В основе лучшего персоналистического общества лежит не идея гражданина и не идея производителя, не идея политическая или экономическая, а духовная идея целостного человека, личности. Это означает примат духа над политикой и экономикой. Идея гражданина и идея производителя — абстракции, раздробление целостного человека. Целостность всегда в человеке, а не в обществе. Привилегии избранного качественного меньшинства, духовной аристократии по сравнению с бескачественной массой ничего общего не имеют с классовыми привилегиями, они не подлежат социальной объективации. В обществе всегда будут качественно различные группировки, связанные с профессиями, призваниями, талантами, высокой культурой, но в этом нет ничего классового. Классы

прежде всего должны быть заменены профессиями. Общество не может быть массой, лишенной качественных различий. В каждом оформленном обществе есть тенденция к неравенству и недопустимо требовать равенства по низшему. Так может образоваться господство черни, которая не есть народ. Но персонализм не допускает классового унижения человека. Возвышение человека есть прежде всего возвышение духовное, материально же человек должен не столько возвышаться, сколько уравниваться. В капиталистическом обществе преимущества образования были связаны с денежными преимуществами, а не с дарованиями. Социализм действительно часто был связан с понижением уровня культуры, с подчинением духа экономике, с нелюбовью к человеческой высоте и человеческому гению. И это определялось не социальной и экономической системой социализма, а ложным духом, которым проникнуты были деятели социализма. Рабство, которое несет с собой коммунизм, происходит от духа, а не от экономики. Отрицание духа всегда есть явление духа, но ложно направленное. Еще не произошло соединение проблемы социальной с проблемой духовной, и вина тут с двух сторон. В социальной мысли XIX века приближались к персоналистическому социализму у нас Герцен, на Западе Прудон, но философия их была плохой. Развитие некоторых мыслей молодого Маркса могло бы к нему привести, но дальнейшее развитие марксизма пошло в противоположном направлении.

Книга моя не имеет цели раскрывать программу решения социального вопроса. Я философ, а не экономист, и меня интересует духовная сторона социальной проблемы. Это тема о свободе и рабстве человека. В отношении же к социальному вопросу это конкретизируется, как тема о хлебе, о пролетариате и о труде. Решение социального вопроса не есть создание рая, это, скорее, есть решение очень элементарных вопросов. Для всех и для каждого должен быть гарантирован хлеб, не должно быть пролетариата, людей пролетаризованных, дегуманизированных и деперсонализированных, труд не должен эксплуатироваться, не должен превращаться в товар, и должен быть найден смысл и достоинство труда. Нетерпимо, чтобы были люди покинутые, лишенные всякой гарантии существования. Только корыстная ложь утверждает неразрешимость этих элементарных вопросов человеческого существования. Не существует экономических законов, которые требуют обездоления и несчастья большей части человечества. Эти законы выдуманы буржуазной политической экономией. Маркс был глубоко прав, когда отрицал их и когда ставил устройство общества в зависимость от активности человека. Разрешение этих вопросов сложно, и нет готовых доктрин, которые предрешают их разрешение. Доктринерство вообще пагубно в решении социальных вопросов, и всегда есть насилие над личностью. Более всего нужно предостерегать от социального монизма. Социальный монизм всегда превращается в тиранию и рабство. Персонализму наиболее благоприятна плюралистическая система хозяйства, то есть соединение экономики национализированной, экономики социализированной и экономики личной, поскольку она не допускает капитализации и эксплуатации. Только экономика может быть социализирована, но не духовная жизнь, не сознание и совесть людей. Социализация экономики должна сопровождаться индивидуализацией людей. Братство людей, которое есть задача духовная, не разрешимая социальной организацией, есть близость и соединение не в абстрактно-общем, а в конкретно-индивидуальном. Братство предполагает индивидуальности людей и родов. Персонализм требует также децентрализации и федерализма,

борьбы против централизованных чудовищ. Социальный вопрос не решается завоеванием власти, как думает большинство направлений нашей эпохи — коммунизм, фашизм, парламентская демократия. Завоевание власти означает примат политики и ту или иную форму этатизма. Но политика есть в значительной степени власть фикций над человеческой жизнью, в этом она походит на власть денег. Социальный вопрос решится молекулярными процессами народной жизни, перерождающими ткань общества, решится снизу, а не сверху, из свободы, а не из авторитета. Решение социального вопроса политикой, принявшей абсолютный характер, авторитетом власти, есть в значительной степени фиктивное решение, оно не создает новой ткани общества. Осуществление справедливости предполагает и принудительные социальные акты, но братская общность людей, коммунальность создается из свободы, из глубинных молекулярных процессов. Социальный вопрос не может быть реально разрешен демагогической ложью. Персонализм есть требование правды.

Свобода, которая всегда вкоренена в духе, порождает парадоксы в своей социальной проекции. Формальная свобода труда в социальной жизни может породить рабство. Такова свобода труда в капиталистическом обществе. Существуют ступени и градации свободы. Максимальная свобода должна быть в духовной жизни, в совести, в творчестве, в отношении человека к Богу. Но свобода ограничивается и делается минимальной по мере спуска к жизни материальной. Свобода экономической жизни для реальной свободы людей, для реальной свободы трудящихся, должна быть ограничена, иначе сильный будет обижать слабого и порабощать его и лишать куска хлеба. Автономия экономики есть лживая и призрачная свобода. Но ложный монизм или тоталитаризм переносит ограничение свободы жизни экономической на ограничение свободы и даже уничтожение ее в жизни духовной. Это есть великое зло всех тоталитарных систем, через власть которых проходит мир. Мир не знал до сих пор реальной свободы труда или знал лишь редкую свободу труда и очень ограниченную. Социалистическое движение борется против грубой эксплуатации труда, против экономического рабства трудящихся, но глубинную, духовную, метафизическую проблему труда оно не поставило даже. Греческий аристократический интеллектуализм презирал труд и возносил интеллектуальное и эстетическое созерцание. Средневековый христианский аскетизм признавал достоинство труда, но достоинство это представлялось не столько творчеством, сколько искуплением. В начале нового времени кальвинизм особенно возвысил труд рациональный, но этот рациональный труд привел к образованию привилегированной буржуазии и к капиталистическому режиму. Современный мир знает социалистический апофеоз труда. Но странным образом этот апофеоз труда не раскрывает смысла труда, он, скорее, означает освобождение от власти тяжелого труда над рабочими. Тут в социализме есть противоречие, порожденное ограниченностью социалистического мировоззрения. Освобождение трудящихся от порабощающей власти труда, освобождение вполне справедливое, ставит проблему досуга, который не знают чем заполнить. Рационализация и технизация экономики в капиталистическом строе создают безработицу, самое страшное осуждение этого строя. Иные социальные организации, более справедливые и человечные, могут освободить от слишком длительного и тяжелого труда и создать досуг, который будет заполнен «невинными играми и плясками». Можно ли сказать, что совершенное освобождение от тяготы труда и превращение человеческой жизни в сплошной досуг есть

цель социальной жизни? Это есть ложный взгляд на человеческую жизнь, отрицание серьезности и трудности человеческой жизни на земле. Труд должен быть освобожден от рабства и угнетения, но невозможно полное освобождение от труда. Труд есть самая большая реальность человеческой жизни в этом мире, есть первичная реальность. Политика, деньги не есть первичная реальность, есть власть фикций. И должно быть дано преобладание реальности труда. В труде есть и правда искупления (в поте лица будешь добывать хлеб свой), и правда человеческого творчества и строительства. Оба элемента присутствуют в труде. Человеческий труд гуманизирует природу, он свидетельствует о великой миссии человека в природе. Но грех и зло извратили миссию труда. Произошел обратный процесс дегуманизации труда, произошло отчуждение человеческой природы у трудящихся. Это есть зло и несправедливость старого рабства и нового капиталистического рабства. Человек захотел быть не только властителем над природой, но и властителем над своим братом человеком, и он поработил труд. Это представляет крайнюю форму объективации человеческого существования. Мы это видим, например, в том, что Маркс называл «фетишизмом товаров».

Но если труд должен быть освобожден, то он не должен быть обоготворен, превращен в идола. Человеческая жизнь не есть только труд, трудовая активность, она есть также созерцание. Активность сменяется созерцанием, которое не может быть изгнано из человеческой жизни. Исключительная власть трудовой активности над человеческой жизнью может поработить человека течению времени. Созерцание же может быть выходом из власти времени в вечность. Созерцание тоже есть творчество, но иное, чем труд. Миросозерцание буржуа не допускает никакой иной мотивации труда, кроме личного интереса. Рабочие продуктивно и дисциплинированно трудятся только под угрозой потерять работу и быть обреченными на голод со своей семьей. Но это и есть порабощение труда. Буржуазия против социализма, говорит, что продуктивность хозяйства основана на личном интересе. Социальный интерес не создает продуктивного хозяйства. Но рабочие трудятся в чужом хозяйстве, не заинтересованные в нем. Значит, продуктивность хозяйства основана на рабском страхе рабочих быть выброшенными на улицу. Рабство есть мотивация труда в капиталистическом обществе. Личная инициатива в экономической жизни совсем не тождественна с инициативой капиталиста, владеющего орудиями производства, которая может почти отсутствовать. Инициатором и руководителем хозяйственного предприятия может быть инженер-специалист, который не является собственником и который заинтересован в нем, как общественный деятель, как творческий человек. Личная творческая инициатива в хозяйственной жизни всегда останется. Субъектом хозяйства является все-таки личность, что отнюдь не означает личного владения орудиями производства, дающего возможность поработать других людей. Персонализм, во всяком случае, не может допустить господства личного интереса и конкуренции в хозяйственной жизни, то есть волчьего отношения человека к человеку. Но в самом капиталистическом хозяйстве не все основано на личных интересах. Это есть слишком рационально-рассудочное представление о хозяйственной и социальной жизни. В действительности огромную роль играют подсознательные инстинкты, которые нужно отличать от рациональных интересов. Буржуазные классы в социальной борьбе часто руководствуются гораздо больше этими подсознательными инстинктами, иррациональными предубеждениями, чем разумными и сознательными интересами. Человек в своем эгоцент-

ризме часто действует безумно. Например, из жажды наживы готовит войны, в которых сам погибает. В социальной жизни немалую роль играют сновидения, порожденные подсознательным, и даже настоящий бред. В политике, и в частности в международной политике, есть много бредового. Люди стремятся к гибели, подчиняют себя фатуму. И это особенно свойственно людям умирающего мира, разлагающегося социального строя. Для создания нового мира, для перехода к новому социальному строю необходимо пройти через серьезную аскезу. Ошибочно думать, что аскеза применима лишь к личной жизни, она применима и к жизни исторической и социальной. Для победы над прельщением и рабством коллективизма, над новым социальным рабством необходимо уменьшить дань субъекта миру объектности. Это означает духовную крепость личности в противостоянии соблазнам мира, личность порабощающим. При этом личность должна быть более социальной в хорошем смысле и менее социальной в дурном смысле, то есть социальной из свободы, а не социальной из детерминизма и рабства. Мир должен был бы состоять из трудовых общин, духовно скрепленных и объединенных в федерацию.

3

а) Прельщение и рабство эротическое. Пол, личность и свобода

§

Прельщение эротическое есть наиболее распространенное прельщение, и рабство у пола есть один из самых глубоких источников рабства человека. Физиологическая половая потребность редко является у человека в чистом виде; она всегда сопровождается психологическими осложнениями, эротическими иллюзиями. Человек является существом половым, то есть половинчатым, ущербным и стремящимся к восполнению, не только в своей физиологии, но и в своей психологии. Пол не есть только специальная функция в человеке, связанная с половыми органами; он разлит по всему организму человека. Это вполне показал Фрейд. Замечательно, что пол был скрытой стороной человеческой жизни, в нем всегда было что-то стыдное, его не решались обнажать. Человек стыдился своего рабства у пола. Тут мы стоим перед поражающим парадоксом: то, что является источником жизни и самым большим напряжением жизни, считается стыдным и подлежит сокрытию. Может быть, один лишь В. Розанов поставил эту проблему во всей остроте. Отношение к полу настолько странно и настолько не походит на все остальное, что наводит на мысли об особенной связи пола с падением человека. Пол есть как бы печать падшести человека, утери целостности человеческой природы. Только в конце XIX и начале XX века мысль, наука и литература пошли на большие разоблачения тайны пола и половой жизни. Достаточно назвать имена Розанова, Вейнингера, Фрейда, Лавренса. Научные разоблачения бессознательной половой жизни Фрейдом вначале вызывали бурное негодование против него. Лавренса признавали порнографическим писателем. Но все-таки XX век обозначал радикальное изменение человеческого сознания в отношении к полу. Если сравнить роман XX с романом XIX века и веков предыдущих, то видна огромная разница. Литература всегда изображала любовь, это была излюбленная тема, но жизнь пола оставалась скрытой. Только в XX веке по-настоящему решились изображать уже не прикрытый, а обнаженный пол. От Диккенса до Лавренса, от Балзака до

Монтерлана путь огромный. Человек как бы вступил на путь разоблачений, он не захотел, или не мог, оставаться в иллюзиях сознания. Разоблачение человеческой природы началось уже у Маркса и Ницше, по-иному, более глубоко у Достоевского и Киркегардта, хотя это и не касалось специально пола. Христианство прикрыло пол идеей греха, но оставило какую-то двусмысленность, которую разоблачил Розанов. Меня будет интересовать эта проблема в перспективе верховной ценности личности и свободы и их подавления рабством пола. Мы увидим, что тут есть две разные проблемы — сексуальная и эротическая, пол и любовь. Даже три проблемы — пол, семья и любовь. Есть физическая связь между половым соединением и деторождением, но нет духовной связи, как нет обязательной связи между половым соединением и любовью. Не подлежит никакому спору тот факт, что половое влечение и половой акт совершенно безличны и не заключают в себе ничего специфически человеческого, объединяя человека со всем животным миром. Пол, означая ущербность и неполноту человека, есть власть рода над личностью, власть общего над индивидуальным. Отдаваясь власти половой жизни, человек теряет власть над самим собой. В неиндивидуализированном половом влечении человек как бы перестает быть личностью, превращаясь в функцию безличного родового процесса. Сексуальность носит безличный характер, эротика же носит личный характер, в этом огромности разницы. Никакой-прямой и обязательной связи между половым влечением и влюбленностью нет, возможно даже умаление полового влечения от влюбленности. Влюбленность направлена на неповторимо индивидуальное существо, на личность, и в ней невозможна замена. Половое влечение допускает замену и не означает непременно отношения к личности. И в том случае, когда половое влечение индивидуализируется, что нередко происходит, оно не означает отношения к целостной личности, оно проходит через безличную родовую стихию. Пол есть один из источников рабства человека, и источников самых глубоких, связанных с самой возможностью жизни человеческого рода. Рабство это может носить очень грубые формы, но может принимать формы утонченного прельщения. Жизнь пола обладает способностью порождать эротические иллюзии. Шопенгауэр был прав, когда говорил, что человек делается игральным стихии рода, внушающего ему иллюзии. Влюбленному Ивану Марья представляется красавицей, в то время как все видят, что она уродлива. Но не всякая любовь-влюбленность есть эротическая иллюзия, она может быть прорывом за стихию безликого рода к личности, к неповторимому человеческому лицу. Тогда это будет означать победу над рабством пола и эротической иллюзии. Любовь определяет и опознает личность, все незаменимо индивидуальное, и утверждает на вечность, в этом ее смысл. Но климат мира не благоприятен для настоящей любви, он слишком часто бывает для нее смертелен. Любовь есть внемирное явление, она возникает вне мира объективации, есть прорыв в этом мире детерминации и потому встречает с его стороны сопротивление. Поэтому существует глубокая связь между любовью и смертью. Это одна из центральных тем мировой литературы. Но, прежде всего, нужно различать два типа любви.

Возможны классификации типов любви по разным признакам. Но самым важным представляется мне различие любви восходящей и любви нисходящей. Об этом есть очень тонкие мысли у М. Шелера, хотя, может быть, и не идущие в самую глубину. Любовь-влюбленность, эрос, который шире любви между мужчиной и женщиной, есть любовь восходящая. Влюбленность есть притяжение вверх, восхищение, она

доходит до творческого экстаза. Любовь эротическая всегда предполагает ущербность, неполноту, тоску по восполнению, притяжение к тому, что может обогатить. Эрос — демон, и человек бывает одержим им. Крылатые души, о которых говорит Платон в «Федре», растут от влюбленности. У Платона Эрос имеет два источника: богатство и бедность. Эрос есть путь восхождения. Но у самого Платона этот путь восхождения есть переход от чувственного мира к миру идей. Платоновский Эрос не есть любовь к конкретному живому существу, к личности. Это любовь к идее, к красоте, к божественной высоте. Эрос антиперсоналистичен, он не узнает неповторимой личности и не утверждает ее. В этом граница платонизма. И в этом трагедия эротики, связанной с платонизмом. Такой была эротика в жизни Вл. Соловьева. Он был влюблен не в конкретную женщину, а в вечную женственность Божию. Конкретные же женщины, с которыми это связывается, приносят лишь разочарование. На этом пути эротические иллюзии непреодолимы. Не иллюзией оказывается лишь божественная красота. Но любовь-влюбленность не непременно носит этот платонический характер, она может быть связана с отношением личности к личности.

Есть другой тип любви — любовь нисходящая, любовь дающая, а не требующая, любовь-жалость, любовь-сострадание, *caritas*. Любовь каритативная ничего не ищет для себя, она от избытка дает другим. Любовь эротическая есть соединение с другим в Боге. Любовь каритативная есть соединение с другим в богооставленности, в тьме мира. Нельзя всех любить, если употреблять это слово не в смысле *caritas*, любовь есть выбор. Нельзя принудить себя к любви. Но *caritas*, милосердие, жалость возможны ко всем людям и не связаны с выбором. В то время как любовь-эрос требует взаимности, любовь-милосердие взаимности не требует, в этом ее богатство и ее сила. И настоящая любовь-эрос заключает в себе любовь-*caritas*, любовь-жалость. Эротическая любовь, не знающая жалости и милосердия, приобретает демониакальный характер и терзает человека. Эрос в чистом виде есть рабство, рабство любящего и рабство любимого. Эротическая любовь может быть безжалостной и жестокой, она совершает величайшие насилия. Христианская любовь не есть эрос, христианская любовь есть агапэ. Греческий язык богат для выражения оттенков любви: эрос, агапэ, филия. Любовь есть сложное состояние человека, и в ней могут сочетаться разные оттенки любви: любовь восходящая, любовь-восхищение может сочетаться с любовью нисходящей, с любовью-жалостью. Но совершенно отделять христианскую любовь от элементов жалости, сострадания, каритативности и признать ее исключительно эротической, как это любили делать в начале XX века, есть глубокое извращение христианства и прельщение. Недопустимо относить жалость и сострадание исключительно к буддизму, они глубоко присущи христианству. Но также есть извращение христианства утверждать исключительно духовную любовь, отделяя ее от любви душевной, от привязанности к твари, как к конкретному существу. Это есть антиперсонализм, отрицание личности. Настоящая любовь идет от личности к личности, и она ущерблена и извращена в отвлеченно-духовной любви и в идеальной любви-эросе и в исключительной жалости, направленной на безликую тварь. Любовь всегда персонифицирует предмет любви. Но это может быть персонификацией, направленной не на конкретное существо, а персонификацией, направленной на идеальное отвлеченное существо. Возможен реальный Эрос. Но возможна и эротическая иллюзия. Какова же судьба в мире подлинного эроса-влюбленности? Меня сейчас интересу-

ют не все формы любви и не специфическая христианская любовь, а любовь, связанная с полом.

§

Прудон, у которого нет особенных углублений, говорит: любовь есть смерть. Эта тема о связи любви и смерти всегда мучила тех, которые всматривались в глубину жизни. На вершинах экстаза любви есть соприкосновение с экстазом смерти. Экстаз, в сущности, значит трансцендирование, выход за пределы обыденного мира. Любовь и смерть — самые значительные явления человеческой жизни, и все люди, не наделенные особенными дарами и не способные к творческим подъемам, имеют опыт любви и будут иметь опыт смерти. Да и опыт смерти есть и внутри самой жизни, есть касание тайны смерти. С любовью и смертью связана самая большая напряженность человеческой жизни, выход из принуждающей власти-обыденности. Любовь побеждает смерть, она сильнее смерти, и вместе с тем она ведет к смерти, ставит человека на грань смерти. Это парадокс человеческого существования: любовь есть стремление к полноте, и в ней есть смертельное жало, любовь есть борьба за бессмертие, и эрос смертоносен. Обыденность объективированного мира притупляет остроту темы о связи любви и смерти. Любовь, любовь персоналистическая, обращенная к личному бессмертию, не вмещается в обыденности объективированного мира, она им извергается и этим становится на границу смерти, понимая смерть в более широком смысле, чем смерть физическая. Любовь Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты влечет к гибели. Любовь платоническая оказывается трагически безысходной. Социальная обыденность притягивает любовь вниз, обезвреживает ее, создает социальный институт брака и семьи и, в сущности, отрицает право любви, как жизненной напряженности и экзистентности, не годной для социального устройства. Нет ничего нелепее споров о свободе любви. Социальная обыденность отрицает свободу любви и признает ее безнравственной. И, поскольку религия отрицает свободу любви, она находится во власти социальной обыденности и исполняет ее заказы. Самая постановка вопроса неверна и поверхностна. Никакой другой любви, кроме свободной, не может быть, принудительная, извне детерминированная любовь есть нелепое словосочетание. Отрицать нужно не свободу любви, а рабство любви. Любовь может быть величайшим рабством. Это рабство порождается эротической иллюзией. Но это не имеет никакого отношения к социальным ограничениям свободы любви, хотя бы эти ограничения носили религиозный характер. Невозможно и не должно отказаться от любви во имя долга, социального и религиозного, это рабье требование, отказаться можно только во имя свободы или во имя жалости, то есть другой любви же. В теме о любви общество не имеет никакого суждения, оно не способно даже заметить явление любви и всегда говорит о чем-то другом. Тема любви должна быть совершенно и радикально десоциализирована, она, в существе своем, изначально десоциализирована. Социализирована семья, а не любовь. Глубокая связь любви и смерти не может быть замечена обществом и теми, кто говорит от лица общества, то есть говорит не о том и невпопад. Общество замечает лишь грубые реальности. И то, что христианские теологи, учителя Церкви, официальные представители христианства, никогда не могли ничего сказать о любви, кроме пошлостей, и даже не замечали ее, свидетельствует о том, насколько христианство было социализировано в обыденном объективированном мире и приспособлено к его требованиям. Говорили о поле,

половом влчении и половом акте, о браке, семье и деторождении, но не о любви; видели исключительно биологическое или социологическое явление. Тема о любви считалась гораздо более неприличной, чем тема о половом акте или о коммерческой стороне брака и семьи. Существует таинственная связь пола и семьи с деньгами, с мистерией денег, но любовь находится вне этого плана. Такой человек, как Бл. Августин, написал трактат о браке, очень напоминающий систему скотоводства; он даже не подозревает о существовании любви и ничего не может об этом сказать, как и все христианские учителя, которые, по моему глубокому убеждению, всегда высказывали безнравственные мысли в своем морализме, то есть мысли, глубоко противные истине персонализма, рассматривали личность, как средство родовой жизни. Может быть, впервые в истории христианской Европы тема о любви была поставлена провансальскими трубадурами, которым принадлежит огромное место в эмоциональной культуре. Брак и семья принадлежат объективации человеческого существования, любовь же принадлежит бесконечной субъективности.

Тремя русскими мыслителями — Вл. Соловьевым, В. Розановым и Н. Федоровым — была глубоко поставлена тема о любви и смерти и очень по-разному разрешена. Вл. Соловьев был платоник, и его собственный эротический опыт связан с платонизмом. Таково его учение о Софии, сталкивающееся с учением о личности. Но в своей статье «Смысл любви», может быть, самой замечательной из всего им написанного, он преодолевает границы безличного платонизма и, впервые в истории христианской мысли, связывает любовь-эрос не с родом, а с личностью. Любовь для него связана не с деторождением и не с бессмертием рода, а с реализацией полноты жизни личности и с личным бессмертием. Вл. Соловьев устанавливает противоположность между любовью и деторождением, в отличие от всех традиционных учений о смысле брачной любви. Смысл любви — личный, а не родовой. В деторождении происходит распадение личности и раскрывается перспектива дурной бесконечности родовой жизни. Через любовь восстанавливается андрогинная целостность личности, человек перестает быть раздробленным, ущербным существом. Любовь имеет не земной только, но и вечный смысл. Любовь имеет в том смысле связь со смертью, что она есть победа над смертью и достижение бессмертия. Но остается вопрос, в какой мере соловьевский смысл любви реализуем. Его собственный опыт был, в этом смысле, трагическим. В. Розанов — полюс, противоположный Вл. Соловьеву. Учение о любви Вл. Соловьева персоналистично. Смерть побеждается личной любовью. Учение о любви Розанова родовое, безличное, смерть побеждается деторождением. В. Розанов имеет огромное значение, как критик христианского отношения к полу. Розанов обоготворяет рождающий пол. Он видит в поле не знак грехопадения, а благословение жизни; он исповедует религию рождения и противопоставляет ее христианству, как религии смерти. Он требует освящения и благословения полового акта, как источника жизни. Источник смерти для него не в поле; в поле источник победы над смертью. Вл. Соловьев чувствовал грех ветхого пола. В. Розанов не чувствовал совсем этого греха. Он хочет вернуться к древнему язычеству, к юдаизму, благословляющему рождение. Христианство создало конфликт между личностью и рождающим полом, и Розанов делается врагом христианства. Для него как будто не существует проблемы личности. Обостренное сознание личности вызывает вражду к рождающему полу. Главной проблемой делается не проблема рождения, а проблема смерти. Но

нужно помнить, что учителя исторического христианства всегда оправдывали брачную любовь исключительно деторождением. Пол, половой акт проклинали, как *concupiscentia*¹, но последствия полового акта — деторождение — благословлялось. Розанов справедливо видел в этом лицемерии, которое он и обличал. Во всяком случае, традиционное христианское учение о любви, если только это можно называть любовью, было исключительно учением о родовой, рождающей любви. Любовь не только не имеет личного смысла, но личный смысл любви объявляется безнравственным. Тут есть соприкосновение с Розановым, но Розанов требует последовательности и искренности: если благословляется деторождение, то должен благословляться и источник деторождения. Н. Федоров, прежде всего, печалуетсся о смерти, не может примириться со смертью, хотя бы и единого существа, он призывает к титанической борьбе со смертью. В этом ему нет равного. Он хочет победить смерть не личным эросом и не личным бессмертием, как Вл. Соловьев, а воскрешением умерших, не пассивным ожиданием воскресения, а активным воскрешением. Он хочет превратить энергию эротическую в энергию воскрешающую, хочет переключения эротической энергии. Он верит в возможность обращения времени, верит в власть человека не над будущим только, но и над прошлым. Воскрешение есть активное изменение прошлого. Н. Федоров не был эротическим философом, какими по-разному были Вл. Соловьев и В. Розанов; он проникнут любовью-жалостью к умершим. Он призывает не к родовому, коллективному рождению, а к родовому, коллективному воскрешению. Но все трое глубоко задумывались над любовью и смертью, над рабством пола и рабством смерти.

Со стихией пола связаны глубокие противоречия человеческой природы. Человек испытывает унижительное рабство пола. Пол терзает человека и порождает многие несчастья человеческой жизни. Но вместе с тем с полом связана напряженность жизни, энергия пола есть энергия жизни и может быть источником творческого жизненного подъема. Бесполое существо есть существо пониженной жизненной энергии. Половая энергия может переключаться, отделяться от специфических половых функций и направляться на творчество. Это даже есть один из путей преодоления рабства пола. Эротическая энергия может быть источником творчества. С полом, который есть знак ущербности человека, связана особенная тоска. И тоска эта всего сильнее в юности. Вместе с тем пол поддается ужасной профанации, через него профанируется вся человеческая жизнь. Величайшая пошлость может быть связана с полом. Профанируется не только физическая, но и психическая сторона пола, профанируется эротика, самые слова любви становятся невыносимыми, их уже трудно произносить. Тут рабство пола принимает формы жуткой легкости и поверхностности. Пол ужасен в царстве обыденности, он ужасен в буржуазном мире и связан с властью денег над человеческой жизнью. Рабство пола связано с властью женского начала над человеческой жизнью. Женщина необыкновенно склонна к рабству и вместе с тем склонна поработать. Пол в мужской природе частичен, пол в женской природе целостен. Поэтому рабство пола в женской природе гораздо сильнее выражено. Реализация личности, которая в мужской природе более выражена, чем в женской, не означает отрицания или ослабления самой творческой жизненной энергии пола, но означает победу над рабством пола, сублимацию и трансформацию пола. Совершенная же

¹ похоть, греховное влечение (*лат.*).

и окончательная победа над этим рабством означает достижение андрогинной целостности, которая совсем не означает бесполости. Эротика играет огромную роль у творческих натур. Но универсализация эротики, окончательная подмена этики эротикой не благоприятна для принципа личности, для достоинства личности, для свободы духа и может быть утонченным рабством. Защита личности и свободы предполагает этическое начало, активность духа. Эротика же может быть пассивностью духа, господством душевно-телесного начала над духовным. Но в чем смысл пола, в чем смысл брачного соединения?

§

Вся эротическая жизнь человека состоит из конфликтов, которые в объективированном мире не могут быть окончательно преодолены. Фрейд совершенно прав, утверждая дисгармоничность, конфликтность половой жизни. Человек испытывает травмы, связанные с полом. Он испытывает мучительные конфликты между бессознательной половой жизнью и цензурой общества, социальной обыденностью. Это конфликты и сексуальные, связанные с полом, и эротические, связанные с любовью. Но для Фрейда проблема любви-эроса остается закрытой, что связано с ограниченностью его мирозерцания. Конфликты идут в глубину, метафизическую глубину человеческого существования. Пол в земном человеческом существовании означает уже выброшенность вовне, объективацию, экстериоризацию и раздробленность целостного существа человека. Пол, через могущественное бессознательное влечение, приковывает человека к объективированному миру, в котором царствуют детерминизм, необходимость, определяемость не изнутри, а извне, от человеческой природы, изшедшей в объект. В этом тайна пола. Освобождение человека есть вместе с тем освобождение от рабства пола, как принуждающей объективности. Принудительной может быть только объективность, а пол принуждает. Иллюзия, которой подвергается человек, заключается в том, что он готов видеть свою свободу в удовлетворении полового влечения в то время, как он находится в состоянии принуждения. Пол есть безличное в человеке, власть общего, родового; личной может быть только любовь. Личное не сексуальность, а эротика. Это понимали Вл. Соловьев и Вейнингер. Родовое, безличное в половом смысле, имеет глубокую связь с родовым, безличным в логическом и метафизическом смысле. Человек изживает конфликт между своим полом и своей личностью. Пол в своих проявлениях посягает на достоинство личности, он делает ее игральным безличных сил и унижает человека. Отсюда стыд, связанный с полом. Этот стыд возрастает с ростом личности и личного сознания. Родовая жизнь пола делает личность средством для рождения других личностей, и личное удовлетворение оказывается иллюзией, необходимой для жизни рода, а не самой личности. Когда же пол находит себе выход вне порождения других людей, грядущих поколений, то он легко сбивается на разврат и болезненно поражает целостность личности. Частичные функции направляются против целостного организма человека. Это конфликты сексуальные, они возникают до конфликтов эротических, которые относятся к более высокой сфере человеческого существования. Явление любви-эроса находится внизу — в конфликте с безличной жизнью пола, вверху — с объективированным браком, с жизнью семьи, как социального института. Существует рабство человека у пола и рабство человека у семьи; и то и другое рабство есть порождения объективации, объективации пола и объективации любви в мире социальной обыденности. Человек оказы-

вается подавленным и иногда раздавленным сложной сетью конфликтов. Человека поработщает природа и поработщает общество. И нельзя искать освобождения в переходе от природы к обществу и от общества к природе. Дезорганизованный пол, отданный во власть природных влечений, может оказаться разложением человека, гибелью личности. Социально же организованный пол, подчиненный ограничениям и цензуре, создает новые формы рабства. В мире объективации, в мире социальной обденности неизбежной оказывается организация пола в социальном институте семьи, формы которой, конечно, не вечны, могут очень меняться и очень зависят от экономического строя общества. Это аналогично организации общества в государство. Семья часто поработщает личность, и только приближение семьи к типу братства может довести до минимума это поработчение. Но вместе с тем семья способствовала выработке человеческого типа и защищала человека от безраздельной власти государства. Ни жизнь семьи в биологическом смысле слова, ни жизнь семьи в социологическом смысле слова не имеют прямой связи с темой любви-эроса и даже не ставят этой темы. Любовь, как было уже сказано, не принадлежит миру объективации, объективированной природы и объективированному обществу; она приходит как бы из другого мира и есть прорыв в этом мире, она принадлежит бесконечной субъективности, миру свободы. И потому возможен глубокий конфликт между любовью и семьей, который есть лишь проявление конфликта между личностью и обществом, между свободой и детерминацией. Смысл любви может быть лишь личным, он не может быть социальным, и он остается скрытым для общества. С формами семьи связана была тирания, еще более страшная, чем тирания, связанная с формами государства. Иерархически организованная, авторитарная семья истязает и калечит человеческую личность. И эмансипационное движение, направленное против таких форм семьи, имеет глубокий персоналистический смысл, есть борьба за достоинство человеческой личности. Мировая литература имеет огромное значение в борьбе за свободу человеческих чувств, а не половых страстей, как клеветали на нее. Эта была борьба за личность, за свободу против детерминации. Свобода же всегда духовна. В мире социальной объективации нужно отстаивать более свободные формы семьи, менее авторитарные и менее иерархические. Христианской же семья так же не может быть, как не может быть христианским государство, как не может быть ничего священного в мире социальной объективации. Евангелие как раз требует свободы от рабства у семьи.

§

Ужас окружает любовь в истории мира. Этот ужас — двойной: ужас отношения мира к любви, истязания, которым она подвергается со стороны общества; и ужас, который она вносит в мир, ее внутренний ужас. Это имеет социальный и метафизический источник. Социальный ужас любви, связанный с деспотизмом иерархической организации общества, может быть если не совсем преодолен, то доведен до минимума. Но метафизический ужас любви в этом мире непреодолим. В любви есть что-то смертоносное. Любовь-эрос имеет тенденцию превратиться в универсальное начало жизни, подчинить себе или вытеснить все остальное. И потому любовь-эрос не есть только искание полноты и напряженности жизни, но также сужение и умаление богатства жизни. В любви есть деспотизм и рабство. И наиболее деспотична любовь женская, требующая себе всего. Поэтому она сталкивается с принципом личности.

Связь любви с ревностью придает ей демоникальный характер, и это сильнее всего у женщин, которые могут превращаться в фурий. Метафизический ужас любви не только в том, что так много в мире неразделенной любви, и даже не в том, что так много любви, которая не может быть разделена (это гораздо мучительнее): он внутри самой взаимно разделенной, так называемой счастливой любви. Это связано с тайной личности, с глубоким различием женской и мужской природы, с несоответствием между начальным восхищением любви и ее реализацией в обыденной жизни, с ее таинственной связью со смертью. Но ужас и трагизм любви притупляется рационализацией жизни, внедрением человеческого существования в социальную обыденность, то есть победой объектности над субъектностью. Настоящая любовь, всегда бывшая редким цветком, агонизирует и исчезает из мира, мир стал слишком низок для нее. Драма любви достигла напряженности вследствие возникающих препятствий. Сейчас все стало легким, но и менее напряженным и значительным. Достиглось не глубинное, а поверхностное освобождение. Это парадокс любви в мире, одно из проявлений парадоксальности свободы в мире. Свобода предполагает препятствия и борьбу. Без духовных усилий она легко делается плотской и бессодержательной. Брак в своей социальной проекции всегда был очень связан с экономикой и нередко носил принудительно-коммерческий характер. Брак был очень далек от того, чтобы быть таинством. Теперь брак приобретает не принудительно-коммерческий, а свободно-коммерческий характер. Это есть рационализация жизни, которая происходит во всех сферах.

Очень запутано и противоречиво отношение любви к полу в узком смысле слова, к половому соединению. На половом соединении явно лежит печать падшести человека; это видно во всем, и это стесняет и беспокоит человека. Но человек пытается осмыслить, оправдать половое соединение. Простое удовлетворение физиологической потребности, подобное процессу питания, не относится специально к человеческой жизни и не ставит вопроса о смысле, это относится к животной жизни человека и ставит вопрос об ограничении и преодолении животной природы. Человек выдумал три способа осмысливания для себя полового соединения. Смысл полового соединения есть деторождение, продолжение рода. Это есть самая распространенная и самая добродетельная точка зрения в царстве социальной обыденности. Перед персоналистической установкой ценностей эта точка зрения безнравственна и лицемерна, несмотря на кажущуюся добродетельность. Добродетель часто бывает безнравственной. Безнравственно рассматривать личность исключительно как средство для рода и эксплуатировать личные влечения и чувства ради родовых целей. Тоталитарные государства дошли до предельного бесстыдства, они хотят организовать половую жизнь людей для интересов родовых и государственных, как организуют скотоводство. Лицемерно утверждать, что человек влечется к половому соединению для деторождения, в то время как подобная цель может быть лишь результатом рефлексии и половое соединение имеет значение само по себе. Этому противостоит точка зрения, что смысл полового соединения в непосредственном удовлетворении, наслаждении, которое оно доставляет. Эта точка зрения также безнравственна (хотя и не лицемерна), потому что она делает человека рабом своей низшей природы и сталкивается с достоинством личности, как свободного духа. Есть третья точка зрения: смысл полового соединения в соединении с любимым, в достижении полноты от этого соединения. Это смысл личный и единственно допустимый, морально и духовно оправданный, и он предпола-

ст одухотворение пола. Можно было бы парадоксально сказать, что оправдано только такое половое соединение, которое означает стремление к «личному счастью» любящих, хотя нельзя верить ни в какое «счастье». Смысл и оправдание брака лишь в любви. Брак без любви безнравственен. Вопрос же о должном отношении к детям ничего общего с этим не имеет, это совсем другой вопрос. Два процесса необходимы, когда ставится тема пола и любви-эроса: внешнее освобождение от гнета и рабства общества и авторитарного понимания семьи и внутренняя аскеза, без которой человек делается рабом самого себя и своей низшей природы. Все типы любви могут стать рабством и пленом человека — и любовь-эрос, и любовь-жалость (например, кн. Мышкин у Достоевского). Но любовь-эрос должна быть соединена с любовью-жалостью, иначе она делается работорговлей. Ценность любви только тогда не порабощает, если она соединена с ценностью свободы. Смысл любви всегда в персонификации и идеализации, даже когда она относится к началам и идеям, а не к существам. Например, любовь к родине есть персонификация. И, конечно, любовь к Богу предполагает персонификацию. На своей вершине любовь всегда есть видение лица любимого в Боге.

б) Прельщение и рабство эстетическое. Красота, искусство и природа

§

Прельщение и рабство эстетическое, напоминающее магию, не захватывает слишком широких масс человечества, оно обнаруживается, главным образом, среди культурной элиты. Есть люди, живущие под чарами красоты и искусства. Это может быть связано с душевной структурой людей, может быть оригинально, а может быть результатом подражания и моды, заражения известным состоянием среды. В некоторые эпохи является эстетическая мода. Когда я говорю, что эстетизм свойственен, главным образом, культурной элите, я этим не хочу сказать, что нет эстетизма, свойственного народной жизни. Эстетизм даже более свойственен народу, чем буржуазии, но он носит другой характер и не превращается в эстетство, которое обозначает уже культурную упадочность. Прельщение и рабство эстетическое всегда означает ослабление и даже уничтожение ценности личности, перемещение экзистенциального центра личности и превращения одной из сторон человека в целое. Человек делается рабом своих частичных состояний, овладевающих им эмоциональных чар. На этой почве создается тот тип эстета, который возможен лишь в эпохи уточнения культуры и отрыва ее от трудовых, более суровых, основ жизни. Эстетические оценки делаются единственными и подменяют собой все остальные. Моральные, познавательные, религиозные оценки могут быть подменены эстетическими. При этом сам эстет редко бывает эстетичен. Существует эстетизм в морали, в познании, в религии, даже политика может определяться эстетическими оценками. Эстетизм в религии обычно принимает форму исключительного преобладания литургической стороны. Психологически это значит, что человек отдается состояниям мления. Эстетизм в морали подменяет отношение к конкретному существу, к конкретной личности, отношением к красоте и красивости в человеке. Эстетизм в философии интересуется не столько истиной, сколько известным эмоциональным состоянием, которое вызывает или гармонические, или дисгармонические построения, в зависимости от эстетического типа. Эстетизм в политике интересуется

не столько справедливостью и свободой, сколько эмоциональными состояниями, которые вызываются или идеализированным прошлым, или идеализированным будущим, остротой противоположений; он связан с взвинченным переживанием ненависти или любви. Эстетическое прельщение есть прельщение пассивности, утеря способности к активности духа. Даже борьба в эстетической проекции может перевоплотиться в пассивном отражении и не сопроводиться духовной активностью. Тип эстета есть тип человека пассивного, наслаждающегося пассивностью, живущего отражениями, это — потребитель, а не творец. Эстет может примкнуть к крайней форме революции или к крайней форме контрреволюции, это безразлично, но всегда это будет означать пассивность, подмену работы совести, всегда активной, пассивными эстетическими эмоциями. Никогда великие художники-творцы не были эстетам, могли даже иметь резко и крайне этическое отношение к жизни, как, например, Лев Толстой. Творческий художественный акт совсем не есть акт эстетический, эстетическим может быть лишь последствие творческого акта. Эстетическое прельщение делает человека зрителем, а не актером. И тут мы встречаемся с замечательным парадоксом эстетизма. Можно подумать, что люди, у которых исключительно эстетическое отношение к жизни, находятся в субъективном, а не в объективном. Это указывает только на шаткость и двусмысленность терминологии. Эстетическое прельщение означает как раз, что все превращено в объект созерцания, что активность субъекта отсутствует. Если эстет живет в мире своих ощущений и эмоций, то это совсем не означает, что он живет в экзистенциальном мире субъектности, в мире духа, свободы и творческой активности. Наоборот, в духовной структуре эстета ощущения и эмоции объективированы, выброшены вовне. Исключительно эстетическая ориентация в жизни ослабляет чувство реальности, ведет к тому, что целые области реальности выпадают. Но это происходит не от активности, а от пассивности субъекта. Субъект движется в направлении наименьшего усилия, пассивно отражает сотворенное не им, ставшее для него объектом. Зоркое различение реальностей предполагает активность субъекта. Эстетическое прельщение означает исключительный интерес к «как», а не к «что», то есть, в сущности, равнодушие к реальности. Это есть рабство у самого себя, при потере реальности самого себя. Это есть заключенность в себе при выброшенности себя вовне. Эстет совсем не уверен в своей собственной реальности, он уверен лишь в своих пассивных эстетических эмоциях. Нельзя было бы даже сказать, что эстет живет восприятием красоты и вызванными красотой волнениями; он часто бывает равнодушным к подлинной, наиреальнейшей красоте и живет обманными образами красоты, эстетическими иллюзиями. Прельщение и рабство эстетическое неотвратимо влечет за собой равнодушие к истине, и это есть самый ужасный результат. Люди этой душевной структуры не ищут истины, они живут под чарами, не допускаящими до познания истины. И когда человек начал искать истину, он уже спасен. Искание истины есть активность, а не пассивность, есть борьба, а не мление. Прельщение эстетическое имеет родство с прельщением эротическим, одно с другим переплетается. Человек попадает во власть эстетической иллюзии, как он попадает во власть эротической иллюзии. Эстетическое прельщение делает человека рабом космоса, ставит его вне логоса. Личность связана с логосом, а не с космосом, со смыслом, а не с пленяющей природной объектностью; она предполагает не только эрос, но и этос. Поэтому эстетическое прельщение означает деперсонализацию. Эстеты по своей душевной структуре бывают

яркими индивидуалистами, но не бывают личностями. Личность есть сопротивление прельщениям обманными образами красоты. Эстетическое прельщение всегда обращает не вперед, а назад, таков результат пассивности, жизни отражениями. В восприятии красоты объект, который есть результат прошлого, всегда и есть иллюзорный элемент. Но нужно сказать, что эстет совсем не непременно поклоняется красоте; он может даже, следуя моде, отрицать красоту и совсем не связывать своих эстетических волнений с красотой. Эстетическое прельщение и рабство всегда ведет к разложению и упадку в литературной и художественной среде. Вокруг искусства людьми, которые более потребители, чем творцы, создается отвратительная снобическая атмосфера, которая свидетельствует о рабстве человека, об утрате свободы духа вследствие душевных усложнений и уточнений, вследствие найденной возможности жить пассивными отражениями, при сознании большей высоты и значительности этой жизни, чем жизнь обыденных людей, человеческих масс. Тут страшное самоутверждение сопровождается утерей себя.

§

Но существование эстетического прельщения так же мало означает отрицание подлинной красоты, как существование прельщения и рабства эротического существования подлинной любви. Нужно даже решительно сказать, что красота более характеризует совершенство существования мира и человека, чем добро. Конечная цель гораздо более характеризуется, как красота, чем как добро. Добро более относится к пути, чем к цели. Добро коррелятивно злу и всегда свидетельствует о раздвоении и борьбе. Но красота не имеет решительно ничего общего с эстетизмом. Я даже склонен думать, что у эстета атрофировано чувство красоты. Красота более гармонична, чем добро. В добре всегда есть дисгармоничность, есть несовершенство природы. Преображенный мир есть красота. Красота есть победа над тяжестью и уродством мира. Через красоту происходит прорыв к миру преобразенному, к миру иному, чем наш. И этот прорыв происходит во всяком художественном творческом акте и во всяком художественном восприятии этого творческого акта. Поэтому смысл искусства в том, что оно есть упреждение преобразования мира, освобождение от уродства и тяжести действительности. Освобождающее значение искусства именно в его непохожести на нашу постылую, скованную необходимостью, уродливую жизнь. И эта непохожесть есть в искусстве, которое художественно раскрывает правду о жизни, самую тяжелую и мучительную правду. Страшное и мучительное в искусстве совсем не то, что страшное и мучительное в жизни. Уродливое в искусстве совсем не то, что уродливое в жизни. Уродливое может стать художественно совершенным и вызывать эстетическую эмоцию, а не отталкивание. Например, уродство у Гойи, у Гоголя. Это есть тайна творческого акта, который отделяет искусство от действительности. С этим связан катарсис трагедии, о котором учил Аристотель. Трагическое страдание имеет освобождающее и очищающее значение, потому что между нашими страданиями, нашей трагедией и страданиями и трагедией в произведениях искусства лежит преобразующий, творческий художественный акт. Искусство есть уже преобразование нашей жизни, в нем нет уже тяжести, скованности, уродства, унижительной обыденности жизни, есть для нас переход к другому, в иной план существования, есть идеальность, как бы упреждающая новую реальность. Искусство не есть отражение мира идей в чувственном мире, как думала идеалистическая философия. Искусство есть творческое преобразование, еще не реальное

преображение, но упреждение этого преобразования. Красота танца, стиха, симфонии, картины войдет в вечную жизнь. Искусство не пассивно, а активно, и в этом смысле теургично. Фагэ однажды сказал, что мы радуемся страданиям, изображенным в трагедии, потому что нам доставляет радость, что трагическое несчастье случилось не с нами. Это острога. Но в ней в легкой форме высказана верная мысль, что страдания в трагедии освобождают нас от страданий нашей жизни, переводят нас в иной план существования. Искусство освобождает от рабства у обыденности. Искусство не есть легкость, сбрасывание с человека всякой трудности, с ним связана трудность и даже мучительность, но совсем иная, чем в обыденной жизни. Искусство может поработать, так это бывает в эстетическом прельщении, в типе эстета. И искусство может освобождать. Красота может быть не пленом, а победой над миром. Так бывает в подлинном искусстве и в подлинной красоте. Целостная красота соответствует целостной природе человека. Раздробленная же, не целостная красота связана с раздробленностью, не целостностью человеческой природы. Но личность означает собирание целостности и знает отношение к целостной, преобразующей красоте.

§

В книгах по эстетике всегда обсуждался вопрос, объективна ли красота, есть ли красота эстетическая иллюзия или реальность? Такая постановка вопроса связана, на мой взгляд, с ложным употреблением терминов «субъективный» и «объективный». Восприятие красоты не есть пассивное восприятие какого-то объективированного миропорядка. Объективированный мир сам по себе не знает красоты. В нем есть механизация, противоположная красоте. Красота есть прорыв через этот мир, освобождение от его детерминизма. Восприятие красоты в природе не есть пассивное отражение и предполагает творческий акт человека. Красота, как и истина, в субъективности, а не в объективности. В объективности самой по себе нет никакой красоты, никакой истины, никакой ценности. Это менее всего значит, что красота субъективна в смысле иллюзорности, употребляя терминологию традиционной эстетики. Субъективность как раз означает реальность, объективность же — иллюзорность. Все объективированное, объективное с глубинной точки зрения иллюзорно. Объективность есть отчужденность и отвлеченность, детерминированность и безличность. Но красота не может принадлежать миру детерминации; она есть освобождение от детерминации, вольное дыхание. Объективная красота именно и есть эстетическая иллюзия. Нельзя понимать в наивно-реалистическом смысле отношение между красотой и субъектом, воспринимающим и переживающим красоту. Красота не входит в человека из объективного мира. Красота есть прорыв в объективированном мире, преобразование мира, победа над уродством и над тяжестью мировой необходимости. Человек тут активен, а не пассивен. Красота космоса связана с творческим актом человека. Между объективированной природой и человеком стоит творческий акт человека. Великие творцы-художники, создавшие поэмы, драмы, романы, симфонии, картины, статуи, всегда были активными и побеждали тяжесть и сопротивление материи. Прельщение и рабство эстетической пассивности идет не от творцов, а от потребителей. Красота есть прорыв, она дается духовной борьбой, но это прорыв не к вечному, неподвижному миру идей, а к миру преобразенному, который достигается человеческим творчеством, к миру небывшему, не к «бытию», а к свободе. В мире происходит борьба хаоса и космоса, мир

не дан, как прекрасный, гармонический космос. Красота человеческого лица, этой вершины космического процесса, не есть бездвижная данность, она изменяется, и она также есть активная борьба. Красота предполагает существование хаоса и победу над хаосом. Но без заднего фона хаоса нет красоты космоса. Без этого нет трагедии, вершины человеческого творчества, нет Дон Кихота, драм Шекспира, Фауста, нет романов Достоевского. Есть двоякая победа человека над хаосом — победа эстетическая и механическая, победа в свободе и победа в необходимости. Только первая победа связана с красотой. Но красота не есть только созерцание, красота всегда говорит о творчестве, о творческой победе в борьбе против рабства мира. Она говорит о соучастии человека, о совместном действии человека и Бога. Очень сложна проблема объективации в искусстве, и сложность эта, отчасти, порождена спутанностью терминологии. Каково отношение объективации к эстетическому прельщению и рабству? С этим связана и проблема классицизма и романтизма. Есть рабство классицизма, и есть рабство романтизма.

§

Классицизм и романтизм относятся не только к искусству и к эстетической чувствительности, но и к целому душевному типу и мирозерцанию. Различие классицизма и романтизма в искусстве относительно и условно. Есть романтический элемент в классическом искусстве, и есть классический элемент в романтическом искусстве. Великие творения искусства, в сущности, нельзя отнести ни к классическому, ни к романтическому. Шекспир, Гете или Лев Толстой не могут быть признаны ни классиками, ни романтиками. Меня сейчас интересует философская проблема «классического» и «романтического», которая связана с отношением субъекта и объекта, субъективного и объективного. Классическое искусство сознавало себя искусством объективным, достигшим объективного совершенства, романтическое же искусство считалось субъективным, не достигающим объективного совершенства. Тут объективность употребляется в смысле, почти тождественном с совершенством. Но и «классическое» и «романтическое» может быть прельщением. Творческий акт, создающий произведение искусства, может стремиться к совершенной объективации и отторжению от творческого субъекта. Предполагается, что можно достигнуть совершенства в конечном, что творческий продукт может быть завершённым. И творческий продукт, и творческий субъект подчиняются иерархическому объективному порядку. Это прельщение классицизма есть одна из форм рабства человека. Дух отчуждается от самого себя, субъективное исходит в объективированный порядок, бесконечное заключается в конечном. Против этого классического прельщения восстает романтизм. Романтизм означает разрыв субъективного и объективного, субъект не хочет быть частью объекта, раскрывается бесконечность субъективного мира. Совершенство не достигается в объективированном мире, в конечном. Творческий продукт всегда говорит о большем, чем он сам, в нем есть прорыв в бесконечность. Романтизм в своих исканиях есть борьба за освобождение субъекта, освобождение человека от власти закованности в конечных формах объективированного мира, от власти интеллектуализма, приковывающего к ложной идее объективного бытия, к общему. Но романтизм сам может стать прельщением и рабством. Освобождение субъекта и борьба за ценность самой творческой жизни субъекта, творящего экзистенциального субъекта, есть правда романтизма. Но субъективность может стать замкнутостью человека в самом себе, потерей

общения с реальностями, взвинчиванием искусственной эмоциональности, рабством индивида у самого себя. Бесконечная субъективность может быть раскрытием реальности в экзистенциальном смысле слова, а может быть иллюзорностью и погружать в ложь. Романтики легко подвергаются эстетическим иллюзиям. Это обратная сторона романтизма. Излечение происходит не столько от классицизма, который означает реакцию, а от реализма, который обращается к правдивости, к жизненной правде. Библия не классична и не романтична, она реалистична в религиозном смысле слова. Реализм же, как было уже выяснено, не тождествен с объективностью. Библия есть книга откровения потому, что в ней нет объективации, отчуждения человека от самого себя. Всякое откровение находится абсолютно вне процесса объективации. Объективация есть закрытие откровения. Поэтому ложный классицизм есть закрытие реальностей. Видение реальностей не допускает совершенства в конечном. Вся русская литература XIX века находится вне классицизма и романтизма, она реалистична в глубинном смысле слова, и она свидетельствует о борении духа субъекта-человека, о трагедии творчества, исходящего в объективацию, она ищет высшей творческой жизни. В этом ее человечность и ее величие. Классицизм в своей последовательности во всех сферах бесчеловечен по своему принципу, он хочет внечеловеческого царства в искусстве, в философии, в государстве и обществе. Греческая трагедия, самое совершенное из всех человеческих творений, не есть классицизм. Классическая реакция обыкновенно означает преобладание техники над творчеством, подавление творческой субъективности, порыва к бесконечному. Человеческое творчество подчинено ритму, изменяющему творческую направленность: классицизм сменяется романтизмом, романтизм сменяется реализмом, реализм сменяется классической реакцией, классическая реакция вызывает восстание субъективности и т. д. Полнота с трудом вмещается человеком. Он живет поворотами и отрицательными реакциями. Достигнутая гармония лишь относительно и временна, она сменяется новой дисгармонией и борьбой. Человек постоянно подвергается прельщениям и попадает в рабство. И он способен вести героическую борьбу за освобождение. Человек теряет себя в объективации, и он теряет себя в беспредметной субъективности, то есть от лжеклассического переходит к лжеромантическому. Он ищет красоты, подлинной красоты, и прельщается лжекрасотой, иллюзорной красотой. От ложной объективной интеллектуальности он переходит к ложной субъективной эмоциональности. Он изобрел могущественную технику, которая может быть орудием преобразования жизни, и эта могущественная техника поработает его и подчиняет себе все стороны человеческой жизни. Искусство поработается техникой, техникой усовершенствованной индустрии. Красота агонизирует и исчезает из объективированного мира. Искусство разлагается и заменяется чем-то, на искусство уже не похожим. Такова трагедия человеческой судьбы. Но вечный творческий дух восстает против этого состояния мира и человека. Объективность вызывает реакцию субъективности, субъективность в своем уточнении переходит в новую объективность. Освобождает лишь дух, который вне этого противоположения субъективности и объективности. И обостряется проблема личности. Человек должен реализовать личность. Личность есть дух, свободный дух, и связь человека с Богом. Связь человека с Богом вне объективации и вне ложной погруженности человека в свой замкнутый круг, через нее раскрывается бесконечность и вечность и подлинная красота.

1. ДУХОВНОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА. ПОБЕДА НАД СТРАХОМ И СМЕРТЬЮ

§

Человек находится в рабстве, он часто не замечает своего рабства и иногда любит его. Но человек стремится также к освобождению. Ошибочно было бы думать, что средний человек любит свободу. Еще более ошибочно думать, что свобода легкая вещь. Свобода трудная вещь. Остаться в рабстве легче. Любовь к свободе, стремление к освобождению есть показатель уже некоторой высоты человека, свидетельствует о том, что человек внутренне уже перестает быть рабом. В человеке есть духовное начало, независимое от мира и не детерминированное миром. Освобождение человека есть требование не природы, разума или общества, как часто думают, а духа. Человек не только дух, он сложного состава, он также и животное, также и явление материального мира, но человек также и дух. Дух есть свобода, и свобода есть победа духа. Но ошибочно было бы думать, что рабство человека происходит всегда от власти животно-материальной стороны человека. В самой духовной стороне человека могут быть тяжелые заблуждения, может быть раздвоение, может быть экстерниоризация и самоотчуждение духа, может быть утеря свободы, может быть пленение духа. В этом вся сложность проблемы свободы и рабства человека. Дух экстерниоризируется, выбрасывается вовне и действует на человека, как необходимость, и он возвращается к себе, внутрь, то есть к свободе. Одну сторону этого процесса духа понимал Гегель, но не все понимал, не понимал, может быть самого главного. Человек свободный должен чувствовать себя не на периферии объективированного мира, а в центре мира духовного. Освобождение и есть пребывание в центре, а не на периферии, в реальной субъективности, а не в идеальной объективности. Но духовная концентрация, к которой зовут все наставления духовной жизни, может быть двойственна по своим результатам. Она дает духовную силу и независимость от терзающей человека множественности. Но она может суживать сознание и вызывать одержимость одной идеей. Тогда духовное освобождение превращается в новую форму прелющения и рабства. Это знают люди, которые идут духовным путем. Никогда не дает освобождения простое бегство от реальности или отрицание реальности. Духовное освобождение есть борьба. Дух не есть отвлеченная идея, не есть универсалии. Не только каждый человек, но и собака, кошка, букашка есть более экзистенциальная ценность, чем отвлеченная идея, чем общеуниверсальное. Духовное освобождение сопровождается переходом не к абстракции, а к конкретности. Об этом свидетельствует Евангелие. В этом персонализм Евангелия. Духовное освобождение есть победа над властью чуждости. В этом смысл любви. Но человек легко становится рабом, не замечая этого. Он освобождается, потому что в нем есть духовное начало, способность не детерминироваться извне. Но так сложна человеческая природа и так запутано его существование, что из одного рабства он может впасть в другое, впасть в абстрактную духовность, в детерминирующую власть общей идеи. Дух един, целостен, и присутствует в каждом своем акте. Но человек не есть дух, он лишь имеет дух, и потому в самых духовных актах человека возможна раздробленность, отвлеченность и перерождение духа. Окончательное освобождение возможно только через связь духа человеческого с духом

Божиим. Духовное освобождение есть всегда обращение к бóльшей глубине, чем духовное начало в человеке, обращение к Богу. Но и обращение к Богу может быть поражено болезнью и превратиться в идолопоклонство. Поэтому необходимо постоянное очищение. Бог может действовать только на свободу, в свободе и через свободу. Он не действует на необходимость, в необходимости и через необходимость. Он не действует в законах природы и законах государства. Поэтому учение о Промысле и учение о благодати требует пересмотра, традиционные учения неприемлемы.

Духовное освобождение человека есть реализация личности в человеке. Это есть достижение целостности. И вместе с тем это есть неустанная борьба. Основной вопрос реализации личности не есть вопрос о победе над детерминацией материи. Такова лишь одна сторона. Основной вопрос есть вопрос о целостной победе над рабством. Мир плох не потому, что в нем есть материя, а потому, что он не свободен, поработен. Тяжесть материи произошла от ложной направленности духа. Основное противоположение не духа и материи, а свободы и рабства. Духовная победа есть не только победа над элементарной зависимостью человека от материи. Еще более трудна победа над обманными иллюзиями, ввергающими человека в рабство, наименее сознаваемое. Зло в человеческом существовании является не только в открытом виде, но и в обманном образе добра. Идолы, которым поклоняется человек, принимают образы добра. Антихрист может прельщать обманным сходством с образом Христа. Так это и происходит внутри христианского мира. Многие универсально-общие, отвлеченные идеи являются злом в возвышенном образе. Об этом говорится на протяжении всей моей книги. Недостаточно сказать, что нужно освободиться от греха. Грех является не только в примитивном виде и соблазняет, возможна одержимость идеей греха и соблазненность ложной борьбой против греха, который видится повсюду в жизни. Поработает человека не только реальный грех, но и одержимость идеей греха, съедающей всю жизнь. Это одно из рабских извращений духовной жизни. Рабство, ощущаемое человеком как насилие извне и ненавидимое менее страшно, чем рабство, которое прельщает человека и которое он полюбил. Демониакальный характер получает все относительное, превращенное в абсолютное, все конечное, превращенное в бесконечное, все профанное, превращенное в сакральное, все человеческое, превращенное в божественное. Демониакальным делается отношение к государству, к цивилизации, даже к церкви. Есть церковь в экзистенциальном смысле как коммюнитарность, и есть церкви как объективация, как социальный институт. Когда церковь, как объективация и социальный институт, признается святой и непогрешимой, то начинается идолотворение и рабство человека. Это есть извращение религиозной жизни и демониакальный элемент внутри религиозной жизни. Человеческая жизнь искалечена выдуманными, преувеличенными, экзальтированными страстями, религиозными, национальными, социальными и унизительными страхами. На этой почве возникает поработение человека. Человек обладает способностью превращать любовь к Богу и к высшей идее в самое страшное рабство.

§

Победа духа над рабством есть, прежде всего, победа над страхом, над страхом жизни и страхом смерти. Киркегардт видит в страхе-ужасе основной религиозный феномен и признак значительности внутренней

жизни. Библия говорит, что начало премудрости — страх Божий. И вместе с тем страх есть рабство. Как это согласовать? В этом мире человек испытывает страх жизни и страх смерти. Этот страх ослаблен и притуплен в царстве обыденности. Организация обыденности стремится создать безопасность, хотя, конечно, не может совершенно преодолеть опасности жизни и смерти. Но, погружаясь в царство обыденности, охватываясь его интересами, человек отходит от глубины и от беспокойства, связанного с глубиной. Гейдеггер верно говорит, что das Man притупляет трагизм жизни. Но все противоречиво и двойственно. Обыденность притупляет страхи, связанные с глубиной жизни и смерти, но создает свои, другие страхи, под властью которых человек все время живет, страхи, связанные с делами мира сего. В сущности, страх определяет большую часть политических направлений, он определяет и социализированные формы религии. Забота, которую Гейдеггер признал принадлежащей к структуре бытия, неизбежно переходит в страх, в страх обыденный, который нужно отличать от страха трансцендентного. Есть страх, направленный вниз, и страх, направленный вверх. Страх смерти и страх жизни притупляется движением вниз, к обыденности, и он побеждается движением вверх, к трансцендентному. Страх может быть более высоким состоянием, чем легкомысленное погружение в обыденность. Но страх, всякий страх, есть все-таки рабство человека. Совершенная любовь изгоняет страх. Бесстрашие есть высшее состояние. Рабский страх мешает раскрытию истины. Страх порождает ложь. Человек думает защититься от опасности ложью, он на лжи, а не на истине воздвигает царство обыденности. Мир объективации весь проникнут ложью. Истина же раскрывается бесстрашию. Познание истины требует победы над страхом, добродетели бесстрашия, не боязни опасности. Пережитый и преодоленный высший страх может стать источником познания. Но познание истины дается не страхом, а победой над страхом. Страх смерти есть предельный страх. Он может быть низким, обыденным страхом, а может быть высоким, трансцендентным. Но страх смерти означает рабство человека, рабство, знакомое всякому человеку. Человек рабствует смерти. Победа над страхом смерти есть величайшая победа над страхом вообще. И вот поразительное противоречие человека в отношении к страху смерти. Человек боится не только собственной смерти, но и смерти других людей. И вместе с тем человек довольно легко решается на убийство, и как будто менее всего боится смерти, вызванной совершенным им убийством. Это есть проблема преступления, которое всегда есть если не актуальное, то потенциальное убийство. Преступление связано с убийством, убийство связано со смертью. Убийство совершается не только бандитами, убийства совершаются организовано, в огромных масштабах, государством, людьми, обладающими властью или только что ее захватившими. И вот во всех этих убийствах ужас смерти оказывается притупленным и даже почти отсутствующим, хотя ужас смерти должен был бы быть двойным: ужасом смерти вообще, ужасом смерти как результата совершенного убийства. Смертная казнь перестает восприниматься, как убийство, смерть на войне тоже, более того: перестает восприниматься, как смерть, вызывающая ужас. И это есть последствие объективации человеческого существования. В объективированном мире все ценности извращены. Человек, вместо того чтобы быть воскресителем, победителем смерти, стал убийцей, сеятелем смерти. И он убивает, чтобы создать жизнь, в которой будет меньше страха. Человек убивает из страха; в основе всякого убийства,

частного или государственного, лежат страх и рабство. Страх и рабство всегда имеют роковые последствия. Если бы человеку удалось победить рабский страх, то он перестал бы убивать. Человек из страха смерти сеет смерть, из чувства рабства хочет господствовать. Господство всегда принуждено убивать. Государство всегда испытывает страх и потому принуждено убивать. Оно не хочет бороться со смертью. Люди власти очень походят на гангстеров.

Я не знаю более высокого нравственного сознания в отношении смерти, чем сознание Н. Федорова. Н. Федоров печалует о смерти всякого существа и требует, чтобы человек стал воскресителем. Но печалование о смерти, ставшее активным, не есть страх смерти. Воскреситель побеждает страх смерти. Персонализм ставит вопрос о смерти и бессмертии не совсем так, как Н. Федоров. Н. Федоров прав, что борьба против смерти не есть только личное дело, это «общее дело». Не только моя смерть, но и смерть всякого ставит передо мной задачу. Победа не только над страхом смерти, но и над самой смертью есть реализация личности. Реализация личности невозможна в конечном, она предполагает бесконечность, не количественную, а качественную бесконечность, то есть вечность. Индивидуум умирает, так как он рождается в родовом процессе, но личность не умирает, так как не рождается в родовом процессе. Победа над страхом смерти есть победа духовной личности над биологическим индивидуумом. Но это означает не отделение бессмертного духовного начала от смертного человеческого, а преобразование целостного человека. Это не есть эволюция, развитие в натуралистическом смысле. Развитие есть результат ущербности, недостижимости полноты, и оно подчинено власти времени, есть становление во времени, а не творчество, побеждающее время. Недостаточность, ущербность, недовольство, стремление к большему носит двойственный характер, есть и низшее и высшее состояние человека. Богатство может быть ложной полнотой, ложным освобождением от рабства. Переход от ущербности к полноте, от бедности к богатству может быть эволюцией и представляется извне эволюцией. Но за этим скрыт более глубокий процесс, процесс творчества, процесс свободы, прорывающейся через детерминацию. Победа над смертью не может быть эволюцией, не может быть результатом необходимости; победа над смертью есть творчество, совместное творчество человека и Бога, есть результат свободы. Напряженность и страстность жизни влечет к смерти и связана со смертью. В круговороте природного мира жизнь и смерть неразрывны. «И пусть у гробового входа младая будет жизнь играть» *. Напряженность жизненной страсти сама по себе влечет к смерти, потому что она заключена в конечном, она не выходит к бесконечности-вечности. Вечная жизнь достигается не умерщвлением и уничтожением страстной напряженности жизни, а ее духовным преобразованием, овладением ее творческой активностью духа. Отрицание бессмертия есть усталость, отказ от активности.

§

Творчество есть освобождение от рабства. Человек свободен, когда он находится в состоянии творческого подъема. Творчество вводит в экстаз мгновения. Продукты творчества находятся во времени, самый же творческий акт находится вне времени. Также и всякий героический акт выводит из времени. Героический акт может не быть подчинен никакой цели и быть экстазом мгновения. Но чистый героизм может быть прельщением, гордыней и самоутверждением. Так понимал чистый

героизм Ницше. Так понимает его Мальро. Человек может переживать разные формы освобождающего экстаза. Может быть экстаз борьбы, экстаз эротический, может быть даже экстаз гнева, в котором человек чувствует себя способным разрушить мир. Есть экстаз принятого на себя жертвенного служения, экстаз креста. Это есть христианский экстаз. Экстаз есть всегда выход из состояния скованности и порабощенности, выход в мгновение вольности. Но экстаз может давать призрачное освобождение и вновь еще более поработать человека. Есть экстазы, снимающие границы личности и погружающие личность в безликую космическую стихию. Духовный экстаз характеризуется тем, что в нем не разрушается, а укрепляется личность. Личность должна в экстазе выходить из себя, но, выходя из себя, оставаться собой. Одинаковая порабощенность есть в том, чтобы быть закупоренным в себе, и в том, чтобы раствориться в безликой стихии мира. Это есть соблазн индивидуализма и противоположный соблазн космического и социального коллективизма. В духовном освобождении человека есть направленность к свободе, к истине и к любви. Свобода не может быть беспредметной и пустой. Познайте истину, и истина сделает вас свободными. Но узвание истины предполагает свободу. Несвободное узвание истины не только не имеет цены, но и невозможно. Но и свобода предполагает существование истины, смысла, Бога. Истина, смысл освобождает. Освобождение ведет к истине и смыслу. Свобода должна быть любовной, и любовь свободной. Только сочетание свободы и любви реализует личность, свободную и творческую личность. Исключительное утверждение одного начала всегда вносит искажение и ранит человеческую личность; каждое из начал само по себе может быть источником прельщения и рабства. Свобода, ложно направленная, может быть источником рабства. В объективации духа высшее притягивается вниз и приспособляется; в творческом воплощении духа низшее, материя мира, поднимается, и происходит изменение мировой данности.

Человеческое сознание подвержено разнообразным иллюзиям в понимании отношения между этим миром, в котором человек чувствует себя порабощенным, и иным миром, в котором он ждет освобождения. Человек есть точка пересечения двух миров. Одна из иллюзий заключается в понимании различия двух миров, как различия субстанций. В действительности, это есть различие по модусу существования. Человек переходит от рабства к свободе, от раздробленности к целостности, от безличности к личности, от пассивности к творчеству, то есть переходит к духовности. Этот мир есть мир объективации, детерминизма, отчужденности и вражды, закона. «Иной» мир есть мир духовности, свободы, любви, родственности. Другая иллюзия сознания заключается в том, что отношения между двумя мирами понимаются, как абсолютная объективированная трансцендентность. При этом переход из одного мира в другой пассивно ожидается и активность человека не играет роли. В действительности, иной мир, мир духовности, царство Божие, не только ожидается, но создается и человеческим творчеством, есть творческое преображение мира, подверженного болезни объективации. Это есть духовная революция. «Иной» мир не может быть создан только человеческими силами, но не может быть создан и без творческой активности человека. Это приводит нас к проблеме эсхатологической, к проблеме конца истории и, значит, освобождения человека от рабства у истории.

2. ПРЕЛЬЩЕНИЕ И РАБСТВО ИСТОРИИ. ДВОЙСТВЕННОЕ ПОНИМАНИЕ КОНЦА ИСТОРИИ. АКТИВНО-ТВОРЧЕСКИЙ ЭСХАТОЛОГИЗМ

§

Самое большое прельщение и рабство человека связано с историей. Масштабность истории и кажущееся величие происходящих в истории процессов необыкновенно импонируют человеку, он раздавлен историей и соглашается быть орудием исторического свершения, служит хитрости разума (*List der Vernunft* Гегеля). О трагическом конфликте личности и истории и неразрешимости его в пределах истории было уже сказано. Теперь нужно поставить эту тему в перспективу эсхатологии. В историю активно вступают так называемые исторические личности, но история, в сущности, не замечает личности, ее индивидуальной неповторимости, единичности и незаменимости; она интересуется «общим» и тогда, когда обращена к индивидуальному. История делается для среднего человека и для масс, но средний человек для истории есть отвлеченная единица, а не конкретное существо. Для среднего человечества каждый средний человек превращается в средство. История преследует как будто не человеческие цели, хотя в ней действует человек; она стоит под знаком власти общего, универсального над частным и индивидуальным. Человек принужден принять тяготу истории, он не может выйти из истории и сбросить ее с себя, в ней осуществляется его судьба. Не история человечества есть часть истории природного мира, а история природного мира есть часть истории. В истории, а не в природе раскрывается смысл мировой жизни. В истории происходит острое столкновение свободы и необходимости, субъекта и объекта. Самая свобода в истории превращается в рок. Христианство глубоко исторично, оно есть откровение Бога в истории. Бог входит в историю и сообщает смысл ее движению. Метаистория прорывается в историю, и все значительное в истории связано с этим прорывом метаисторического. Но метаисторическое связано с историческим и в нем обнаруживается. История есть встреча и диалогическая борьба человека с Богом. И вместе с тем большая часть истории есть ничтожество и небытие, призрачное величие, и лишь изредка в ней прорывается подлинное существование. Дух прорывается в истории и действует в ней, но в своей исторической объективации он отчуждается от себя и иссякает, переходит в что-то непохожее на себя. История для человеческого сознания противоречива и вызывает к себе двойственное отношение. Человек не только принимает тяготу истории, не только ведет с ней борьбу и осуществляет свою судьбу, но он имеет тенденцию обоготворять историю, сакрализировать происходящие в ней процессы. И тут начинается прельщение и рабство историзма. Человек готов поклониться исторической необходимости, историческому року и в нем увидеть действие Божества. Историческая необходимость делается критерием оценок, и сознание этой необходимости признается единственной свободой. Прельщение истории есть прельщение объективации. Гегель был как бы философским воплощением духа истории, гения истории. Для него история была победным шествием духа к свободе. И хотя категория свободы играла огромную роль у Гегеля и он даже определяет дух, как свободу, философия его была последовательным и радикальным логическим детерминизмом (логический детерминизм не менее поработывает человека, чем детерминизм натуралистический). Гегель хотел внушить человеку то сознание, что рабство у истории есть свобода. Влияние историопоклонства Гегеля было

огромное, оно в значительной степени определило и марксизм, который тоже соблазнен исторической необходимостью. Гегель подчинил истории не только человека, но и Бога,— Бог есть создание истории, существует божественное становление. Это вместе с тем означает, что нужно склониться перед победителями истории, признать правоту всех торжествующих. Историзм как философское мирозерцание приводит к столкновению с абсолютными ценностями, он неизбежно утверждает релятивизм, релятивизм добра и релятивизм истины. Хитрость исторического разума господствует над всеми ценностями. Это отравляет и мораль марксизма. Человек, со всеми дорогими ему ценностями, превращается в материал истории, исторической необходимости, которая есть вместе с тем исторический логос. Человек обречен жить в историческом целом и в нем черпать смысл своего существования, превышающий обыденность, хотя бы его существование было раздавлено этим целым. Но высшая правда в том, чтобы целое жило в человеке. Хитрость разума в истории бывает величайшей ложью, распятием в ней правды. В истории есть преступность, лежащая в основании ее «великих» событий, и преступность эта, истязаящая человека, указывает на то, что должен наступить конец истории и что лишь через конец этот осуществится всякая правда. В истории есть бессмыслица, которая указывает на лежащий за пределами истории смысл. Эта бессмыслица часто называется разумом истории. Против универсального духа истории восстал у нас Белинский в одно мгновение своего пути, восстал Достоевский, восстал Киркегардт, и должен восстать всякий сторонник персонализма. Само христианство было пленено и поработчено универсальным духом истории, оно приспособлялось к исторической необходимости, и это приспособление выдавало за божественную истину. Поэтому ослаблен и притуплен был эсхатологизм христианства. Христианский эсхатологизм казался «бестактным», «неделикатным» напоминанием, оскорбляющим разум и требующим невозможного. Это остро ставит проблему отношения эсхатологии и истории. Но философская проблема истории есть прежде всего проблема времени. Обоетворение истории есть обоетворение исторического времени.

§

Проблема времени стоит в центре современной философии; достаточно назвать Бергсона и Гейдеггера. Эта проблема имеет особенное значение для философии типа экзистенциального. Философия истории есть в значительной степени философия времени. История связана с временем. Говорить о времени не значит говорить об одном и том же. Время имеет различные смыслы, и необходимо делать различия. Есть три времени — время космическое, время историческое и время экзистенциальное. И каждый человек живет в этих трех формах времени. Время космическое символизируется кругом. Оно связано с движением земли вокруг солнца, с исчислением дней, месяцев и годов, с календарем и часами. Это круговое движение, в котором постоянно происходит возвращение, наступает утро и вечер, весна и осень. Это есть время природы, и, как природные существа, мы живем в этом времени. Греки по преимуществу воспринимали время космическое, у них преобладало эстетическое созерцание космоса, и они почти не воспринимали времени исторического. Время совсем не есть некая вечная и застывшая форма, в которую вставлено существование мира и человека. Не только существует изменение во времени, но возможно изменение самого времени. Возможно обращение времени и даже конец времени, времени больше

не будет. Время есть модус существования и зависит от характера существования. Неверно сказать, что происходит движение и изменение, потому что существует время; верно сказать, что время существует потому, что происходит движение и изменение. Характер изменения порождает характер времени. Время космическое есть одно из порождений изменений в мире объективированно-природном. Космическое время есть время объективированное и подлежит математическому счислению, оно подчинено числу, дроблению и складыванию. Часы и дни дробятся на минуты и секунды и складываются в месяцы и годы. Секунды космического времени, которое есть вместе с тем время математическое, суть атомы дробимого времени. Космическое время есть время ритмическое. Но оно есть вместе с тем время, разорванное на настоящее, прошлое и будущее. Мир объективированный есть мир овремененный. И эта овремененность означает также болезнь времени. Время, разорванное на прошлое, настоящее и будущее, есть больное время, ранящее человеческое существование. С болезнью времени связана смерть. Время неотвратно влечет к смерти, есть болезнь к смерти. Природная, космическая жизнь в природном, космическом времени основана на смене рождения и смерти, она знает периодическое весеннее возрождение жизни, но возрождение это происходит не для тех, кого унесла смерть, для других. Победа над смертью невозможна в космическом времени. Настоящее, которое неуловимо, потому что распадается на прошлое и будущее, уничтожает прошлое для того, чтобы быть уничтоженным будущим. В космическом времени царство жизни подчинено смерти, хотя сила рождающей жизни неиссякаема. Космическое время смертоносно не для рода, а для личности, оно не хочет знать личности и не интересуется ее судьбой. Но человек есть существо, живущее в нескольких измерениях времени, в нескольких планах существования. Человек есть не только космическое, природное существо, подчиненное космическому времени, движущемуся по круговороту. Человек есть также историческое существо. Историческая жизнь есть действительность иного порядка, чем природа. История, конечно, подчиняется и космическому времени, она знает исчисление по годам и столетиям, но она знает и свое историческое время. Историческое время порождено движением и изменением иным, чем то, что происходит в космическом круговороте. Историческое время символизируется не кругом, а прямой линией, устремленной вперед. Особенность исторического времени именно в этой устремленности к грядущему, оно в грядущем ждет раскрытия смысла. Историческое время приносит с собой новизну, в нем небывшее становится бывшим. Правда, и в историческом времени есть возвращение и повторяемость, могут быть установлены сходства. Но каждое событие исторического времени индивидуально особое, каждое десятилетие и столетие приносят новую жизнь. И самая борьба против исторического времени, против прельщения и рабства истории происходит не в космическом, а в историческом времени. Историческое время более связано с человеческой активностью, чем время космическое. Но личность по-новому ранена и поработана историческим временем, и она даже иногда ищет избавления от плена истории переходом в космический план существования. В космосе более отображается Божество, чем в истории, но в космосе, к которому прорывается человек через объективированную природу и объективированное время. Время истории есть также объективированное время, но в нем есть прорыв из более глубокого слоя человеческого существования. Историческое время устремлено к грядущему. Такова одна сторона, его порождающая. Но есть и другая сторона. Историчес-

кое время также связано с прошлым и традицией, устанавливающей связь времен. Без этой памяти и этой традиции во внутреннем смысле слова нет истории. «Историческое» конституируется памятью и традицией. Историческое время разом консервативно и революционно, но это не доходит до последней глубины существования, которое не принадлежит историческому времени. Историческое время порождает иллюзии: искание в прошлом лучшего, подлинного, прекрасного, совершенного (иллюзия консерватизма) или искание в будущем полноты совершенства, завершения смысла (иллюзия прогресса). Историческое время есть время разорванное, оно не знает полноты ни в каком настоящем (прошлое и будущее есть всегда вместе с тем какое-то настоящее). В настоящем человек не чувствует полноты времени, и он ищет ее в прошлом или будущем, особенно в переходные и мучительные периоды истории. Это прельщающая иллюзия истории. Настоящее, в котором есть полнота и совершенство, есть не часть времени, а выход из времени, не атом времени, а атом вечности, как говорит Киркегардт. Пережитое в глубине этого экзистенциального мгновения остается, отпадают последующие мгновения, входящие в ряд времени и представляющие менее глубокую реальность. Кроме времени космического и времени исторического, объективированного и подчиненного числу, хотя и по-разному, есть еще время экзистенциальное, время глубинное. Время экзистенциальное нельзя мыслить совершенно изолированно от времени космического и времени исторического; есть прорыв одного времени в другое. Kairos¹, о котором любит говорить Тиллих, есть как бы вторжение вечности во время, прерывность в космическом и историческом времени, пополнение и исполнение времени. С этим связано мессианско-проphetическое сознание, которое из глубины экзистенциального времени говорит о времени историческом.

Время экзистенциальное лучше всего может быть символизировано не кругом и не линией, а точкой. Это как раз и значит, что время экзистенциальное менее всего может быть символизировано пространственно. Это время внутреннее, неэкстериоризированное в пространстве, не объективированное. Это время мира субъективности, а не объективности. Оно не счисляется математически, не слагается и не разлагается. Бесконечность экзистенциального времени есть бесконечность качественная, а не количественная. Мгновение экзистенциального времени не подчинено числу, оно не есть дробная часть времени в ряду времени объективированного. Мгновение экзистенциального времени есть выход в вечность. Неверно было бы сказать, что экзистенциальное время тождественно вечности, но можно сказать, что оно причастно в некоторых мгновениях вечности. Каждый знает по своему внутреннему опыту, что он причастен в некоторых своих мгновениях вечности. Длительность экзистенциального времени ничего общего не имеет с длительностью объективированного времени, космического и исторического. Эта длительность зависит от напряженности переживаний внутри человеческого существования. Краткие с объективной точки зрения минуты могут переживаться, как бесконечность и бесконечность в противоположных направлениях, в направлении страдания и направлении радости и восторга. Всякое состояние экстаза выводит из счисления объективированного математического времени и вводит в экзистенциальную качественную бесконечность. Одно мгновение может быть вечностью, другое мгновение может быть дурной бесконечностью. То, что счастливые часов

¹ Букв.: надлежащее время, место, обстоятельства (*греч.*).

не наблюдают, означает выход из математического времени, забвение часов и календаря. Большая часть жизни людей несчастна и потому прикована к математическому времени. Страдание есть явление экзистенциального порядка, но оно объективируется в математическом времени и кажется бесконечным в количественном смысле слова. Чудовищное и нелепое учение о вечных адских муках коренится в экзистенциальном опыте страдания и есть результат смешения времени экзистенциального с временем объективированным и математически счисляемым. Человек переживает адские муки, как бесконечные, не имеющие конца, это признак очень сильного мучения. Но эта иллюзорная бесконечность ничего общего не имеет с вечностью, она именно означает пребывание в дурном времени и невозможность выйти в вечность. Мучительная субъективность принимает формы онтологической объективности. Все, что совершается в экзистенциальном времени, совершается по линии вертикальной, а не горизонтальной. По линии горизонтальной это лишь точка, в которой происходит прорыв из глубины на поверхность. События экзистенциального времени представляются линией по горизонтальной плоскости вследствие передвижения этих точек, связанных с прорывом из глубины. Это есть экстериоризирование того, что не подлежит экстериоризации, объективация невыразимого в объекте. Всякий творческий акт совершается во времени экзистенциальном и лишь проецируется во времени историческом. Творческий подъем и экстаз вне времени объективированного и математического, он происходит не в плоскости измерения, по горизонтали, а по вертикали. Но результат творческого акта экстериоризируется во временном течении истории. Экзистенциальное прорывается в историческом, и историческое обратно действует на экзистенциальное. Все значительное и великое в истории, все подлинно новое и есть прорыв в экзистенциальном плане, в творческой субъективности. Таково явление всякого замечательного человека в истории. Поэтому в истории есть прерывность, связанная с этим прорывом, нет сплошного непрерывного процесса. В истории есть метаистория, которая не есть продукт исторической эволюции. В истории есть чудесное. Это чудесное необъяснимо из исторической эволюции и исторической закономерности; оно есть прорыв событий экзистенциального времени во время историческое, которое не вмещает этих событий вполне. Откровение Бога в истории и есть это вторжение событий экзистенциального времени. Все полные значения события в жизни Христа протекали в экзистенциальном времени, во времени историческом они лишь просвечивают через отяжелевшую среду объективации. Метаисторическое никогда не вмещается в историческое, история всегда искажает метаисторию, приспособляя к себе. Окончательная победа метаистории над историей, экзистенциального времени над историческим означала бы конец истории. В плане религиозном это означало бы совпадение первого явления Христа со вторым явлением. Между первым и вторым метаисторическим явлениями Христа лежит напряженное историческое время, в котором человек проходит через все прельщения и порабощения. Это историческое время само по себе не может кончиться, оно устремлено в бесконечность, которая никогда не превращается в вечность. Есть два выхода из исторического времени, в две противоположные стороны — к времени космическому и времени экзистенциальному. Погружение исторического времени во время космическое есть выход натурализма, который может принимать мистическую окраску. История возвращается к природе, входит в космический круговорот. Другой путь есть погружение исторического времени во время экзистенциальное. Это

есть выход эсхатологизма. История переходит в царство свободы духа. И философия истории, в конце концов, всегда или натуралистическая, хотя и пользуется категориями духа, или эсхатологическая. Историческое время и все, в нем совершающееся, имеет смысл, но смысл этот лежит за пределами самого исторического времени, в перспективе эсхатологической. История есть неудача духа, в ней не образуется Царство Божие. Но самая эта неудача имеет смысл. Имеют смысл великие испытания человека и пережитый им опыт прельщений. Без этого не была бы до конца испытана свобода человека. Но оптимистическая теория прогресса несостоятельна, и она находится в глубоком конфликте с персонализмом. Прогресс остается целиком во власти смертоносного времени. Философия никогда серьезно не ставила проблемы конца истории и мира, даже теология не относилась к ней достаточно серьезно. Это есть проблема о том, победимо ли время. Оно победимо лишь в том случае, если оно не есть объективная форма, а есть лишь порождение отчужденного от себя существования. Тогда прорыв из глубины может кончить время, преодолеть объективацию. Но этот прорыв из глубины не может быть только делом человека, он также есть дело Бога, совместное дело человека и Бога, дело богочеловеческое. Мы сталкиваемся тут с самой трудной проблемой действия Промысла Божия в мире и над миром. Вся тайна тут в том, что Бог не действует в детерминированном ряду объективированной природы, Он действует лишь в свободе, лишь через свободу человека.

§

Апокалипсис связан с парадоксом времени, и в этом необычайная трудность его толкования. Да и, правду сказать, толкование символики апокалипсиса есть в значительной степени праздное занятие. Я совсем не собираюсь толковать апокалипсис, а хочу лишь поставить философскую проблему конца истории. Парадокс времени тут заключается в том, что конец истории мыслят во времени, в то время как конец истории есть конец времени, то есть конец времени исторического. Конец истории есть событие времени экзистенциального. И вместе с тем этого события нельзя мыслить вне истории. Конец истории, совершающийся в экзистенциальном времени, совершается и «по ту сторону» и «по сию сторону». Конец истории не может быть объективирован, и в этом трудность его понимания и истолкования. Все значительное, совершающееся в экзистенциальном времени, во времени историческом, представляется парадоксом. Есть два понимания апокалипсиса: понимание пассивное и понимание активное. В истории христианского сознания всегда преобладало первое понимание. Конец мира пассивно предчувствуется и ожидается, он определяется исключительно Богом, есть лишь Божий суд над миром. Или конец мира активно-творчески готовится человеком, зависит и от активности человека, то есть будет делом богочеловеческим. Пассивное ожидание конца сопровождается чувством ужаса. Активное же уготование конца есть борьба и может сопровождаться чувством победы. Апокалиптическое сознание может быть консервативным и реакционным — и часто таким бывало — и может быть революционным и творческим — и таким должно быть. Апокалиптическими предчувствиями наступающего конца мира страшно злоупотребляли. Всякая кончающаяся историческая эпоха, всякий кончающийся социальный класс легко связывают свою смерть с наступлением конца мира. Французская революция и наполеоновские войны сопровождались такими апокалиптическими настроениями. Апокалиптическими настроениями сопровож-

дался и конец императорской России, который многие предчувствовали. Вл. Соловьев, К. Леонтьев представляют тип пассивного апокалиптического сознания, Н. Федоров — активного апокалиптического сознания. Активное толкование апокалипсиса Н. Федоровым было гениально-дерзновенным, несмотря на то что философия его была неудовлетворительной. Консервативное апокалиптическое сознание испытывает ужас перед гибелью того, что представляется историческими святынями. Революционно-апокалиптическое сознание активно-творчески обращено к реализации человеческой личности и к обществу, связанному с принципом личности. Активное отношение к концу истории предполагает более или менее длительный период изменения структуры сознания, духовную и социальную революцию еще в историческом времени, которая не может совершиться одними человеческими силами, но не может совершиться и без человеческих сил, пассивным ожиданием. Излияние Духа, меняющего мир, есть активность духа и в самом человеке. Активность человека, к которой призывал Н. Федоров, есть огромный шаг вперед в христианском сознании. Но у Н. Федорова структура сознания не меняется, он не ставит проблемы отношения субъекта к объективации. Духовная революция, подготавливающая конец, будет в значительной степени победой над иллюзиями сознания. Активный эсхатологизм есть оправдание творчества человека. Человек освобождается от власти объективации, которая его порабощала. И тогда в новом виде представляется проблема конца истории. Конец истории есть победа экзистенциального времени над временем историческим, творческой субъективности над объективацией, личности над универсально-общим, общества экзистенциального над обществом объективированным.

§

Объективация всегда подчиняет человека конечному, закрепощает его конечному и вместе с тем ввергает в перспективу количественной, математической бесконечности. Конец истории есть освобождение от власти конечного и раскрытие перспективы качественной бесконечности, то есть вечности. Активный эсхатологизм направлен против объективации и ложного отождествления воплощения с объективацией. Христианство существенно эсхатологично, революционно-эсхатологично, а не аскетично. И отрицание эсхатологического характера христианства всегда было приспособлением к условиям объективированного мира, капитуляцией перед историческим временем. Объективация порождает целый ряд иллюзий сознания, иногда консервативных и реакционных, иногда революционно-утопических. Так, проекция мировой гармонии в будущее, которую мы видим в религии прогресса, есть иллюзия сознания. Мыслится в отрезке исторического времени (будущем) то, что мыслить можно лишь в экзистенциальном времени (конец времени, исторического времени). Отсюда явилась гениальная диалектика Ивана Карамазова, предвосхищенная Белинским, о возврате билета Богу на вход в мировую гармонию. Это есть протест против объективации. Отождествление церкви с Царством Божиим, исторической идеи церкви с эсхатологической идеей Царства Божия, идущее от Бл. Августина, есть также одно из порождений иллюзии объективированного сознания. Последствием этого была не только сакрализация, но и настоящее обоготворение исторических объективаций — церкви, как социального института, теократического государства, закостенелых форм быта. Истинный хилиазм, то есть надежда на наступление Царства Божия не только на небе, но и на земле, был отвергнут, но восторжествовал как бы ложный хилиазм, освяти-

вший слишком земное и слишком человеческое, принадлежащее исключительно историческому времени. Но активно-творческие события в экзистенциальном времени будут иметь свои последствия не только на небе, но и на земле; они переворачивают историю. Иллюзии сознания, на которых покоится так называемый «объектный мир», могут быть побеждены. Творчество человека, меняющее структуру сознания, может быть не только закреплением этого мира, не только культурой, но и освобождением мира, концом истории, то есть созданием Царства Божия, не символического, а реального. Царство Божие означает не только искупление греха и возврат к первоначальной чистоте, а творение нового мира. В него войдет всякий подлинный акт человека, всякий подлинный акт освобождения. Это есть не только иной мир, это преображенный этот мир. Это освобождение природы из плена, освобождение и мира животного, за который человек отвечает. И оно начинается сейчас, в это мгновение. Достижение духовности, воля к правде и к освобождению есть уже начало иного мира. При этом нет отчужденности между творческим актом и творческим продуктом, творческий продукт находится как бы в самом творческом акте, он не экстериоризирован, самое творчество есть воплощение. Личность восстает против порабощения ее общеуниверсальным, объектным, против ложных святых, созданных объективацией, против необходимости природы, против тирании общества, но она берет на себя ответственность за судьбу всех, всей природы, всех живущих существ, всех страдающих и униженных, всего народа и всех народов. Личность переживает всю историю мира как свою историю. Человек должен восстать против рабства истории не для изоляции в самом себе, а для принятия всей истории в свою бесконечную субъективность, в которой мир есть часть человека.

Последовательное требование персонализма, додуманное до конца, есть требование конца мира и истории, не пассивное ожидание этого конца в страхе и ужасе, а активное, творческое его уготовление. Это есть радикальное изменение направления сознания, освобождение от иллюзий сознания, принявших форму объективных реальностей. Победа над объективацией и есть именно победа реализма над иллюзионизмом, над символизмом, выдающим себя за реализм. Это есть также освобождение от кошмарной иллюзии вечных адских мук, держащей человека в рабстве, преодоление ложной объективации ада, ложного дуализма ада и рая, который целиком принадлежит времени объективированному. Путь человека лежит через страдание, крест и смерть, но он идет к воскресению. Только всеобщее воскресение всего живущего и жившего примиряет с мировым процессом. Воскресение означает победу над временем, изменение не только будущего, но и прошлого. В космическом и историческом времени это невозможно, но это возможно во времени экзистенциальном. В этом смысл явления Искупителя и Воскресителя. Великую честь человеку делает невозможность примириться с тлением и смертью, с окончательным исчезновением и самого себя, и всякого существа в прошлом, настоящем и будущем. Все, что не вечно, непереносимо; все ценное в жизни, если оно не вечно, теряет свою ценность. Но во времени космическом и историческом, в природе и истории все приходит, все исчезает. Поэтому время это должно кончиться. Времени больше не будет. Рабство человека у времени, у необходимости, у смерти, у иллюзий сознания исчезнет. Все войдет в подлинную реальность субъективности и духовности, в божественную или, вернее, богочеловеческую жизнь. Но предстоит суровая борьба, требующая жертв и страданий. Другого пути нет. Царство Божие не достигается одним

созерцанием. Пруст, который мучительно переживал проблему уходящего времени, хотел обратить время, воскресить прошлое путем творчески-художественной памяти, путем пассивного эстетического созерцания. Это была иллюзия, хотя и имеющая связь с глубокой темой. Н. Федоров хотел победить смерть, обратить время, изменить прошлое путем «общего дела» активного воскрешения. Это была великая и христианская идея, но она не была достаточно связана с проблемой личности и свободы, с проблемой победы сознания над объективацией. Рабство человека и есть его падшесть, его грех. Эта падшесть имеет свою структуру сознания, она побеждается не только покаянием и искуплением греха, но активностью всех творческих сил человека. Когда человек сделает то, к чему он призван, тогда лишь будет второе явление Христа, тогда будет новое небо и новая земля, будет царство свободы.

ОПЫТ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Творчество и объективация



ПРЕДИСЛОВИЕ

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

Я могу назвать свою книгу «несвоевременным размышлением». Она очень связана с духовным опытом, вызванным катастрофами нашей эпохи. Но мысли ее противятся мыслям, господствующим в наше время, и обращены к иным векам. Я очень мало подхожу к эпохе господства масс, количеств, техники, к господству политики над жизнью духа. Писал я книгу в страшное время. Она короче, чем я хотел бы. Многое в ней недостаточно развито и раскрыто. Я боялся, что катастрофические события помешают мне ее кончить. Я не обращен к средне-нормальному, социально организованному и организующему сознанию. Для меня это и было бы объективизацией. Я сознаю себя мыслителем, принадлежащим к аристократически-радикальному типу. Ко мне можно бы применить определение, сделанное в отношении к Ницше, — аристок-

ратический радикализм. Я хотел мыслить, познавать, оценивать по существу, ни с чем не считаясь и ни к чему не приспособляясь. Но к гордыне и изоляции культурной элиты я всегда относился отрицательно. Я не имел в виду указывать пути для организации человеческих масс. Есть много охотников для этого и без меня. Гораздо менее охотников постигать смысл происходящего с миром и человеком. Я хотел бы принадлежать к их числу. Моя мысль, совсем не отвлеченная, обращена прежде всего к революции сознания, т. е. к освобождению от власти объективизации. Только радикальное изменение установки сознания может привести к жизненным изменениям. Ложные установки сознания есть источник рабства человека.

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

Париж — Кламар
Декабрь 1941 года

ЧАСТЬ I

ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ И ОБЪЕКТИВИЗАЦИЯ

Глава I

1. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ И КРИТИКА КАНТА. ДВА МИРА: ЯВЛЕНИЕ И ВЕЩЬ В СЕБЕ, ПРИРОДА И СВОБОДА. КАНТ, ПЛАТОН, ГЕРМАНСКАЯ МИСТИКА, ГЕРМАНСКАЯ ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА ПОСЛЕ КАНТА

Человек находится в мире или выброшен в мир и он стоит перед миром, как перед загадкой, требующей разрешения. Существование человека зависит от мира, и он погибает в мире и от мира. Мир питает и губит человека. Мировая среда, в которую он таинственно откуда-то ввергнут, вечно угрожает человеку и побуждает к борьбе. И человек задается необычайно дерзновенной задачей познания мира и того, что может приоткрыться за миром. Человек мал, по сравнению с миром, с тем, что он хочет познать. Он страшно мал, если смотреть на него из объекта. И нет ничего более изумительного, более трогательного и более потрясающего, чем эти усилия человеческого духа через тьму прорваться к свету, через бессмыслицу прорваться к смыслу, через рабство необходимости прорваться к свободе. Человек меряется своими силами со вселенной и в акте познания хочет возвыситься над ограниченностью и массивностью мира. Он может познать свет, смысл, свободу только потому, что в нем самом есть свет, смысл, свобода. И даже когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из иного мира и иного плана мира. Познание не было бы возможно, если бы человек был лишь природой, если бы он не был духом. Познание есть борьба, оно не есть пассивное отражение. Философия, которая хотела быть целостным познанием, хотела не только познать мир, но и изменить мир. Напрасно Маркс приписывал эту мысль себе, она заключена во всякой подлинной философии. Философия хочет не только узреть смысл, она хочет и торжества смысла. Философия не примиряется с бессмыслицей мировой данности, она хочет или прорваться к иному миру, миру смысла, или открыть мудрость, вносящую свет в мир, улучшающую человеческое существование в мире. Поэтому самая глубокая, наиболее оригинальная философия открывала за феноменом, явлением, нумен, вещь в себе, за природной необходимостью — свободу, за миром материальным — дух. И когда философия отрицает «иной», нуменальный, мир, она проецирует лучший мир в будущее, более высокое состояние мира в будущем, которое является как бы нуменом. Начиная с греческой философии, называли предмет глубинного познания бытием (усия, эссенция). Мы увидим все затруднения, связанные с онтологией. Онтологизм не представляется мне высшей философской истиной. Но, приняв условную терминологию, можно сказать, что познающий философ хотел разгадать загадку бытия. И есть два пути или две исходные точки в разгадке тайны бытия: или бытие познается и разгадывается из объекта, из мира, или оно познается и разгадывается из «я», из человека. На этом должно быть основано разделение философских направлений. Но в истории философской мыс-

ли разделение это сложно и запутанно. По-настоящему философия «я», в отличие от философии мира, начинается с переворота, совершенного Кантом¹, хотя он имел предшественников, например Бл. Августина и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона. Основоположное философское открытие сделано Платоном и Кантом, которых нужно признать величайшими и наиболее оригинальными философами в истории человеческой мысли. После Платона и Канта следовавшие за ними философы частью развивали их мысли, частью же искажали их. И это очень важно будет понять. Но философия Платона, как и вся греческая философия, не была еще философией «я», познанием бытия из субъекта, из глубины человеческого существования. Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту. Но, в сущности, ей удастся открыть в объекте мир идей через субъекта, через причастность человека к этому высшему миру.

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

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

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

Явление Канта означает трагедию познания. Это — важное событие в истории европейского сознания. Нужно понять его жизненный, экзистенциальный смысл. Греческой философии, средневековой схоластической философии, рационалистической философии нового времени был свойствен гносеологический оптимизм. Познавательная деятельность разума принималась не наивно, но догматически. Философия и раньше обращалась к разуму и исследовала его. Греческая философия даже открыла разум. Но догматически верили в способность разума познавать бытие в соответствии выработанным разумом понятиям познаваемого объекта. Усматривали в самом бытии разум, что и делало возможным разумное познание. У Платона нуменальный, идейный мир есть мир интеллектуальный, разумный. У Фомы Аквината лишь интеллект соприкасается с бытием и познает бытие, ибо самое бытие проникнуто интеллектуальностью. Так же верят в разум Спиноза, Лейбница. Универсальный разум при помощи общих понятий познает вещи. В этом была наивная самоуверенность разума до Канта. Но возникает сомнение, не сообщает ли разум своему познавательному объекту своих собственных свойств и не основывает ли свой познавательный онтологизм на этом перенесении на бытие того, что выработано им самим, порождено понятиями? Не является ли активность разума, не подвергнутая критике, источником его бессилия? Кант впервые с необыкновенной критической остротой замечает смещения, производимые разумом, раскрывает его противоречия. Может быть, наиболее гениально учение Канта о трансцендентальной иллюзии, порождаемой разумом. Учение Канта об антиномиях принадлежит к величайшим открытиям в истории философии мысли и лишь требует дополнения и развития. Кант зорко видит смещения мышления и бытия, принятие мышлением собственных продуктов за объективное бытие. Он преодолевает власть объекта над субъектом, раскрывая, что объект порожден субъектом. Великое открытие Канта, разрезающее всю историю человеческой мысли на две

части, заключается в том, что нельзя переносить на вещи в себе, на нумены, то, что относится лишь к явлениям, к феноменам. Дуализм Канта был не недостатком, а самым большим достоинством его философии, недостатком его продолжателей будет их монизм. Неверно, что Кант приканчивает всякую метафизику, он приканчивает лишь метафизику натуралистического и рационалистического типа, метафизику, исходящую из объекта, из мира. И он раскрывает возможность метафизики из субъекта, метафизики свободы. Различение Кантом порядка природы и порядка свободы заключает в себе вечную истину. Именно Кант делает возможной экзистенциальную метафизику, порядок свободы и есть Existenz¹. Кант не только хочет обосновать науку и мораль, как обычно думают, он имеет метафизический интерес, он хочет отстоять свободу, хочет увидеть в ней сущность мира. Вещь в себе есть непознаваемый *x* лишь со стороны объекта, со стороны субъекта она есть свобода. Те, которые считают Канта врагом всякой метафизики, очевидно, допускают лишь возможность натуралистической, объективной метафизики. Но раскрывается иной путь метафизики. Человек сознает себя не только как феномен. Установление границ разума как раз и раскрывает почву для иного познания. Старая, некритическая, метафизика основана была на смешении субъекта с объектом, мысли с вещью. И именно потому она была проникнута ложной объективностью. Совершенно ошибочно истолковывать философию Канта как «субъективизм» и психологизм или смешивать теорию познания Канта с физиологией органов чувств. В Канте видят ложный «субъективизм» именно потому, что находятся во власти ложного «объективизма», в объективации, порожденной субъектом. Критическая философия есть, конечно, философия субъекта, а не философия объекта, и именно потому она не «субъективна» в дурном смысле и «объективна» в хорошем смысле. Она должна прийти к противоположению духа вещному бытию, творческой динамике застывшему бытию. Субъективная необходимость научного познания и морального закона у Канта связана с тем, что субъект у него есть трансцендентальное сознание, дух, т. е. подлинное «объективное» бытие. Отношение «субъективного» и «объективного» совершенно парадоксальны и сбивают обычную терминологию. Но Кант тут не вполне последователен и не выдержан, и особенно шатко у него понятие объекта.

Важное значение имеет кантовская критика онтологического доказательства бытия Божьего. Эта критика направлена против ложного онтологизма вообще. Онтологическое доказательство основано на смешении логического предиката с реальностью, идеи бытия с бытием. Кант наносит удар старой метафизике, основанной на смешении порождений мысли с реальностью. Интересно, что у Канта ограниченность и метафизическое бессилие разума связаны с его активностью в познании. Разум активен не только в познании, он активен в создании самого объектного мира, мира феноменов. Докантовская философия недостаточно видела эту активность разума и потому принимала его метафизические притязания отражать реальные сущности. Критика Канта отрицает применимость понятий к вещам в себе, — они применимы лишь к явлениям. Трансцендентальные идеи имеют лишь регулятивное, а не конститутивное применение. Но в идеализме есть опасность признать, что разум занят лишь собой, что мысль непосредственно познает лишь мысль. Такова одна сторона кантовской критики, но есть и другая сторона.

¹ существование, бытие (нем.).

Кант есть центральное событие в истории европейской философии. Но весь дух философии нового времени отличается от философии средневековой и античной. У Николая Кузанского, у Декарта, отчасти у Спинозы и Лейбница, у Локка, Беркли и Юма начинается новое направление философской мысли. Отношение между философией нового времени и философией средневековой должно быть понято иначе, чем обыкновенно понимают. Обычный взгляд, что философия средневековья была христианской, философия же нового времени — нехристианской и даже антихристианской. Но в действительности скорее верно обратное. Средневековая схоластическая философия была по основам своим греческой, она не вышла за пределы античной мысли, она была философией объекта, т. е. космоцентрична. Философия же нового времени делается философией субъекта, она — антропоцентрична, центр тяжести переносится в человека. Но это значит, что в средневековье христианство освобождение от власти объективного мира над человеком еще не вошло внутрь мысли, в века же нового времени христианство входит в мысль, производит в ней скрытую работу и приводит к автономии человека и его мысли. Философия «я», субъекта, в германской философии имеет христианскую основу, христианскую тему. Подлинно христианская философия не может быть философией, выражающей рабью зависимость человека от объекта, от мира. Фома Аквинат был, конечно, гораздо более христианин, чем Гегель, но философия его по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля, не говоря уже о Канте. Эта философия прибавляет к чисто эллинской философии лишь верхний этаж теологии, которая заражается аристотелевскими категориями мысли. Схоластическая метафизика — натуралистическая. Само собой разумеется, что прорывался и иной дух и в философскую мысль. Таков прежде всего Бл. Августин, предвещающий философию нового времени. Таков св. Григорий Нисский. Из великих схоластиков таков отчасти Дунс Скот. По Дунсу Скоту, человек возвышается над природой не интеллектом, а волей, интеллект определяется извне, воля же есть самоопределение¹. Переоценки требует также наше отношение к веку просвещения, которое слишком определялось реакцией эпохи романтизма. Просвещение есть важный момент в истории духа, в диалектике разума, и его не должно отождествлять с поверхностным французским просвещением XVIII века. Просвещение не тождественно рационализму, хотя рационализм играл большую роль в век просвещения. Глубокое определение просвещения дал Кант. Просвещение, по Канту, есть выход человека из невозможности пользоваться своим разумом без другого, оно значит, что человек, освободившись от пеленок, начинает сам пользоваться своим разумом². Кант думал, что мы живем еще не в просвещенном веке, а лишь в веке просвещения. Но это противоречивый диалектический процесс. В век просвещения разум проникается самомнением, которое его ослабляет, он ограничивает себя тем, что признает свою безграничную власть. Кант не только провозглашает истину просвещения против порабощения авторитетом, но и ограничивает просвещение, ослабляя принцип рационализма, освобождая сферу веры, он допускает претензии разума лишь для сферы феноменов, но не для сферы нуменов. Человек ставится во весь свой рост, только когда он приходит в возраст просвещения, т. е. когда он начинает самостоятельно пользоваться своим разумом, не возлагается лишь на авторитет других,

¹ См.: Landry «Duns Scot» et Seeberg «Die Theologie des Johannes Duns Scot»*.

² См.: Kants «Populäre Schriften», der Frage Beantwortung «Was ist Aufklärung?»*.

т. е. обретает свободу духа, которая есть достоинство образа Божьего в человеке. И пусть перестанут говорить, что это означает рационализм, это — надоевшее общее место. Философия, которую я хочу представить в этой книге, совершенно не рационалистическая, вероятно, ее найдут даже иррационалистической, но я хочу надеяться, что это просвещенная философия, в кантовском смысле слова. Ошибочно также противопоставлять свободу духа соборность. Свободный дух есть дух соборный, а не индивидуалистически-изолированный. Соборность может быть лишь свободной. Мы должны по-новому оценить Канта, по-новому его понять, но это предполагает и критику Канта, хотя и с иной точки зрения, чем это до сих пор делалось.

Кант отрицал интуицию в метафизическом познании. Созерцание предполагает присутствие предмета. Но трансцендентный предмет, вещь в себе, не присутствует в созерцании. При этом у Канта есть интуиция нуменального мира, как мира свободы. Он допускает лишь наукообразное метафизическое познание и подвергает его сомнению, раскрывает его иллюзии. Но почему невозможно другого рода познание, которое не подлежало бы кантовской критике? У самого Канта такого рода познание есть. Он не объясняет, почему познание мира явлений есть истинное научное знание, в то время как оно не имеет дела с подлинной реальностью. Не только трансцендентальная диалектика разума порождает иллюзии, но и самый научно познаваемый феноменальный мир есть мир иллюзорный, как это признает философия Упанишад. Выходит, что подлинно реальный мир (вещи в себе) непознаваем, нереальный же мир (явления) познаваем. Кант признавал, что метафизическая потребность заложена в нашей природе, она глубоко присуща разуму. Но он, как будто бы, отрицает духовный опыт как основу возможной метафизики. Вернее было бы сказать, что он сводит духовность к практическим нравственным постулатам, которые и приоткрывают иной мир. Но Кант не хотел прямо признать, что возможно непонятнейшее, духовное, экзистенциальное познание нуменов. Он был прав лишь отрицательно — весь аппарат нашего познания понятиями применим лишь к миру явлений. Любопытно, что в отрицании возможности интеллектуального созерцания без внешних чувств, в признании этой возможности лишь для существ высших, чем человек, Кант близок Фоме Аквинату. Впрочем, критика чисто интеллектуального созерцания мне представляется верной. Если возможно интуитивное познание, то оно не может быть чисто интеллектуальным, оно может быть лишь целостным, конкретным, т. е. также эмоциональным и волевым. Мышление и познание всегда эмоциональны, и эмоциональный момент решает. Суждение предполагает свободу и волевое избрание. Суждения ценностей — эмоционально-волевые. Основная ошибка Канта была в том, что он признавал чувственный опыт, в котором даны явления, но не признавал духовного опыта, в котором даны нумены. Человек остается как бы закупоренным в мире феноменов, не мог из него вырваться или вырывался лишь путем практических постулатов. Кант считал человека для самого себя явлением, человек не открывался себе как нумен. Но в чем же источник бессилия разума? Разум раздвоен. Он имеет метафизические потребности и метафизические претензии. И вместе с тем он приспособлен лишь к познанию мира явлений, которые суть его же создания. Кант выразил это раздвоение разума, это прохождение его через трагедию. Но, допуская метафизические предположения для практического разума, Кант тем самым признает, что может быть познание не интеллектуальное, а волевое и эмоциональное. Он допускает очень многое, он создает

настоящую метафизику. Этот метафизический интерес играл у него несколько не меньшую роль, чем интерес научный или чисто моральный, он даже экзистенциально был у него основной. Мир нуменальный открывался ему как мир свободы. Он знает, что такое вещь в себе, и лишь методологически делает вид, что совсем не знает. Кант не был феноменалистом, он не в меньшей степени был нуменалистом. Он очень доложил вещь в себе и на нее возлагал все свои упования. Поэтому он не мог быть последовательным идеалистом и отрицал применение к себе наименования идеалиста. Критики Канта прежде всего обличали противоречивость самого понятия вещи в себе. Один из первых это сделал Соломон Майман. Но в отвержении Фихте вещи в себе обнаружилась глубокая диалектика германского идеализма. В кантовском допущении вещей в себе было большое затруднение и оно порождало противоречие. Но последующее развитие германской философии со слишком большой легкостью отказалось от вещей в себе, и это имело роковые результаты. Кантовский дуализм, в котором раскрывалась большая правда, был заменен монизмом. Разум сам по себе не может прийти к вещи в себе, даже как к предельному понятию. Наиболее противоречиво и недопустимо для Канта признать вещь в себе причиной явлений, ибо причинность для него есть трансцендентальное условие познания лишь мира явлений. На это много раз указывали. Запутывает кантовское различие формы и содержания. Содержание дано вещью в себе, форма же дана разумом, трансцендентальным сознанием. Но если вещь в себе может раскрываться, то лишь со стороны субъекта, со стороны объекта она не может раскрываться. За явлениями, за объектами нет никаких вещей в себе, они есть лишь за субъектами, вещи в себе — существа и их существование. Вещь в себе не есть причина явления, вещь в себе, если уже оставить это не вполне удачное название, есть свобода, а не причина, и она из известного направления свободы порождает мир явлений. Так думал Фихте, когда учил о первичном акте «я». Мы увидим, какие отсюда получились результаты. Самым последовательным идеалистом оказался Гер. Коген, для которого есть лишь мышление и его порождение. Ошибка последовательного идеализма была в том, что для него «я» не было индивидуальным существом, личностью, это была ошибка имперсонализма, основного греха германской метафизики. При этом в божественном интеллекте, который совершает акт познания, легко было отрицать различие между явлением и вещь в себе. Кант не был имперсоналистом, наоборот, его метафизика персоналистическая. Но его ошибка была в самом допущении существования чистого разума и чистой мысли. Чистой мысли не существует, мысль насыщена волеями, эмоциями и страстями. И они играют не только отрицательную, но и положительную роль в познании. Но главное не это. Главное то, что Кант неверно и противоречиво употребляет слово «объект» и «объективность». Для него все-таки объективность смешивается с реальностью и истинностью. Он стремится к объективному познанию, он хочет обособить объективное знание. Самое трансцендентное для него не свободно от связи с наименованием объекта. Но если есть трансцендентное, то оно менее всего есть объект. Кант, как и большинство философов, не открывает еще той парадоксальной по форме истины, что «объективное» как раз «субъективно», «субъективное» же «объективно». Ибо субъект — создание Бога, объект же есть создание субъекта. Тот смысл, который Кант вкладывает в слово «объект» и «объективность», противоречит основанной им философии субъекта, философии «я». Объективность оказалась отождествленной с общеобязательностью. Но

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

2. ДИАЛЕКТИКА ГЕРМАНСКОГО ИДЕАЛИЗМА ОТ КАНТА ЧЕРЕЗ ГЕГЕЛЯ ДО НИЦШЕ

Вся германская философия получила прививку от германской мистики, и в ней можно открыть подземное ее действие. Кант от этого отталкивался, но Гегель это признает, давая высокую оценку Я. Беме. Германская мистика внесла новизну в историю духа. Это первоначально не имело философского выражения. В философской мысли результаты сказались лишь в конце XVIII и начале XIX века. Умозрительная мистика Экхардта и следовавших за ним еще находилась в линии неоплатонизма. Но в Я. Беме раскрывается новое мироощущение. Я. Беме не является в прямом смысле неоплатоником и был чужд традиции мысли античной и средневековой латинской. У него была прививка Каббалы. Новым было понимание космической жизни как страстной борьбы полярно противоположных начал. В глубине бытия или, вернее, до бытия есть *Ungrund*, темная, иррациональная бездонность, первичная свобода. Вечный космический порядок античной и латинской мысли расплавляется огненным потоком. В античности Беме, по духу своему, близок лишь Гераклиту. Для мысли латинской разум, как солнечный свет, был в основе объективного миропорядка и он же был в познающем субъекте. Для Беме в основании бытия лежит иррациональное начало, изначальная свобода предшествует самому бытию. Так ставится новая тема германской метафизики, выходящая за пределы греческой мысли. С этим связан волонтаризм германской метафизики. Этот волонтаризм есть уже у Канта. Кант утверждает первоначальность свободы. То же мы видим и у Фихте. Первоначальный акт «я» связан со свободой, которая предшествует миру, он осуществляется из *Ungrund*'а. Отсюда гегелевское: «*Im Anfang war die Tat*» *. У Гегеля, несмотря на его панлогизм, становление мира невозможно без небытия. Гегель, по выражению Кронера, иррационализировал самое понятие, внес в него страстную диалектическую борьбу. Наиболее ясна связь Баадера, Шеллинга, Шопенгауэра с темой, поставленной Беме. Бытие — иррационально, но человек призван внести в него разумное начало. У Гегеля, в человеке, в философии самого Гегеля, Бог приходит к самосознанию. У Э. Гартмана Бог в безумном, бессознательном порыве сотворил горе бытия, но в человеке приходит к самосознанию ¹. Германская метафизика рационализиро-

¹ См.: E. Hartmann «Die Religion des Geistes» *.

вала тему мистического гнозиса Беме, в этом была ее сила, но и ее слабость. Германская мистика в самом начале открыла божественную глубину в первооснове души и этим перенесла центр тяжести в субъект (Экхардт, Таулер). Так уже создавалась духовная почва для философии субъекта, «я», возможность преодоления античной и средневековой, греческой и латинской философии, ориентированной на объекте. Когда тема была поставлена чисто философски, то неизбежно было прохождение через дуализм, которого не было у неоплатоника Экхардта, но был у Беме. Этому моменту соответствовала философия Канта. И это было аналогично в греческой мысли прохождению через дуализм у Платона. И, подобно тому как следовавшая за Платоном философская мысль пыталась преодолеть дуализм и перейти к монизму, в следовавшей за Кантом философской мысли происходил тот же процесс преодоления дуализма и создания монистических систем.

Дуализмом мира чувственного и мира идейного у Платона была поставлена тема, которую пытались разрешить последующие греческие философы. Уже Аристотель хочет преодолеть дуализм, потом Плотин и неоплатонизм. Платоновское учение о двух мирах Аристотель превратил в монистическое учение об одном мире, внутри которого есть различие формы и содержания, акта и потенции. Плотин также монист, у него все идет сверху вниз путем эманаций. В системе монизма этот мир есть разворачивание иного мира, иной мир имманентен этому миру. Платон считал бытие атрибутом совершенства, бытие у него производно от Добра, от Верховного Блага. Поэтому в его философии есть сильный этический элемент, ее нельзя назвать в точном смысле онтологической. Дуализм и этическая ориентировка всегда между собой связаны. Аристотель строил этику, которая имела влияние и на Фому Аквината, но философия его не ориентирована этически. Платон болел неправдой этого чувственного мира. У Аристотеля нет этой боли. У Платона все поглощается мистическим созерцанием. У неоплатоников Ямвлиха, Прокла и других есть попытка мистического возрождения язычества, идеи Платона становятся богами. Для Платона жизнь философа есть упражнение в смерти. Аристотель хочет жить в этом мире и иметь санкцию высшего мира в жизни этого мира. Форма, акт — высшее, действующее в низшем — в материи, в потенции. Можно было бы сказать, что Аристотель был Гегелем греческой философии, Плотин же — Шеллингом. Они также шли от платоновского дуализма к монизму. Невозможно отрицать заслуги Аристотеля и значительность Платона, величайшего мистического философа, но развитие платонизма к монизму было ошибочным разрешением поставленной темы. Единство не было достигнуто. Христианство тоже преодолевает дуализм Платона, но оно признает падшесть этого мира и потому неизбежность прохождения через дуализм. В христианской мысли появляется новый эсхатологический элемент, который недостаточно раскрыт, но делает невозможным всякий монизм в пределах этого объективированного мира. Философия Платона была родовой философией. Eidos¹ — роды. Поэтому проблема личности и индивидуальности не была поставлена в границах этой философии. Платона беспокоила множественность и подвижность чувственного мира. Но более беспокойна его скованность, необходимость и безличность. Монистическое единство недостижимо из объекта и через объект, оно возможно лишь у субъекта и через субъект. Подобно Платону, Кант исходит из дуализма феномена и нумена, явления и вещи в себе

¹ Идеи, образы (греч.).

и для новой эпохи мысли из дуализма природы и свободы. Этим была поставлена тема, которую развивали великие германские метафизики. Повторяю, произошел процесс мысли, аналогичный тому, который происходил в греческой мысли, — развитие в сторону ложного монизма. Была устранена вещь в себе. Субъект, «я», универсальное «я» стало созидателем мира. Можно было бы сказать, что послекантовская идеалистическая метафизика признала трансцендентальный субъект вещью в себе. Произошло гипостазирование «сознания вообще». Как говорит Н. Гартман, вещь в себе не перед, а за сознанием. На этой почве возникает новая метафизика. Германский идеализм, Кант и др., отличается от платоновского, он переносится в субъект, во внутреннее. Признаком познания оказываются не идеи, а познание идей. У Платона идеи — прообразы чувственного мира, у Канта таково же отношение «я» к чувственному миру. Познание трансцендентальных условий познания для германских идеалистов делается познанием метафизического бытия. Кант не стремился к тотальному познанию природы, для него мир как целое не дан в опыте, Гегель и Шеллинг стремятся. У Канта, у Фихте — сильное преобладание нравственного начала. Нравственное самопознание лежит в основе даже логики Канта. Нравственное долженствование создает «я». Безусловное — в долженствовании. Человек свободен не как принадлежащий к природе, а как принадлежащий практическому разуму. Нравственность не зависит от объекта. Немецкая идеалистическая метафизика занята не объектом, не миром, не бытием, а субъектом, разумом, мыслью, долженствованием. Монизм Фихте есть этический пантеизм. Фихте хочет переделать мир. У Канта метафизика свободы дуалистична, у Фихте она делается монистической. У него более нет двух миров, как в индусской мысли, как у Платона, у Канта. Есть только один мир, полагаемый универсальным «я». Свобода мысли есть лишь в разумных существах. Акт духа, сознаваемый нами, называется свободой. Только из совести проистекает свобода. Фихте утверждает верховенство совести. Мир существует только благодаря велению долга. Моя воля есть первое, она должна действовать через себя. Но в противоречии со своим монизмом «я» Фихте видит в мире взаимодействие самостоятельных и независимых волей. Для германской метафизики, в отличие от латинской, разум сам по себе в сущности иррационален. У Фихте «я» полагает себе противоположное не-«я», и этим получает содержание. *Einbildungs-Kraft*¹ продуцирует эмпирические объекты. Но природа есть только препятствие для «я». Остается непонятным отношение индивидуального, эмпирического «я» и Абсолютного «я». В этом провал фихтевского монизма. Какое «я» совершает первичный акт? Фихте смешивает творение мира Богом и акт человека. Он не различает также дурной и хорошей бесконечности. Бесконечное стремление — последнее слово Фихте. Дух есть постольку, поскольку он себя осуществляет. Сознание покоится на интуиции акта².

У Шеллинга мышление и бытие тождественны. Наиболее интересен для диалектики мысли после Канта ранний Шеллинг³. Знание не может основываться на объекте. Объект существует лишь для субъекта, для знания, объект и субъект существуют друг для друга. Безусловное не может быть вещью, оно лежит в абсолютном. «Я» предшествует противоположению субъекта и объекта. Явление есть обуславливание «я» «не-я». Абсолютное есть не явление и не вещь в себе. Сущность «я» есть

¹ Сила воображения (нем.).

² Сейчас я не говорю о Фихте периода «Anweisung zum seligen Leben» *

³ Особенно его «Vom Ich als Prinzip der Philosophie» *.

свобода, свобода есть начало и конец всякой философии. Понятие относится лишь к объектам. «Я» не дается в понятии. Интеллектуальное созерцание не на объект направлено. «Я» только одно, для него нет другого «я». «Я», основной принцип философии, есть Бог, Абсолютное. Кант писал «Критику чистого разума», но не раскрыл путь для иной метафизики разума. У Фихте, Шеллинга, Гегеля разум делается божественным. Только потому дуализм переходит в монизм. Но Абсолютное «я» не трансцендентно. Трансцендентен был бы выход из «я». Догматическая метафизика видела реальность в «не-я», а не в «я». После Канта возможно видеть метафизическую реальность лишь в «я». Вещь в себе не есть объект, она есть субъект и потому не вещь. У Шеллинга источник самосознания в воле. Без созерцания мы бы не знали движения. Свобода познается лишь свободой. «Я» может сделаться «я» лишь через «ты». Шеллинг философствует посредством эстетического созерцания. Он переходит от философии «я» к натурфилософии, соединяя критику споспобности суждения Канта с наукоучением Фихте. Кронер верно говорит, что у Шеллинга Спиноза победил Канта. Монистическая тенденция влечет к Спинозе.

Гегель — самый последовательный идеалист, и в нем идеализм переходит в своеобразный реализм. Он хочет вернуться к действительности и конкретности через диалектику понятия. Гегель вносит динамику жизни в мысль и понятие. Он дает новую жизнь закону тождества. Мыслимое противоречие есть у него преодолеваемое противоречие (*Aufhebung*). Движение есть само существующее противоречие. «Только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина»¹. Разум есть сама себе открывающаяся истина. Философский идеализм для Гегеля значит, что конечное не признается истинно сущим. Свобода оказывается истиной необходимости. У Гегеля меняется отношение к разуму, это уже не есть разум Канта. Мышление, понятие делается диалектической жизнью Божества, мирового Духа. Логика превращается в онтологию. Логика Гегеля учит о страстях, переживаемых понятием, о мистерии понятия. Гегель первый в истории человеческой мысли вносит динамику в логику, он порывает с тысячелетним царством логики Аристотеля. Дуализма у Гегеля нет совсем, но есть противоречие как закон мышления и бытия. Прошлое философской мысли знало диалектику, она была у Платона, у Николая Кузанского, у Канта. Антиномичность знал еще Гераклит. Антиномичность, противоречие совсем не есть слабость разума, это, наоборот, есть большое достижение разума через установление границы. *Docta ignorantia* * у Николая Кузанского есть высшее знание. Диалектика противоречий есть у Зенона, Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Я. Беме, Гамана, Канта. Но, в отличие от Николая Кузанского и Канта, у Гегеля тождество противоположностей достигается диалектическим развитием. Он вносит новизну. Философия Гегеля есть философия духа. Утверждается примат духа над природой. В природе есть потенция духа. Дух есть единство субъекта и объекта, самого себя и природы, мышления и воззрения. Для гегелевского монизма очень существенно, что дух организует себя как религию, искусство, государство, душу, природу. Поэтому для него существует объективный дух, в чем я вижу главную ошибку Гегеля и монистического учения о духе. Кронер настаивает, что Гегель иррационализировал понятие и потому внес иррациональное в историю философской мысли. Диалектика есть беспокойство и жизнь понятия.

¹ См.: Гегель «Наука логики». Вторая часть, третий отдел, третья глава *.

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

Иной вывод из Канта делает Шопенгауэр. Он сохраняет кантовскую вещь в себе, и в этом он прав. Он иначе понимает объективацию, не оптимистически-эволюционно, и в этом тоже было много верного. Но он приходит к монизму с другого конца, монизму индусского типа, и он совсем не понимает истории, как и индусская мысль. Индусская философия — монистична, поскольку она признает множественность этого мира призрачной, иллюзорной¹. Это тип иной, чем у Гегеля. Гегель — типичный европеец, и он соединяет в себе германский дух с эллинским. Если германский идеализм развивал тему Канта в сторону монистической метафизики и обнаруживает творческий философский гений, то неокантианство развивает Канта в сторону совершенного отрицания метафизики, находится во власти сиантизма эпохи и обнаруживает упадок философского творчества. Но все, в сущности, искажали Канта, никто не был верен кантовской метафизике свободы, которая предполагает дуализм. Самый последовательный и крайний неокантианец, Герман Коген, утверждает панметодизм, у него истина есть метод и идея есть должествование. Другой неокантианец, Риккерт, отрицает двойственность мира, которую признают Платон и Кант. Но есть много верного в его учении о том, что познание есть прежде всего оценивание, что только суждение оценки может быть истинно или ложно. У него *a priori*² есть форма смысла, имеющая трансцендентную значимость,

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

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

а не психическую реальность. Это есть неокантианство. Но, в конце концов, философия ценностей превращается в новую схоластику, в ней есть мертвенность. В такую же схоластику рискует превратиться феноменология. Утверждалось мнение, что Кант не был метафизиком, что он свел философию исключительно к теории познания и этике. Это требует решительной переоценки. Движущий мотив Канта был метафизический — защита мира свободы от власти феноменов.

Дуализм Канта не может быть преодолен монистической идеей мирового развития духа. Дух (нумен) не раскрывается и не развивается в сплошном, непрерывном мировом и историческом процессе (феноменах), а лишь прорывается в феноменальный, «объективный» мир, и тогда свобода духа опрокидывает необходимость мира. Кант был противоречив, но по существу более прав, чем Фихте, Шеллинг и Гегель. Эволюционизм (хотя бы духовный, а не натуралистический) столь же ошибочен, как и монизм. Оптимизм этого эволюционного монизма совсем не оправдывается реальным, действительным мировым и историческим процессом. Не существует объективного духа, существует лишь объективация духа, что есть его искажение, самоотчуждение, приспособление к мировой данности. Дух, который есть свобода, объективируется в историческом процессе, в культуре, но не раскрывается, не обнаруживается в своей экзистенциальности. Творческий огонь духа охлаждается. Объективация есть охлаждение. Мы увидим, что дуализм Платона и еще более дуализм Канта ставит эсхатологическую тему — монизм возможен лишь в эсхатологической перспективе. Есть три пути преодоления дуализма и достижения единства. Или вы считаете чувственный, множественный, подвижный феноменальный мир призрачным, иллюзорным миром. Настоящее знание может быть лишь знанием Brahman'a, и это знание возможно, потому что Atman, субъект познания, тождествен Brahman'у *. Или вы считаете, что духовный, нуменальный мир разворачивается и развивается в этом феноменальном мире. Природа и история суть этапы самораскрытия духа. Это — метафизический эволюционизм, который может обернуться и материализмом. Или вы видите лишь прорывы духа и свободы в этом феноменальном мире, т. е. отказываетесь видеть тут непрерывный процесс, видите прерывность, достижение же монистического единства связываете с наступлением конца этого мира феноменов и с царством Божиим. При этом конец и наступление царства Божьего мыслится не только потусторонне;— мы касаемся конца в каждом творческом акте духа, царство Божье приходит неприметно, нумен действует в феноменах, но это не есть непрерывная эволюция и не подчинено закономерной необходимости. Первые два типа преодоления дуализма мне представляются ошибочными, и верен лишь третий тип. Монизм есть метафизическая ересь, отрицание существования двух природ, двух начал, действия Бога и ответного Богу творческого акта человека. Вера возможна лишь при допущении дуализма мира видимого, как принуждающего, и мира невидимого,— мира, раскрывающегося в свободе. В Канте заложена была основа истинной метафизики. В утверждении немецкого идеализма, что Бог есть должествование, и в мировом и историческом процессе есть становление Бога, несмотря на религиозную и метафизическую ошибочность этого учения, была доля правды. Верно, что Бог есть верховная ценность, верховное благо, истина, красота. Бог не есть реальность в таком смысле и такого рода, как реальность природного мира, Бог есть дух, а не бытие.

**3. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ
ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА.
ТЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ
И РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ**

В Германии в XIX веке происходит гениальная диалектика идеализма от Канта, через Гегеля и Фейербаха, до Макса Штирнера, Маркса и Ницше. То не было лишь логической диалектикой, лишь процессом мысли, то был разворачивающийся через бездну противоречий жизненный, экзистенциальный процесс. В философии Канта совершается поворот к философии «я», субъекта против философии мира, объекта. Это сначала предполагает дуализм явления и вещи в себе, порядка природы и порядка свободы. Фихте погружается в субъект и его творческий акт, вещь в себе устраняется, «я» представляется «Я» Божественным, и через субъект достигается монизм. У Канта есть различие между бытием и долженствованием. У Фихте долженствование поглощает бытие. У Шеллинга и Гегеля, наоборот, поглощается долженствование. Шеллинг (не в первоначальный свой период) опять поворачивается к объекту, к Спинозе. Диалектика субъекта и объекта достигает своей вершины в Гегеле, который открывает становление как тожество небытия и бытия. Понятие превращается в единственное бытие, оно переживает жизненное беспокойство и диалектические страсти. Мировой процесс есть диалектическое развитие, через него происходит самораскрытие Духа. Поэтому действительность разумна, и только разумное есть действительность. Это — монизм, который не может уже быть назван философией «я», субъекта. Универсальный дух совершенно поглощает личность, превращает ее в свое орудие. Хитрость разума в истории пользуется человеческой личностью и всем индивидуальным путем обмана. Гегель стремился к конкретности и достиг вершин абстракции, в которой исчезает человеческое существование. Большая конкретность есть лишь в «феноменологии духа». Другим путем шел от Канта Шопенгауэр. В исходном он верен кантовскому дуализму явления и вещи в себе. Но через субъект он открывает единое метафизическое начало воли и также приходит к монизму, в котором исчезает человек, личность, индивидуальность. Философия Шопенгауэра более конкретна именно вследствие своей крайней противоречивости, она не выдерживает логической критики именно вследствие своей большей экзистенциальности. Но Шопенгауэр стоит в стороне, вне разворачивающейся судьбы германского идеализма. Наступает пресыщение метафизическими системами и бурная реакция мысли против метафизики вообще, обращение к действительности, к исчезнувшей конкретной реальности, хотя бы материальной реальности. Гегелианство диалектически переходит в свою противоположность и порождает диалектический материализм. Оказалось возможным из Гегеля перейти к материализму, это было бы невозможно из Канта. Появляется Фейербах, потом Маркс, вышедшие из Гегеля. Философия субъекта, утверждавшая примат сознания над бытием, приводит к утверждению примата бытия над сознанием и к крайнему объективизму. Так совершается диалектика судьбы мысли. Л. Фейербах затосковал об исчезнувшем человеке. В его антропологической философии было предчувствие возможности экзистенциальной философии¹. Материалистический уклон Фейербаха, не только

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

не обязательный для его антропологизма, но и явно ему противоречащий, грозит новым исчезновением человека. Человек может исчезнуть не только в идее, в понятии, в отвлеченной мысли, но еще более может исчезнуть в материи, в обществе, детерминированном экономикой, в родовой жизни. Религия человечества Фейербаха есть религия рода, а не личности.

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

Самым предельным, самым дерзновенным явлением был Ницше. Его явление есть важное, не мысленное только, но и экзистенциальное явление в судьбах европейского человечества. Ницше был человек, раненый христианской темой. Но он порывает с евангельской моралью, как и с гуманистической моралью, он провозглашает мораль господ. Ницше восстает против логического универсализма и моральной общеобязательности, против диктатуры логики и этики, он обоготворяет силу жизни и волю к могуществу. Он раскрывает дионисический мир — мир страст-

ный и трагический, который не хочет знать счастья, подобно «последним людям». Ницше хочет быть исключительно посюсторонним человеком, верным земле. Но тема его религиозная, и его мысль определяется религиозной страстью. Идея сверхчеловека есть идея религиозного порядка, и в ней исчезает и Бог, и человек, является третий. Так свершается диалектика гуманизма в его богоборческий период. Это гениально раскрывает Достоевский, который уже ставит тему Ницше. Философски наиболее важно, что у Ницше радикально меняется отношение к истине. Истина создается волей к могуществу. Это — кризис самой идеи истины, которой оставались верны философы. Прагматизм сделал плоской и популярной идею Ницше об истине как творимой в борьбе за могущество, как орудие силы жизни. Для понимания Ницше очень важно, что он совсем не стремился к реализации, к окончательной победе воли к могуществу, его воля к могуществу не создает империй, его интересовало лишь переживание подъема и экстаза в борьбе за могущество. Потом могла наступить гибель. Пафос его был связан с amor fati¹. Но в диалектике германской мысли XIX века Фихте, Гегель, Фейербах, М. Штирнер, К. Маркс, Ницше были антиперсоналистами, хотя и по-разному, они не могли спасти ценность личности. Нельзя отрицать гениальность этой мысли и ее экзистенциальное значение. Но это было раскрытие ереси монофизитской, признание лишь одной природы и одного принципа, поглощение человека, человеческого лица мировым «Я», самораскрывающимся мировым духом, человеческим родом, Единственным, социальным коллективом, сверхчеловеком и его волей к могуществу. Эта мысль подготавливала возможность экзистенциальной и персоналистической философии, но не могла перейти к ней, она была в другом диалектическом моменте. Заслуга ее была в том, что она подошла к конечным проблемам и соприкасалась с эсхатологией. Наступивший потом возврат к Канту у неокантианцев был переходом к середине, он был малозначительным явлением и отражал господство сиенцизма, между тем как у Канта раскрывалась возможность экзистенциальной и персоналистической философии, которая есть единственный выход из кризиса философской мысли. За кризисом философской мысли скрыт кризис жизни. Будет видно, что под экзистенциальной философией я понимаю не философию Гейдеггера и Ясперса, которых я ценю, но не считаю экзистенциальными философами.

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

¹ любовь к року (*лат.*).

свободы смешивается с традиционной школьной проблемой свободы воли, вследствие антропологически-психологической тенденции. Но независимость человека защищается перед лицом космической необходимости. Для германской метафизики жизнь представляется космической мистерией. В этой космической мистерии легко исчезает лицо человека. Французская философия ближе к Канту, хотя часто философия Канта понимается слишком психологически. Универсальный детерминизм Гегеля, в котором свобода и необходимость тождественны, чужд этой философии. Ренувье особенно остро критиковал гегелианство. Поскольку французская философия рационалистична, это рационализм ограничительный. Не происходит иррационализации разума, как у Гегеля. Французская философская мысль поддерживает экилибр в середине. Ни Макс Штирнер, ни К. Маркс, ни Ницше не могли бы явиться во Франции. Критика французских философов свободы часто бывает верной. Но в ней не чувствуется осуществление судьбы. В Гейдеггере чувствуется что-то роковое, в Бергсоне нет ничего рокового. Гений английский выразился по преимуществу в литературе и поэзии, но не в философии. Предельные проблемы и предельные срывы раскрывались лишь в германской и русской мысли. Но предельность и эсхатологичность русской мысли более обнаружилась у великих русских писателей, чем у профессиональных философов. Эту предельность и эсхатологичность можно найти у Достоевского и Л. Толстого, в срывах русского нигилизма, у К. Леонтьева, у Н. Федорова, у Вл. Соловьева (у последнего — в смешанной форме), у некоторых мыслителей начала XX века. Наша творческая философская мысль была окрашена религиозно, в ней обнаружилась тоска по Царству Божьему, невозможность примириться с этим миром. Основными проблемами были не проблемы теории познания, логики, отвлеченной метафизики, а проблемы философии истории, философии религии, этики. Можно открыть темы специфически русские. Такими темами я считаю тему о Богочеловечестве и тему эсхатологическую, тему о конце истории. Острая критика рационализма связана была с пониманием познания как акта целостного духа, в котором участвует совокупность духовных сил человека, не индивидуального только, но и соборного человека. С философией истории связана была специфически русская проблема конфликта личности с мировой историей и мировой гармонией. Эта тема наиболее гениально выражена у Достоевского. Проблема теодицеи присутствует во всей русской мысли, она владеет русской душой, ее можно найти в русском анархизме и русском социализме. Обратным полюсом было подавление личности в русской государственности и в формах, которые принял русский марксизм. В Белинском был и бунт личности против мирового духа, мировой истории и мировой гармонии, и новое порабощение личности обществу грядущей социальной гармонией. Идея Богочеловечества, которую развивал, главным образом, Вл. Соловьев, и религиозная философия начала XX века означают взаимопроникновение и соединение двух природ, Божественной и человеческой, при сохранении их различия и самостоятельности. Учение о Богочеловечестве предполагает соизмеримость между Богом и человеком, присутствие в человеке божественного начала и вместе с тем не допускает монистического тождества. Богочеловеческий процесс произошел не только индивидуально в Богочеловеке, но и должен происходить в человечестве, в человеческом обществе. У Вл. Соловьева учение о Богочеловечестве носило слишком эволюционно-оптимистический характер и было недостаточно свободно от

влияний Гегеля и Шеллинга. Но это необязательно. Самос познание может быть понято как процесс богочеловеческий, в котором действуют два начала. Это будет отличаться от монистического понимания познания, при котором оно есть или процесс божественный (Фихте, Шеллинг, Гегель), или процесс исключительно человеческий (позитивизм). В русской мысли тоже подготавливалась возможность экзистенциальной философии. Наибольшее значение тут имеет проблематика Достоевского, его антропологизм.

4. ЭМОЦИОНАЛЬНО-СТРАСТНЫЙ ХАРАКТЕР ПОЗНАНИЯ. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА КАК СИМВОЛИКА ДУХОВНОГО ОПЫТА

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

с целостным духом. Познание есть творчество, а не пассивное отражение предметов, и всякое творчество включает в себе познание. Интуиция есть не только узрение предмета, но и творческое проникновение в смысл. Более того, самое существование смысла предполагает творческое состояние духа. Феноменологическая философия требует пассивности субъекта, экзистенциальная же философия требует активности и страстности субъекта. «Идейный» нумеральный мир предполагает эту активность и страстность духа, он не есть мир застывший и лишенный движения жизни. Акт познания есть трансцендирование, выход из замкнутости и выход вверх. Трансцендентное можно мыслить лишь потому, что есть трансцендирование. Но трансцендирование есть напряженность всего существа, его подъем, его экстатичность. Погоня за метафизикой вполне наукообразной, метафизикой, как строгой и объективной наукой, есть погоня за призраком. Метафизика может быть лишь познанием духа, в духе и через дух, в субъекте, творящем духовные ценности, трансцендирующем не в объект, а в собственную раскрывающуюся глубину. Метафизика эмпирична в том смысле, что она основывается на духовном опыте. Метафизика есть символика этого опыта. Философское познание в большей степени есть познание образами, чем понятиями. Понятие имеет лишь подсобное значение. Понятие у Гегеля не имеет традиционного логического значения, оно приобретает не только метафизическое, но и почти мистическое значение. Главным, решающим у философа было совсем не то, что он для объективного употребления утверждает. Никогда познающий не открывал истины при помощи того логического аппарата, которым он старается убедить других. Философское познание есть познание истины (правды), а не бытия. Познание же истины есть подъем духа к истине, духовное восхождение и вхождение в истину. Но в познании есть социальная сторона, на которую не обращают достаточного внимания. Познание есть форма сообщения и общения людей. Вместе с тем познание есть прежде всего стояние познающего не перед другим или другими, а перед истиной, перед той перводействительностью, которую философы любили называть «бытием». Познание человека, а в особенности философское познание, зависит от духовного состояния людей, от объема их сознания, и формы общности и общения людей играют тут огромную роль. Философское познание носит личный характер, и чем оно более лично, тем оно более значительно. Но личный характер познания не означает изоляции личности. Личность познает в общности и общении с миром и людьми, она приобщается к мировому опыту и мировой мысли. Познание разом и лично, и социально. Ступени духовной общности людей играют тут огромную роль¹. Все это восходит к той основной истине, что познание антропологично, но это совсем не будет означать релятивизма.

Величайшей истиной теории познания должно быть признано, что познающий сам есть существующий, сам есть «бытие», и что признание смысла мира возможно лишь в субъекте, а не в объекте, т. е. в человеческом существовании. В этом и заключается истина экзистенциальной философии. Чтобы не быть наивно и бессознательно антропоцентрической, философия должна быть сознательно и критически антропоцентрической. Философия — антропоцентрична, но философ должен быть теоцентричен. Постигание тайны мира в человеческом существовании

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

возможно лишь потому, что человек есть микрокосм и микрокосмос. Космоса нет в объективном мире феноменов. Бога нет в объективном миропорядке, но космос есть в человеке, Бог есть в человеке, через человека есть выход в иной мир. Защитник гуманистической теории познания, Ф. С. Шиллер, верно говорит, что произошла деперсонализация и дегуманизация познания и необходимы персонализация и гуманизация¹. Человек есть мерило вещей, но есть высшее мерило человека. Бл. Августин был, может быть, первый повернувшийся к экзистенциальной философии субъекта. Он выставил принцип внутреннего опыта, самодостоверности сознания. Он признал сомнения источником достоверности и доказательством моего существования. Душа для него была целостная личность. Теория закономерного развития в познании не считается со вторжением индивидуальности. Можно считать несомненным, что оценку, которая играет такую огромную роль в познании, совершает прежде всего чувство, а не интеллект. Ницше, который философствовал молотом, говорит, что философ должен быть приказывающим и законодательствующим. Это значит, что в философском познании происходит переоценка ценностей и творчество ценностей. Философия ищет прорыва из рабства этого мира к иному миру, к совершенной, свободной жизни, к избавлению от муки, от уродства мировой данности. Стремление к объективному познанию есть иллюзия и уже, во всяком случае, терминологическая ошибка. Бесстрастного познания не могло быть и никогда не было у настоящих философов, оно могло быть лишь в лишенных творческого дара диссертациях. Менее всего бесстрастное познание было у самого Спинозы. Интеллектуальная страстность может быть источником познавательного трансцензуса. Величайший из философов, Платон, был философом эротическим. Эротическое притяжение было у рационалиста Спинозы, у панлогиста Гегеля. Я не говорю уже о таких философах, как Киркегард или Ницше. Философ есть влюбленный в мудрость. В настоящей первородной философии есть эрос истины, есть эротическое притяжение бесконечного и абсолютного. Философское творчество есть опьянение мыслью. Философское познание может быть основано лишь на опыте, на духовном опыте, и в нем акт познания совершает целостный дух. В познании есть горькость. Но познание носит освобождающий характер. Философское познание призвано освободить человека от власти объективированного мира, от его нестерпимого рабства. Не воля к могуществу, а воля к смыслу и к свободе движет философским познанием. Метафизика невозможна как система понятий. Метафизика возможна лишь как символика духовного опыта. Борьба субъекта и объекта, свободы и необходимости, смысла и бессмыслицы на языке метафизики есть символическая борьба, которая в «этом» дает знаки «иного». За конечным скрыто бесконечное и дает о себе знаки. Глубина моего «я» погружена в бесконечность и вечность, и лишь поверхностный слой моего «я» освещен сознанием, рационализован, опознан на основе противоположения субъекта и объекта. Но из глубины даются знаки, там целые миры, там весь наш мир и его судьба. Прав Н. Гартман, когда говорит, что проблема познания — метафизическая проблема; прав Гейдеггер, когда говорит, что Existenzielle мы понимаем, как понимание самого себя. Но что есть истина? Вот вечный вопрос. Евангельский ответ на этот вопрос имеет и философское значение.

¹ См.: F. C. S. Schiller «Etudes sur l'humanisme»*.

5. ИСТИНА ВЫГОДНАЯ, ИСТИНА ГИБЕЛЬНАЯ И ИСТИНА СПАСАЮЩАЯ

Цель философского познания совсем не заключается в познании бытия, в отражении в познающем действительности, — цель — в познании истины, в нахождении смысла, в осмысливании действительности. Поэтому философское познание не есть пассивное отражение, а есть активный прорыв, есть победа в борьбе с бессмысленностью мировой действительности. Я хочу знать не действительность, а истину действительности. И я могу узнать эту истину только потому, что во мне самом, в познающем субъекте, есть источник истины и возможно приобщение к истине. То, что передо мной письменный стол и я пишу пером на бумаге, не есть истина, это — чувственное восприятие и констатирование факта. Вопрос об истине ставится уже в моем писании. Никакой истины в объекте нет, истина есть лишь в субъекте. Истина относится не к феноменальному миру, а к нумеральному, идейному миру. Истина есть отношение, но это совсем не есть отношение между субъектом и объектом, не есть отражение объекта в субъекте. Истину нельзя понимать в духе гносеологического реализма или, во всяком случае, если это будет реализм, то реализм совсем иной. Истина имеет два смысла: есть истина как знание о реальности и есть истина как самая реальность. Истина есть не только идея, ценность, но также существо, существующее. «Я емь Истина». Истина не есть то, что существует, а есть смысл, логос существующего. Но этот смысл есть существующее, существующий. У Гейдегера истина существует, лишь поскольку существует Dasein¹. Истина не существует вне и над нами, она возможна, потому что мы в истине. Гейдеггер думает, что абсолютная истина есть остаток христианской теологии. Но в действительности именно христианство должно отрицать истину вне существа и существующего. Истина есть творческий акт духа, в котором рождается смысл. Истина выше принуждающей нас действительности, выше реального мира, но выше ее Бог или, вернее, Бог есть Истина. Материализм последовательный должен отрицать истину, как должен отрицать прагматизм. Маркс, связанный еще с германским идеализмом, половинчат, Ленин наивен. Но дети их отказываются от истины, как и дети Ницше. Лишь один Ницше дерзновенно признал истину иллюзией, порожденной волей к могуществу. Но он признает еще аристократическое качество, которое отрицают его вульгаризаторы. В истине есть аристократизм идеи и смысла. Но идею и смысл нельзя оторвать от существа и существования. Истина есть смысл существующего, смысл есть истина существующего. Это нашло себе выражение в учении о Логосе, которое не обязательно связано с границами платонизма и со статической онтологией. Истина-смысл предвечно рождается в Боге-Существующем. И это рождение повторяется во всяком существующем, с ним связано появление личности. Личность не есть порождение родового процесса, личность есть порождение смысла, истины. В истине есть конкретный универсализм, который не только не противоположен личности, но предполагает ее существование. Истина есть не отражение мира таким, каким он есть и представляется, а есть борьба с тьмой и злом мира. Познание истины есть самовозгорание света (логоса) в существовании (в бытии), и этот процесс происходит в глубине бытия, а не противостоит бытию. Употребляю слово «бытие» в условном смысле до расследования по существу проблемы «бытия».

¹ наличное бытие, определенное бытие, здесь-бытие (нем.).

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

Могут предположить, что все сказанное относится к Истине, но не относится к истинам, к тем частичным и относительным истинам, которые открывает наука в природном феноменальном мире. Что нуменального есть в таких истинах, как «дважды два — четыре» или «все тела от нагревания расширяются»? Раскрывается ли в истинах смысл? Есть Истина с большой буквы и есть истина с малой буквы. Это требует разъяснения. Все маленькие частичные истины получают свой свет от целостной, большой Истины, все лучи света исходят от солнца. Философы по-разному выражали это в учении о Логосе, об универсальном разуме, об общеобязательности трансцендентального сознания. Но трансцендентальное сознание подвижно, и его структура зависит от характера и качества познающего и от предмета, на который познание направлено. Логос — Солнце спускается в падший, объективированный мир, и вырабатывается логический аппарат познания, соответствующий этому объектному миру. Это есть познавательное приспособление к миру для победы над миром. Если наука находится во власти детерминизма, если она ищет каузальных связей и не открывает первичных творческих движений в мировой жизни, то вина тут не в науке, а в состоянии мира. Но свет, который наука проливает на мир, восходит, хотя и не прямым путем, к первоисточнику Солнечной Истины. Ложь начинается, когда утверждается сиентизм, т. е. ложная философия. Но соединимо ли признание единой, всецелой Истины, универсального Логоса, с типом экзистенциальной философии? Если философия должна быть личной, если она основана на личном опыте, если субъект вкладывает в познание свое существование со всеми его противоречиями, то не распадается ли универсальная Истина на частные истины, не попадем ли мы во власть релятивизма? Тут нужно отрешиться от обычных, общепринятых взглядов, связанных с границами рационализма. Старое противоположение индивидуально-личного и индивидуально-общего ложно и должно быть преодолено. Истина находится вне этого противоположения. Индивидуально-личное, наиболее экзистенциальное может быть и наиболее универсальным, наиболее духовным, наиболее связанным со смыслом. «Я» погружается в свою глубину, на которой «я» соприкасается с нуменальным духовным миром. Мистики это понимали лучше философов. Но универсальность и целостность раскрывающейся Истины совсем не то же самое, что общеобязательность. Общеобязательность существует как раз для мира объективированного, феноменального, она означает формы сообщения в этом разобщенном мире, она есть приспособление к падности. Общеобязательность связана с разобщенностью, она есть сообщение в разобщенности. Весь логический аппарат доказательства существует для разобщенных со мной, которые не видят Истины, узреваемой мной, с которыми я не общаюсь в Истине. Логическая общеобязательность имеет аналогию с общеобязательностью правовой. Общеобязательные, доказанные истины как раз наименее универсальные, они находятся во власти объективации. Универсальная же Истина находится вне процесса объективации, она наиболее экзистенциальная, она от духа, не от мира.

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

Где же искать критерий истины? Слишком часто ищут этот критерий в том, что ниже истины, ищут в объективированном мире с его общеобязательностью, ищут критерий для духа в материальном мире. И попадают в порочный круг. Дискурсивная мысль никаких критериев не может дать для конечной истины, она вся находится в середине пути, она не знает начального и конечного. Всякое доказательство упирается в недоказуемое, в постулируемое, в узреваемое, в творимое. Есть риск, нет гарантий. Самое искание гарантий есть ложное искание, означает подчинение высшего низшему. Свобода духа не знает гарантий. Единственный критерий истины есть сама Истина, излучение ее солнечного света. Все остальные критерии существуют лишь для обыденного объективированного мира, для социальных сообщений. Я никогда не доказываю истины для себя, я принужден ее доказывать лишь для других. Я познавателью живу в двух мирах — в мире первичном, экзистенциальном, в котором возможно общение с Истиной, и в мире вторичном, объективированном, в котором Истина общается другим, доказывается, в котором она дробится на множество истин, вследствие приспособления к падшему состоянию мира. П. Флоренский говорит, что достоверность истины дана потенциально, а не актуально¹. Это значит, что во мне, в моей глубине, в глубине познающего субъекта, есть Истина, так как я вкоренен в нумеральном духовном мире, но она во мне в дремотном состоянии и пробуждение ее требует от меня творческого акта. Пробуждение духа во мне есть пробуждение к истине. Критерий истины в духе, в духовности, в субъекте, созвещающем себя духом, а не в объекте. Истина не получается извне, она получается изнутри. Познавание истины делает меня свободным. Но самое познание истины может быть лишь свободным. Всякий внешний критерий истины, взятый из низшего мира, противоречит свободе духа в познании истины и не освобождает. Истина не связана с объектом, не связана и с «объективным бытием», она связана с духом. Дух — в субъекте, а не в объекте, в нумере, а не в феномене. И наука, познающая мир феноменов, мир объектный, мир необходимостей, исходит и нисходит из духа, спускаясь по ступеням объективации, по ступеням разобщенности общеобязательности.

Прагматизм пытался дать новый ответ на вопрос о критерии истины, исходя из верного положения, что познание есть функция жизни. Прагматизм прав в отношении к техническим результатам науки. Но истина прямо противоположна прагматизму. Жизненное процветание, успех, выгода, интерес — все это скорее признаки лжи, чем истины. Истина совсем не полезна в этом мире, она не оказывает услуг, она даже может быть разрушительна и губельна для устройства дел в этом мире. Она требует жертвы, и она часто вела к мученичеству. Истина не столько освобождает и спасает в этом мире, сколько освобождает и спасает от этого мира. Принятие до конца евангельской истины, согласие на ее действительную реализацию привело бы к разрушению государств, цивилизаций, обществ, организованных по закону этого мира, к гибели этого мира, во всем противоположного евангельской Истине. Поэтому люди и народы исправили Евангелие, дополнили его «истинами» этого

¹ См. «Столп и утверждение истины»*.

мира, которые действительно были прагматичны, потому что были ложью и приспособлением ко лжи. Узнание и исповедание Истины связаны не с пользой и выгодой, а с риском и опасностью. Но прагматизм во всех своих формах не знает Истины, стоящей над миром и сулящей мир. Свободен от этого приспособляющегося оптимизма лишь трагический прагматизм Ницше, если, впрочем, уместно говорить о его прагматизме. Пафос Ницше связан с amor fati, у него победа связана с гибелью. Философия жизни Бергсона, его биологическая метафизика также оптимистична. Экзистенциальная философия должна быть отличима и от философии жизни и от философии прагматической, она связана с переживанием трагического конфликта, в ней нет культа жизни как высшего критерия, она не носит биологического характера. Жизнь подлежит суду Истины-Правды. Важен не количественный максимум жизни, не ее процветание в мире, не ее сила, а качество жизни, ее напряженность и патетичность, переходящая за ее границы. Узнание Истины совсем не означает первоначально радостного расцвета жизни и возрастания ее силы, оно может означать раскрытие падшести мира, испытание боли, сопровождающей всякую жизнь, конфликт между личной судьбой и судьбой мировой, между экзистенциальным опытом и порабощающей объективацией, конфликт свободы со встреченной необходимостью. Истина — спасительна, но спасает она для иной, вечной жизни, которая начинается во временной жизни, но начинается в страдании, в тоске, часто в кажущейся безнадежности. Принятие Истины до конца, до всех ее жизненных выводов есть согласие на гибель этого мира, на его конец. Я говорю не об истинах, означающих приспособление к миру феноменов, к неотвратимому процессу объективации, а об Истине как первоисточнике света, как целостной Правды. Познание в объективации открывает истины, в нем есть отблеск света, помогающий ориентироваться во тьме этого мира, но оно не открывает изначальной Истины, которая есть начало и конец. Наука, не философия, есть открытие принципов и законов, ориентирующих в действительности. Но верховная Истина эсхатологична, и этим обличает она условную ложь прагматизма, ложь оптимистического культа жизни. Истина не от мира, а от духа, она познается лишь в трансцендировании объектного мира. Истина есть конец этого объектного мира, она требует согласия на этот конец. Такова Истина христианства, свободного от социальных приспособлений и искажений. Но такова, в сущности, и Истина, приоткрывавшаяся мессианско-пророческому сознанию древнего Израиля, религиозной философии Индии, персидской дуалистической эсхатологии и многим мыслителям — Платону, Плотину, Экхардту, Я. Беме, Паскалю, Канту, Шопенгауэру, Киркегардту, Достоевскому, Л. Толстому. Вся философия, теория познания, этика, философия истории должны быть построены в перспективе эсхатологии, но, как мы увидим, эсхатологии совсем не в том смысле, в каком обычно ее понимают. Познание ищет Истины и истин, оно стремится к очищению от всего, что затемняет и искажает процесс познания, к самоочищению субъекта. Но познающий может познавать ложь мира, его замутненность и загрязненность, познание может быть открытием истины о лжи. Тогда истина есть суд над ложью мира, свет, обличающий тьму. И провозглашение Истины есть конец мира лжи. В каждом подлинном акте познания наступает конец мира, конец порабощающей объектности.

* * *

Среди философов всегда были разные расы, они определялись разной структурой сознания, за которой была разная направленность духа.

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

Философия субъекта и философия объективная.

Философия духа и философия натуралистическая.

Философия свободы и философия детерминистическая.

Философия дуалистически-плюралистическая и философия монистическая.

Философия творчески-динамическая и философия статически-онтологическая.

Философия персоналистическая, философия личности и философия универсально-общего.

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

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

Глава II

1. СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ. СУБЪЕКТ КАК СУЩЕСТВУЮЩИЙ.

ТАЙНА ОБЪЕКТИВАЦИИ. ГЕНЕЗИС МИРА ЯВЛЕНИЙ

Со времени Канта немецкая философия всегда начинает с проблемы отношения субъекта и объекта. Проблема ставилась как отношение разума, мышления, сознания к бытию. При этом объект часто представлялся бытием, субъект же не оказывался бытием, а лишь стоящим перед бытием. Объект как бы противостоит мне, находится вне меня. Объект-

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

ивность почти отождествлялась с истинностью, истинность с обще-обязательностью. Парадоксальность положения была в том, что гарантия объективности была не в объекте, а в субъекте, в субъекте были те трансцендентальные а priori, которые только и делали возможным познание, они-то и конструировали объект. Субъект и объект — коррелятивны. По Канту, трансцендентальные формы применимы лишь к феноменам. Но ясны преимущества субъекта над объектом. Объект существует лишь для субъекта, но субъект имеет собственное внутреннее существование. Термины объекта и объективность оставались очень шаткими. Раньше (напр., у Дунса Скота) субъектом называлось то, что относится к конкретным предметам мышления, объектом же называлось то, что относится к представлениям. Даже у столь критического Канта двусмысленно употребление слова «объект». Гегель, в противоречии с собственной исходной точкой зрения, признает существование объективного духа, в то время как он должен был признавать лишь объективацию духа. Во всяком случае, принятое употребление слова «объект» противоречит совершенному Кантом и германским идеализмом повороту философии от объекта к субъекту, от мира к «я». И уж, наверное, нужно признать, что объект не есть вещь в себе, субъект есть вещь в себе, объект же есть лишь феномен, явление для субъекта. Быть объектом значит быть для субъекта, объект есть всегда являющееся для другого. Мир явлений есть порождение объективации. Объективация же совершается субъектом и обозначает его направленность и его состояние. Нет ничего ошибочнее смешения объективности с реальностью. «Объективное» наименее реально, наименее экзистенциально. Особенно томисты любят противопоставлять феноменализму свой метафизический реализм. Но они как будто бы совсем не допускают существования реализма, который основан на признании метафизической реальности субъекта как нумена, как духа ¹. Трансцендентное не может быть в объекте и не может стать объектом, оно в субъекте, оно по ту сторону самого противоположения субъекта объекту. Было ошибкой Канта думать, что в созерцании самого себя мы сами на себя воздействуем так, что наш субъект познает лишь явление. Субъект и объект соотносительны лишь в познавательном смысле, но такого соотношения нет в метафизическом смысле. Субъект есть также существующий, он не есть только трансцендентальное а priori, как условие чувственного опыта и возможности познания явлений. Истина скрыта в существующем, и потому истина субъективна, а не объективна, истина есть «я», а не «не-я». Нужно окончательно отказаться от применения к истине прилагательного «объективная». Так называемая «объективная» истина наиболее далеко отстоит от Истины. «Я» — человек может быть источником истины, когда он погружен в свою глубину, он может быть в истине, в то время как объект не может быть в истине. Отсюда мы увидим зависимость познания истины от социальных отношений людей. В феноменологии Гуссерля интенциональный акт высвобождает от индивидуума и обосновывает объективизм ². Но этим Гуссерль отрицает человеческий характер познания. Таков один из результатов платоновского универсализма. Трансцендентный свет в мире исходит от субъекта, который есть человек, а не Бог, хотя и заключает в себе божественный элемент. От объекта же исходит социальное приспособление к состоянию этого падшего мира. Познание может быть понято не как зависимость от объекта, а как

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

² См.: Husserl «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie»*.

универсализация субъекта, как раскрытие в субъекте универсума. Гносеологический субъект есть абстракция, субъект имеет прежде всего экзистенциальный смысл. Невозможно абсолютное знание относительно предмета, объекта. Абсолютно познанным может быть то, что создано самим субъектом. Таков метафизический результат германского идеализма. Мышление не противопоставляется чуждому ему, оно трансцендирует себя и этим остается собой. Это было бы верно, если бы сказать не мышление, а целостный субъект, как существующий, как человек. За человеком, как феноменом, стоит человек, как нумен. Отсюда двойственность человеческой природы. Объект меняется, зависит от состояния субъекта, от соотношения феноменального и нуменального в человеке, поверхностного и глубинного. Дильтей очень хорошо говорит, что отвлеченное отношение субъекта и объекта нужно заменить жизненным отношением существа и среды. Невозможна метафизика объекта, но возможна метафизика субъекта. Нельзя мыслить целостности мира как объекта, эта целостность в субъекте. Объективация, как мы увидим, должна была бы быть заменена экспрессивностью жизни, выражением ее вовне. Априорным должен был бы быть признан лишь сам целостный человек, активный человеческий дух. Риккерт делает попытку уточнить понятие объекта и очень усложняет его. Первое понимание объекта пространственное, это — внешний мир, мое тело тоже объект. Субъект есть мое сознание и его содержание. Объект же есть находящееся вне моего сознания, это — трансцендентный объект. Объект есть также представления, восприятия, чувства, желания, субъект же есть представляющий, воспринимающий, чувствующий, желающий. Это имманентный объект. Субъект есть мое «я», душа; мое сознание с его содержанием; мое сознание в противоположность его содержанию¹. Есть верное в классификации Риккерта, но он стоит исключительно на гносеологическом понимании проблемы. Он ошибочно допускает существование трансцендентного объекта, как находящегося вне моего сознания. Но трансцендентное открывается на пути, прямо противоположном движению к объекту, т. е. объективации.

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

¹ См.: Rickert «Der Gegenstand der Erkenntnis»*.

² См.: N. Hartmann «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis»*.

мирах — в своем собственном, в субъективном мире и в для меня существующем, и вместе с тем мне чуждом объективном мире, мире объектов. Тот факт, что я выброшен в насилующих меня объективный мир, имеет не только гносеологический, но метафизический смысл. Кант не объяснил, почему образовался мир явлений и почему разум ограничен познанием этого мира явлений, который не есть подлинный мир. Подлинный мир вещей в себе закрыт для познания. Являет ли себя вещь в себе явления? В моей терминологии это значит, что Кант не объяснил тайны объективации. Он приводит к этой теме, но сам ее не ставит. Происходит объективация нами и для нас мира, и это есть падшесть мира, утеря им свободы, отчужденность его частей. Можно было бы сказать, что свобода нуменов переходит в необходимость феноменов. Мир явлений приобретает массивную эмпирическую реальность, которая нас принуждает и насилует. У Гегеля «объективность есть выступившее из своей внутренности и перешедшее в существование реальное понятие». Идея для Гегеля есть «объективно-истинное понятие, истинное, как таковое». Гегель ошибочно приписывает объективности какую-то свободу, в то время как она означает утерю свободы. Он не понимает, что *самоотчуждение* духа в объективность есть падшесть, он — оптимист, он ошибочно признает существование объективного духа, вместо того чтобы признавать лишь объективацию духа. В таком направлении произошло преодоление кантовского дуализма и переход к монизму. Это с другого конца вновь приближает к Фоме Аквинату и к его онтологизму. У Гегеля — прошедшая через критику познания, исходящая из субъекта объективность. У Фомы Аквината — объективность до критики познания. У него предмет познания реален и объективен, не зависит от субъекта, но в природе он не существует в универсальной форме, которую ему придает мысль. Абстрагирование интеллекта переводит в акт в мысли. В принципе, у Гегеля и Фомы Аквината тот же онтологизм, не желающий видеть падшесть мира в объективации, то же ложное преодоление дуализма, описывающего трагическое положение человека в познании. Но у Фомы Аквината это более наивно, у Гегеля более критично, более проходит через диалектику мысли. Логика Фомы Аквината — статична. Логика Гегеля — динамична. Фома Аквинат исходит из объективности, как данной природы, и она остается у него неповрежденной до конца. Гегель исходит из субъективного духа и приходит к объективности и объективному духу в результате диалектического процесса. У Фомы Аквината, в сущности, нет иррационального, латинский разум освещает жизнь мира без наступления ночи. У Гегеля есть иррациональное, его панлогизм нельзя отождествлять с объективным рационализмом, у него иррациональное рационализируется, рациональное иррационализируется. Другим путем шел от кантовского дуализма Шопенгауэр, самый противоречивый из философов. В его учении об объективации воли есть более верный элемент, чем в объективном духе Гегеля, ибо он признает, что объективированный мир есть мир не подлинный и во зле лежит.

Мой внутренний духовный опыт не есть объект. Дух никогда не есть объект, существование существующего не есть никогда объект. Сознание определяет объективированный, феноменальный мир. Можно утверждать примат сознания над бытием. Но это не окончательная истина. Самое сознание определяется нуменальным миром, «умопостигаемой» свободой этого первичного мира. Нужно утверждать примат первоначального сущего, существующего над сознанием. Идеализм переходит в реализм, Гуссерль остается в пределах сознания, у него сознание

первичнее субъекта и объекта. Он должен прийти к метафизике сознания. Но ведь у него всякое сознание есть сознание чего-то, сущность сознания — трансцендирование себя в интенции. Noësis — субъективная сторона интенциональности. Noëma — то, что сознание сознат *. Феноменология есть эйдетическая описательная наука о сознании ¹. Но метафизика сознания не оправдана. Интенциональный характер сознания есть учение, полученное Brentano от схоластики, и оно должно дать преимущества объектности над субъектностью. Трансцендирование себя в интенции должно оказаться объективацией, устремлением к объективному миру, но, по предлагаемой мной терминологии, трансцендирование есть путь, полярно противоположный объективации, путь к миру нуменальному, к подлинно существующему. Существует две интенции сознания — интенция к поработавшему миру объектности, к царству необходимости и к миру подлинно сущему, к царству свободы. Феноменально-природный мир носит символический характер, он полон знаков иного и есть симптом раздвоен и отчуждений в плане духа. Нет природного объективного мира как реальности в себе, есть лишь мир свободный божественный и свободный человеческий. Объектный мир есть поработанность и падшесть. Но в подлинный и свободный мир входит весь космос, которого нет в мире явлений, в мире объектов. Это отношение можно выразить так: явление, объективированный мир, природный и социальный мир необходимости и рабства, вражды и господства; нуменальный мир, дух, свобода, творчество; мир любви и сострадания; весь космос. Так называемый «иной» мир не есть иной мир для меня, это есть по преимуществу мой мир.

Разум имеет тенденцию все превращать в объект, из которого исчезает экзистенциальность. С этим связана вся критика Канта. Вещь в себе не есть объект или «не-я», но есть субъект или «ты». Субъект не есть Абсолютное или Божество, как у Фихте. Субъект — человеческое «я» и объект — «ты» превращаются в объекты и вещи, вследствие падшесть в отношениях между ними. Падшесть есть важная категория познания. Объективация, неподлинность феноменального мира, совсем не значит, что мир людей, животных, растений, минералов, звезд, морей, лесов и т. д. нереален и что за ним есть совсем непохожие вещи в себе, а значит, что этот мир находится в недолжном духовном и нравственном состоянии, в состоянии рабства, утери свободы, вражды, отчужденности, выброшенности вовне, подчинения необходимости. Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстериоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации. В экзистенциальной же глубине человек находится в общении с духовным миром и со всем космосом. Вещь в себе может быть лишь вещью для меня, и я могу мыслить лишь о вещи для меня. Объективация есть возникновение экстериоризированного «не-я», вместо «ты», внутренне существующего. Предметы мысли суть создания самой мысли. Это и есть объективирование. Для Канта выход из этого положения есть лишь через практический разум, который не объективирует и потому прорывается за мир феноменов. Нет вещей, предметов внешнего мира вне мыслящего их субъекта. Поэтому на реальности лежит печать мысли. Но существуют «вещи в себе», которым присущ духовный элемент мысли, присуще и иррациональное. Объективация не есть только создание мысли, разума с его категориями, еще глубже то, что она есть результат известного состояния субъекта, при котором происходит экстериоризация и отчуждение.

¹ См. его Ideen.

Объект зависит прежде всего от воли субъекта. Существует трансцендентальная воля. Самое замечательное, что объективация умственных формаций начинает жить самостоятельной жизнью и порождает псевдореальности. Противоядием тут должен был бы быть Кант, который показал, что существование идеи не говорит о существовании реальности. Это у него самое сильное. Объективация есть рационализация. Но объективация не есть только познавательный процесс, это еще более процесс эмоциональный, социализация эмоций и страстей. И самая рационализация может быть страстью.

Леви-Брюль утверждает, что пре-логическое примитивное мышление не объективирует, оно подчинено *loi de participation* *, то есть мыслящий и познающий приобщен к предмету самой мысли и познания¹. Для самого Леви-Брюля познавать на вершине цивилизации значит объективировать, т. е. делать чуждым предмет познания, не приобщаться к нему, не соучаствовать в нем. Это проливает свет на то, что такое объективация. То, что можно условно назвать экзистенциальной философией, обозначает переход от понимания познания как объективации к пониманию познания как *participation*, приобщения к предмету, соучастия в нем. *Loi de participation* у отсталых, до-цивилизированных народов может означать непробужденность ясного сознания, суверенное отношение к миру, магизм, в которой было погружено человечество в своих истоках. Пробуждение и развитие сознания сопровождается раздвоением и отчуждением. Человек должен пройти через критику сознания, критику разума. Прохождение через объективацию есть судьба духа в этом мире. И объективация имеет и положительное значение в падшем мире, она может вооружать и защищать человека. Но на вершине сознания, где оно соприкасается с сверхсознанием, может начаться обратный процесс, познание может стать приобщением и соучастием, но со всеми завоеваниями критики и просвещенного разума. Германский идеализм есть важный этап в этом пути. Но слово «идеализм» не может быть сохранено, потому что идея не означает реального существования, что показано самим Кантом. Необходимо объяснить тайну объективации, в ней скрыта тайна этого мира, в ней — источник зол и страданий мировой жизни.

Проблема объективации в моем понимании ничего общего не имеет с проблемой восприятия, ощущения, отношения психического и физического и даже обычного отношения субъективного и объективного. Проблема объективации лежит на ином пути, чем критика наивного реализма и защита идеализма, эта проблема экзистенциальная и означает распадение и сковывание мира, отчужденность и рабскую связанность, эта проблема порождена падшестью экзистенциального субъекта, для которого все экстериоризируется и подчиняется необходимости. Каковы признаки объективации, возникновение объектных отношений в мире? Можно установить следующие признаки: 1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общими, безлично-универсальными; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность. Этому противопоставляется общение в симпатии и любви, преодоление отчужденности; персонализм, выражение лично-индивидуального характера всякого существования; переход в царство свободы, определяемости изнутри, победа над

¹ См.: Levy-Bruhl «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures».

рабством необходимости; преобладание качества над количеством, творчества — над приспособлением. Это есть вместе с тем определение различия между феноменальным и нуменальным. Феномен и нумен определяются процессом объективации. Борьба против власти объективации есть духовное восстание нуменов против феноменов, духовная революция. Такое понимание отношения нуменального и феноменального миров очень отличается от платонизма и выходит за пределы кантовского дуализма. Нумен есть дух, есть личность, есть свобода, есть творческая энергия, действующая в этом мире. Задача — освобождение от внеположности и необходимости, от насилующей власти объективности в природе и истории, обретение духовности и свободы как полноты реального существования, всегда личного на своей вершине, личного и вместе с тем коммюнитарного. Это означает преобразование духом поработанной природы. Дух противоположен не природе, а ее поработанному состоянию, внутренне разобъемному, внешне скованному и связанному. Если этот мир есть моя объективация, создающая идолы и иллюзии сознания, то я могу создать иной, лучший мир. Победа над властью объективации есть мессианская надежда. Вещь в себе, нумен не есть необходимая причина явления, феномена (противоречие у Канта), причиной явления может быть лишь явление же, необходимые причинные соотношения существуют лишь в феноменальном мире. Нумен же есть свобода, и если тут возможна причинность, то лишь причинность через свободу, что Кант отчасти понимает. Но нуменальная свобода действует в этом феноменальном мире как творческая сила. Объективация поработает человека, и освобождение приходит из иного мира, чем этот феноменальный мир. Объективная природа, объективное общество не могут себя освободить, освободить может лишь дух. Объективация есть прежде всего экстерииоризация, отчуждение духа от самого себя. И экстерииоризация порождает необходимость, определяемость извне. Ужас, который испытал Паскаль перед бесконечными пространствами, есть ужас объективации, ужас чуждости *. Зиммель хорошо говорит о нечеловеческом автоматизме объективации культуры и о борьбе жизни и формы, стремящейся к застылости ¹. Но источник зла не в познании мира феноменов, — мира «природного», не в самом гносеологическом субъекте, создавшем «объективную» науку, а в экзистенциальном состоянии человека и мира, в отчуждении, в утрате свободы. Самое же научное знание имеет освобождающее значение в этом мире и поработает, лишь когда превращается в сиентизм. Кант раскрывал гносеологическую сторону объективации. Идеалистическая метафизика шла дальше, но объективировала субъект, «я», дух, понятие. Мышление начинает представлять себя как другое. Субъект превращается в объект. Абсолютный идеализм выходит за пределы объективации, всегда связанный с раздвоением на субъект и объект, но достигает этого преждевременным и обманчивым монизмом. Так в индусской мысли. Абсолютное не есть ни субъект, ни объект. Субъект и объект тождественны в Atman'e. Brahman — субъект познания. Индусская мысль недостаточно чувствовала всю тяжесть объективации и всю трудность преодоления разрыва. Она сильнее чувствовала призрачность мира, чем зло и грех мира. Можно установить три типа познания: познание субъекта самим собою, познание субъекта другим в качестве объекта, познание субъекта интуицией симпатии и любви. Мы очень привыкли называть объектом то, что мы познаем. Но это условная терминология, и мы могли бы

¹ См.: Simmel «Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel» *.

называть субъектом то, что познаем, и познавать за объектом субъект, познавать вне объективации.

Слабая сторона старой спиритуалистической метафизики была в том, что она натурализовала дух, понимая его как субстанцию. Традиционный спиритуализм был возвратом к философии до Канта, Фихте и Гегеля — к философии Лейбница. Но реальность духа есть не только реальность иная, чем реальность природного мира, она есть реальность в ином смысле¹. Спиритуалисты XIX века (Гейхмюллер, Козлов) ставят себе вопрос об отношении нумена и явления. Сознющий и познающий субъект есть субстанция. Это тот, для кого явление является. Материя есть лишь порождение отношений между субстанциями. Материальные предметы — знаки духовных субстанций. Вместе с тем различается простое сознание до актов мышления и сложное сознание, знание. Все сводится к традиционной проблеме отношения духа и материи, то есть не точное обозначение. Мир телесный обладает какой-то реальностью, и мы находимся в очень большой от него зависимости. Мое тело входит в целостный состав моего образа, моей личности, я не бестелесный дух. Но телесный состав человека находится в том состоянии природного мира, которое порождено объективацией, т. е. экстериоризацией, отчуждением, порабощением. Телесный мир может выйти из объективности и войти в субъективность, т. е. войти в дух, в духовное состояние. Это есть путь преображения природного мира. Можно сказать, что весь материальный, весь природный мир есть символика мира духовного, есть знаки событий, происходящих в духовном мире, событий раздвоения, отчуждения, выброшенности в состояние, при котором происходит причинная определяемость извне. Но остается трудный, мучительный вопрос, каково же отношение между явлением и тем, что является, т. е. нуменом? Самое слово «явление» указывает на то, что кто-то или что-то является, обнаруживает себя. Но являет ли себя, обнаруживает ли себя в «явлении», в феномене «вещь в себе», нумен, нуменальное существо? Если мир явлений, «мир сей» есть мир падший и порабощенный, то в этом явлении, обнаружении себя есть какая-то порочность. Нумен не только являет, обнаруживает себя в феномене, но он и как бы отпадает от себя в феномене, выбрасывается вовне. И потому можно было сказать, что мир феноменальный не есть подлинный мир существ, существующего, сущего. Нумен не только открывает себя в феномене, но и скрывает, закрывает себя. Возможен другой путь явления, обнаружения себя подлинно существующим, чем в «явлении», феномене. Возможна иная экспрессивность, выразительность существ и существования, чем объективация в феноменальном мире. Возможно выражение, обнаружение свободы без подчинения власти необходимости. Это есть основная проблема, с ней будет связана и проблема творчества. Это может быть выражено еще так: возможна не символизация, не символическое воплощение духа в природном мире, а реализация, реальное воплощение духа в мире освобождающемся и преобразующемся. Объективация не есть настоящая реализация, а лишь символизация, она дает знаки, а не реальности. И это сказывается на всем человеческом творчестве, на всех творческих продуктах. Мир нуменов, который есть мир творческих существ, а не мир идей, может выразить себя в ином мире, чем мир феноменов, но ошибочно представлять себе мир нуменальный и мир феноменальный совершенно изолированными и отрешенными друг от друга, таких непреходимых

¹ См. мою книгу «Дух и реальность»*.

границ нет, как нет непреходимых границ человеческого сознания. Возможен прорыв нуменов в феномены, мира невидимого в мир видимый, мира свободы в мир необходимости, и с этим связано все самое значительное в истории. В жизни мира являются не только «явления», но и нумены, и их явление не может быть названо только «явлением». Пророки, творческие гении приходят в этот мир из мира нуменального, это — посланники Духа. Но нет непрерывного эволюционного процесса, а прерывный, прорывный творческий процесс. Новое понимание отношения между нуменом и феноменом есть понимание эсхатологическое. Но новым должно быть и понимание эсхатологии, оно должно стать творчески активным. Это будет обосновано в последних главах. Н. Гартман, со своей склонностью к тонким дистанциям, предлагает различать транссубъективное, трансцендентальное и трансинтеллигибельное. Одно из этих обозначений — «транссубъективное» — я хотел бы удержать как замену «объективного». Познающий должен выходить из своей замкнутости не в объективное, а в трансобъективное. Это есть не объективация, а трансцендирование. В то время как объективация есть движение вовне, транссубъективное может означать движение внутрь и нахождение внутри всего, целого, универсума. Творческий субъект символически выражает себя в объекте и объективном, но он может реально выражать себя в транссубъективном. Учение Брентано и Гуссерля об интенциональности сознания находится еще в сфере объективации и не раскрывает двойственности выхода сознания к другому.

2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ.

ПЕРВИЧНАЯ ИНТУИЦИЯ И СОЦИАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ПОЗНАНИЯ.

ПОНЯТИЕ КАК ОГРАНИЧЕНИЕ И ЗАЩИТА.

ОРИЕНТИРОВКА В ОКРУЖАЮЩЕЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Вот основной вопрос: происходит ли превращение «вещей в себе» в «явления» в познании и от познания или до всякого познания оно происходит в самих «вещах в себе», в самой первореальности, в самом существовании, и лишь отражается в познании? Если мир находится в состоянии падшести, то вина лежит не в познании этого мира, как хотел, например, Л. Шестов, — вина лежит в глубине существования мира. И еще вопрос: когда вещи в себе превратились в явления, то перестали ли они существовать, окончательно ли изошел мир нуменальный в мир феноменальный? Такого истощения нуменов в обнаружении феноменов нельзя предположить, это ведь совсем не есть эманация, истечение. Скорее всего можно себе представить это как прохождение нуменальных субъектов-существ через расщепление, раздвоение, отчуждение. Это есть испытание, которое предполагает особенное, соответствующее познание. Сознание и познание проходят через раздвоение на субъекта и объекта, но первичная реальность от этого не перестает существовать и не теряется окончательно возможность возврата к единству и родственности. В человеке остается возможность интуитивного познания. Шеллинг думает, что в интеллектуальной интуиции субъект и объект тождественны. Но интуиция не может быть лишь интеллектуальной. Она была бы пассивным отражением предмета и, значит, не преодолевала бы раздвоения, объективации. Интуиция есть также эмоциональная и волевая, она есть напряжение и активность целостного духа. Настоящее созерцание не на объект направлено. Философское познание предполагает первичный, предшествующий всякой рационализации,

экзистенциальный акт, и оно измеряется глубиной и шириной этого акта. Философское познание может быть страстью, плачем и восхищением, мучением над смыслом жизни. Оно таким было и у самого Спинозы. *Amor intellectualis Dei*¹ есть познавательная страсть. Интеллектуальное бесстрастие есть ложная выдумка и притворство. Результаты познания принимаются эмоционально, и самая первичная интуиция прежде всего эмоциональна. Существует эмоциональное мышление (Генрих Майер), но эмоциональный момент совершенно отделим от интеллектуального лишь в абстракции. Страстность, эмоциональная напряженность определяются встречей с реальностью, с первожизнью. Совершенно бесстрастным, лишенным эмоциональной напряженности может быть лишь мышление, погруженное в себя, никуда не выходящее. У Гегеля понятие полно страстей. Реальности нет без творческого отношения к ней субъекта. Самое восприятие носит творчески-синтетический характер, дух активен в чувственных восприятиях. Сила впечатлений, без которых нет познавательной проникновенности, предполагает творчески-страстное состояние, захваченность. Вот почему можно сказать, что подлинная философия есть искусство. Но и чисто научные открытия предполагают страсть, вдохновение и силу воображения. В первичных научных открытиях гораздо большую роль играет эмоциональный момент, чем обычно думают.

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

¹ Интеллектуальная любовь к Богу (*лат.*).

ний носит социальный характер. Можно было бы сказать, что человек воспринимает известным образом картину мира в зависимости от форм своих социальных отношений с людьми. Поэтому есть особые миры, открывающиеся для вероисповеданий, для национальностей, для профессий, для сословий и классов. В этом — доля истины классовой идеологии марксизма, но выражение ее философски несостоятельно. Только подлинное творческое вдохновение, когда человек движется духом, а не обществом, определяется изнутри, а не извне, не зависит от социальных внушений, от социального подражания¹. Картина мира у среднего человека, в срединном пути его жизни, раскрывается не индивидуально-лично, а социально-коллективно. Так объективируется грех рабства человека. Это распространяется не только на мнения людей, всегда очень социализированные (общественное мнение, мнение и честь нации, сословия, полка, профессии и т. д.), но и на самое восприятие мира, на первоначальные впечатления от мира, которые зависят от семьи и среды. Самые основные восприятия картины мира и мнения и суждения о мире зависят от степени общности людей или степени их разобщенности. Даже каста ученых, которая должна стремиться к открытию истины, имеет свои миры и свои суждения о мирах, определяемые академическими традициями, учеными предрассудками и ученой рутинной. Многое закрыто для этой касты. Социализация разных ступеней создает свои закостенения. Иные отношения людей, высокая ступень их духовной общности и их братства создали бы иной мир, людям открылся бы иной мир. Единого, «объективного», мира не существует, он есть лишь социальное приспособление. Уже разным типам культур прошлого раскрывались разные миры, и по-разному раскрывались. Мир предстал по-разному эллинизму, юдаизму, Персии, Индии. Критерий всеобщего согласия для установки истины, из которого было сделано большое употребление в социализированной религии и в ее орудии — теологии, не есть критерий истины, а есть лишь критерий социальной полезности. Истина — аристократична, она раскрывается лишь немногим, ее расширение предполагает потрясение сознания, предполагает расплавление и сгорание окаменелого и закостенелого сознания, окаменелого, закостенелого мира. Это не значит, что истина существует лишь для немногих, она существует для всех людей, для последнего из людей, но до времени она раскрывается лишь немногим, потрясенным ею. Большинство слишком зависит от ограниченности своего сознания, от социальной подражательности, от полезности в борьбе за жизнь. Наиболее социализована мысль примитивных, доцивилизованных людей, она целиком мысль групповая, мысль клана, племени. Первобытная, благостная «природа», противопоставляемая злу цивилизации, у Руссо и Л. Толстого, есть природа нуменальная, не феноменальная. Цивилизация создает новые формы социальной подражательности и приспособления, с ней связаны процессы обезличивания, но она же открывает возможность роста сознания и свободной мысли у меньшинства, возвышения личности.

Наступит новый эон, в котором истина всем откроется, все пройдут через потрясения, не только живые, но, еще более, умершие. Но в этом нашем эоне, в этом объективированном, объективном мире философия всеобщего или здравого смысла открывает не истину, а социализацию истины, необходимое, нужное, полезное для жизни общества. Объективированный мир, мир феноменов, обусловлен не индивидуальным

¹ См. во многих отношениях замечательную книгу Тарда «Les lois de l'imitation»*.

разумом и не божественным разумом, не индивидуальной и универсальной, всеобщей чувствительностью, а социализированным разумом и социализированной чувствительностью. Объективированный мир, который некритически считают «объективным» миром, обусловлен трансцендентально-социальным. Ошибочно думать, что истина раскрывается родовому сознанию. Истина раскрывается духовному сознанию, граничащему с сверхсознанием, дух есть свобода, творческий подъем, личность, любовь. Существует история сознания, ступени и периоды сознания. Эту проблему создал лучше всех Гегель. Болдвин предлагает следующие периоды мысли — до-логический, логический и непосредственный, сверхлогический¹. Но эта сверхлогическая мысль возможна во все времена, это есть мысль интуитивная, творчески-оригинальная, близкая к первореальности, не объективированная. Пре-логическая мысль очень отличается от сверхлогической, ибо примитивный индивидуум не есть различимое и тождественное себе существо, единое «я» составляет социальная группа. Так думает и Леви-Брюль. Рост сознания способствует выделению личности и ее различению от социальной группы. Но укрепление сознания разом и изолирует личность, и подчиняет ее новым формам сознательной общности. Познание имеет две направленности и два значения: оно есть активный прорыв к смыслу и истине, возвышающийся над миром, и оно есть приспособление к данному миру, к социальной обыденности. Но и во втором типе познание есть отражение Логоса, его нисхождение в мир. В этом — источник высоты науки и ее независимости. Самые большие трудности познания связаны с языком, и это особенно сказывается на философии, в которой вопрос о терминологии играет такую огромную роль. Существует внутренний логос, внутреннее слово, близкое к глубине существующего, к первореальности. И существует внешний логос, внешнее слово, обращенное к этому миру и приспособленное к его падшести. В первом значении слово не объективировано и отчуждено, отдалено от первоначального смысла. Человеческий язык имеет свою основу в первоначальном, необъективированном слове, и только потому оно имеет смысл. Но язык есть также социальное явление и есть главный способ сообщения людей, благодаря ему возможно существование общества. Язык социализирован, и на нем лежит печать условности, вражды, ограниченности всех социальных образований. Множество человеческих языков есть распавшееся, самоотчуждающееся первичное слово — Логос. Язык делает возможным понимание и сообщение людей, но язык также отчуждает людей и делает их непонятными друг для друга. Есть также единый философский язык, связанный со Словом — Логосом, и потому только история философии не есть лишь история ошибочных мнений, но и раскрытие истины. Но философы также плохо понимают друг друга, потому что часто говорят на разных философских языках, — говорю сейчас о философских языках, а не о разных языках народов и племен земли. Все это приводит к острой постановке проблемы социологии познания, с которой связана и проблема логической всеобщезначительности. Объективированный мир, который называют объективным, есть мир распада и отчуждения и вместе с тем мир принудительно объединенный, скованный и детерминированный, мир социализированный, мир общего. Именно в нем все стоит под знаком общего, все генерализировано. В противоположность утверждению платонизма, это в мире нуменальном все индивидуализировано, действует

¹ См.: J. M. Baldwin «Théorie génétique de la réalité»*.

principium individuationis ¹ и все связано с личностью. Персонализм есть основное свойство мира необъективированного. Объективация есть прежде всего деперсонализация.

Общеобязательность в познании, которая так интересует кантианцев, имеет не только логический, но и социологический характер. Общеобязательность означает познавательное общение, общность познающего с другими, со всеми, она обращена не к предмету познания, а к другим, занята убедительностью для них. Но степень общеобязательности зависит не от логического аппарата, а от общности в узрении реальности. Логика — социальна. Сам познающий в истине своего познания, в первоначальных познавательных актах, очень мало зависит от логического процесса, он не стремится сознательно мыслить и познавать логически. Ошибочно думать, что себе нужно что-то доказывать, доказывать нужно другому. П. Флоренский очень верно говорит, что закон тождества ($A = A$), т. е. основной закон логики, есть смерть, пустыня и ничтожество. Он же говорит, что понятие — статично, суждение же — динамично. Но для Флоренского субъективность призрачна, объективность же онтологична, он остается во власти объективизма и онтологизма. Логика требует нового социологического освещения и совсем не в духе социологизма Дюркгейма, а в метафизическом духе. Логический аппарат познания есть порождение объективации и соответствует разным ступеням общности и чуждости. Логическая структура есть приспособление к насилующей мировой данности, есть прежде всего защита в борьбе за жизнь в этом объектном мире. В этом отношении в прагматизме есть доля истины, но это доля истины не об истине, не о критерии истины, а о другом. Объективированный мир, как не раз уж говорилось, есть мир чуждости, и существуют разные ступени чуждости. Познание устанавливается как сообщение для чуждого мира. Человек борется с этой чуждостью, пытается установить родственную среду, религиозную, национальную, социально-групповую, семейную, и для нее есть разные ступени познавательной общеобязательности. Вместе с тем у человека есть разные степени вмещения универсального. Для сознания, которое максимально раскрывается для универсального содержания, общеобязательность иное значит, чем для сознания суженного и маловместительного. Средняя общеобязательность создана для сознаний узких, маловмещающих. Человек — микрокосм. Есть вечная правда в учении Николая Кузанского о том, что все присутствует во всем ², и Лейбница о монаде как универсуме. Но человек — микрокосм лишь в потенции, в возможности, в глубоком слое его существа, для большинства людей прикрытого и придавленного.

Природа-космос раскрывается вне процесса объективации, и это раскрытие предполагает восстановление родственной общности и общения человека с природой и людей между собою. Тайна космической жизни остается скрытой для обычных путей познания, и наука ею не интересуется. Откровение космоса, тайны творения еще предстоит, и оно связано с откровением человеческого общения, преодолением чуждости, порожденной объективацией. Основное противоречие человеческого существования в том, что человек есть существо конечное, заключающее в себе потенциальную бесконечность и устремленное к бесконечности ³. Эмпирический мир частичен, а не целостен, и его нельзя беспротиворечи-

¹ принцип индивидуализации (неповторимости) (лат.).

² См.: M. de Gandillac «La Philosophie de Nicolas de Cues»*.

³ Для Гейдеггера смерть есть последнее слово конечного существования человека, потому что он отрицает эту бесконечность в человеке. См. его «Sein und Zeit»*.

во мыслить ни бесконечным, ни конечно-завершенным. Относительно этого мира возможно познание физико-математических наук, наиболее точное, наиболее общеобязательное и подлежащее проверке. Но это общеобязательное познание не проникает в тайну космической жизни, оно соответствует разобщенности и отчужденности людей друг от друга и с космосом. Познание же духовное, познание о духе не представляется общеобязательным со стороны. Не буду повторять то, что я писал в книге «Я и мир объектов» и других книгах. Эмпирический мир дан нам в пассивном, отраженном опыте не как цельный космос, а как дурная бесконечность, в которой мы потеряны и должны ориентироваться. «Объективное» научное познание и есть такая ориентировка. В этом смысл образования понятий. Тут уместно исправить термин «вещь в себе». Экзистенциальная реальность всегда предполагает отношение, т. е. момент выхода из себя в общении, в общности. «Вещь в себе» реальна, поскольку она относится к другим вещам в себе, т. е. неверно назвать ее вещью в себе и для себя, она также для другого, она выходит из себя. Поэтому познание вещей в себе предполагает духовную общность и общение, расплавление изолирующего сознания. Общеобязательность, всегда внешняя и обращенная к объектности, заменяется общностью, духовной близостью, взаимнопроникновением. Но духовная интуиция извне для мира объектного и принуждающего представляется наименее общеобязательной и убедительной, хотя она наиболее универсальна. Поэтому положение метафизики всегда было неопределенное и вызывающее подозрение. Возможность метафизики связана с возможностью познания не объективирующего и не через понятие. Гегель превратил бытие в понятие и понятие в бытие, но он был гениальным метафизиком, и его собственная метафизика совсем не была познанием через понятие. Гегелевская диалектика не была только логической диалектикой понятия, она была диалектикой духа, т. е. диалектикой экзистенциальной. Такова «Феноменология духа», наиболее замечательное из его произведений.

Понятия ориентируют нас в окружающей темной бесконечности объектного мира. Понятие есть интеллектуальная защита и вместе с тем ограничение, не допускающее опрокинутости запутанностью мира. Оно рационализирует предмет познания, и эта рационализация есть применение разума к миру феноменов. Такая рационализация не годна для мира нуменов. Понятие вместе с тем генерализирует, возводит к всеобщему, никогда не схватывает индивидуальной действительности. Но его задача иная, его задача прагматически-инструментальная. Логос действует в понятии, но он действует в применении, в нисхождении к отчужденному, объектному миру. Понятие не познает индивидуального, не познает свободы, и потому оно не познает нуменов, не познает тайны существования. Иногда это выражали в такой форме, что через рациональные понятия нельзя познать иррациональную действительность (Риккерт), или что интеллект не может познать жизнь и движение (Бергсон). Но поскольку в мире феноменов есть необходимость и закономерность, он являет собой рациональную «действительность», соответствующую рациональности познания. Причинные отношения, закономерности принадлежат обобщающей мысли, и вместе с тем мир феноменальный подчинен причинным отношениям и закономерностям. Трудность этой проблемы, на которую наталкивается гносеология, связана с тайной объективации. Ошибочно думать, что объективация происходит лишь в сфере познания, она прежде всего происходит в «бытии», в самой действительности. Ее производит субъект не только как познающий, но и как существующий. Падение в объектный мир произошло в самой

первожизни. Но это привело к тому, что действительностью признают лишь вторичное рационализированное, объективированное, и сомневаются в реальности первичного, не объективированного, не рационализированного. Такова структура сознания падшести, отчужденности вовне. Познание есть интеллектуальное событие. Как может совершенно не интеллектуальный, материальный объект стать интеллектуальным событием в субъекте? Как возможно рациональное познание иррационального? Самое иррациональное имеет два разных смысла. Это или иррациональное в феноменальном, объектном мире, или иррациональное в нуменальном мире, в духовной глубине субъекта. Первое иррациональное признается как граница, но устрояется ориентирующим познанием через понятие. Процесс отвлечения в этом заключается, он уходит от действительности, но и подчиняет себе действительность, которая совсем не есть первичная действительность, первореальность, духовная глубина существования, а есть экстерииоризация. Мир объектный — множествен, но в нем потеряна личность, он — бесконечен, но в нем закрыта вечность, в нем торжествует общее, но нет единства, он рационализирован, но он полон дурного иррационального, противоположен смыслу. Мы живем в подобном мире, мы познаем его. Но это не есть безнадежно погибший мир, в нем светит солнце, хотя извне, не изнутри, как должно было бы быть, в нем есть напряженная и возрастающая жизнь, хотя она кончается смертью, в нем расцветают цветы, хотя они увядают, в него прорываются творческие акты человека, есть человеческое лицо, есть иногда изумительное выражение глаз, достигаются вершины святости и гениальности, но и нравственного уродства и преступности, есть проявление любви, жалости и жертвенности, но и сколько жестокости и убийства. В этом мире дух как бы отпал от самого себя, произошло отчуждение, но связь с духом сохранилась и дух действует. Этот мир безбожный, но в нем есть и свидетельство о существовании Бога. Если в объектности есть падшесть, то в понятии есть нисхождение разума к этой падшести. Поэтому понятие имеет ограничительное применение. Оно должно оставить место для необъективированного познания. Критика познания разоблачила смешение понятия с бытием, с действительностью. Это смешение играло огромную роль в старой метафизике. Более всего для критики сделал Кант. Мы увидим, что на самое «бытие» легла печать познания, что оно в значительной степени есть порождение понятия. Падшесть мира отразилась на концепте бытия. Социализация познания, стремящаяся установить общеобязательность для средне-нормального сознания большей части людей, ограничивает и познание и самую реальность, она стремится вытеснить все, что требует большей духовной напряженности и духовной общности. Средний человек и особенно человеческое общество, всегда насилующее человека, защищается от опасностей и охраняется понятиями и законами логики в познании, законами в государстве, застывшими формами семьи, сословия, внешней церковности как социального института. В этих охранениях подавляется интуиция, вдохновение, любовь, человечность, живая вера, угащется дух. Л. Фейербах был прав в своем антропологизме, в своем восстании против власти над человеком всяких объективаций и отчуждений, претендующих на метафизическую реальность. Но ошибка Фейербаха была в том, что, возвышая человека, он слишком низко о нем думал, смотрел на него исключительно как на материальное природное существо. Этим срывалась и лишалась смысла вся экзистенциальная диалектика о человеке и о его отношении к Богу, ибо она имеет смысл лишь в отношении к человеку как духовному существу.

**3. ИЛЛЮЗИИ СОЗНАНИЯ.
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИЛЛЮЗИЯ (SCHEIN) У КАНТА.
ДУАЛИЗМ И РЕВОЛЮЦИЯ СОЗНАНИЯ. ДВА МИРА.
«ИНОЙ МИР»**

Сознание должно ориентировать и привести в соотношение с мировой средой. Сознание борется с душевным хаосом, пример которого мы видим в снах, оно синтезирует душевную жизнь. Но оно носит страдательный характер и причиняет страдание, раздваивая человека в самом своем синтезе, хотя человек и пытается усилиями сознания освободиться от страдания¹. Есть не только «несчастное сознание» (Гегель), но и всякое сознание несчастно. Причина этого несчастья в том, что сознание связано с раздвоением, с распадом на субъект и объект. И человек, чтобы победить свое несчастье и боль, пытается или подняться до сверхсознания, или опуститься до подсознательного. Сознание есть путь человека, и оно лежит между подсознательным, стихийным, и сверхсознательным, духовным. Человек есть существо страдательное, потому что он — существо двойственное, живущее в феноменальном и нумеральном мире. Человек есть явление, природное существо, подчиненное закону этого мира, и человек есть «вещь в себе», духовное существо, свободное от власти этого мира. Сознание находится в промежуточном состоянии, в этом его двойственность. Но оно совершает великую работу и в нем есть свет. Преодоление несчастливости сознания сверхсознанием не есть отрицание сознания, в сверхсознание входят положительные результаты сознания (это и есть *Aufhebung* в гегелевском смысле)². Но структура сверхсознания соответствует нумеральному миру, как структура сознания соответствует миру феноменальному, но не целиком и не окончательно, с просветом иного и возможностью прорыва. Сознание сознает себе трансцендентным то, что было бы имманентным для сверхсознания. Поэтому я могу сказать, что трансцендентное не внеположно, а, наоборот, внутренне мне. На этом основана мистика, самая возможная ее. Но, вследствие структуры сознания, обращенной к этому феноменальному миру, происходит экстериоризация и объективация наиболее внутреннего и духовного. Примитивные не делают различия между этим миром и миром иным, для них все чудесно и сверхъестественно. Это объясняется непробужденностью, слабостью сознания. Сверхъестественное и чудесное, как отличное от природного порядка, существует для более высокой ступени сознания. Самое восприятие чувственного мира не всегда было одинаковым. Образы, краски «эмпирического» мира зависят от состояния сознания, от направленности сознания, от слабости или силы его. Сознание не только ориентирует нас в мировой среде, не только проливает свет, но и создает огромное количество иллюзий. Существуют иллюзии первобытного сознания, еще очень слабого. С ними связаны неисчислимые иллюзии, многие мифы, и существуют иные иллюзии сознания цивилизованного, повышенного. В сознании первобытном может быть меньше лжи, больше правды, чем в сознании цивилизованном. В мифе может быть больше реальности, чем в реальности цивилизованной. Общества, в которые группируются люди, создают ряд иллюзий, необходимых для их существования и развития. И это, может быть, самая прочная из иллюзий. Общество объективирует человеческое существование, внушает человеку

¹ См.: J. Wahl «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel»*.

² Об отношении сознания и сверхсознания см. мою книгу «О назначении человека»*.

трепет перед своей «священностью». Английский социолог Кидд ¹ развивал остроумную мысль, что общество и общественная эволюция требуют для своего поддержания и процветания верований и святынь, которые совсем не соответствуют истине. Род внушает индивидууму иллюзии сознания, которые роду нужны. Шопенгауэр тоже говорил об иллюзиях любви, которые делают индивидуума игролищем рода. Социальные иллюзии принимают форму иллюзий классовых, сословных предрассудков, искажающих сознание. У Гегеля есть гениальное учение о хитрости разума (*List der Vernunft*) в истории. Как монист и оптимист, он думал, что хитрость разума есть орудие раскрытия духа в истории. Но в действительности это должно быть источником горького пессимизма. Род создает иллюзии, необходимые для родового процесса, для торжества общего над индивидуальным, вида над индивидуумом, коллектива над личностью. И это принимает формы прочных, установившихся верований, святынь, вызывающих к себе идолопоклонческое отношение. Это и есть объективация человеческого существования, ввержение человека в мир принуждающих объектов. Принудительная социализация происходит через условную ложь, вкорененную в сознание. Иллюзии и ложь формируют структуру сознания, соответствующую объектному миру. Но лжи «цивилизации», лжи общества и истории нужно противопоставлять не «природу», как неточно это выражали Ж.-Ж. Руссо и Л. Толстой, а дух, духовность, нуменальный мир, который может изменить сознание и может вторгнуться в этот мир, как сила преобразующая. Против условий лжи феноменального мира есть правда инстинкта, но инстинкт этот вкоренен в большей глубине, чем так называемая «природа». Нуменальная «природа» в человеке есть а priori по отношению к внешней феноменальной природе.

Самое гениальное у Канта не трансцендентальная эстетика, как обыкновенно думали, и не трансцендентальная аналитика, а трансцендентальная диалектика, учение о трансцендентальном Schein и об антиномиях. Разум, при неправильном пользовании им, порождает иллюзии. Но Кант считает всю диалектику разума иллюзорной. И, может быть, он прав, когда речь идет о разуме, отделенном от целостной жизни духа, от экзистенциального опыта. В чем источник трансцендентальных иллюзий, Schein, порождаемых диалектикой разума? Иллюзорность возникает вследствие принятия мыслимого за реальное и перенесения того, что относится к феноменам, на нумены. Я бы сказал, что иллюзии возникают вследствие объективации, проецирования в объекте того, что имеет подлинное существование лишь в субъекте. Это есть результат власти объектного мира над человеческим существованием. Понятие порождает иллюзии вследствие неверного применения. Неверно было бы сказать, что разум не способен к настоящей, существенной диалектике. Но разум искажен и теряет эту способность вследствие своей падшести, падшесть же эта означает утерю целостности, духовности, раздвоения на субъект и объект, мышление о нуменальном мире по приспособлениям к миру феноменальному. Интересно было бы вообразить себе, как Кант критиковал бы Гегеля и его диалектику. Гегель прошел через критику Канта и хотел преодолеть Канта. Он хотел сообщить понятию полноту жизни и превратить диалектику понятия в диалектику экзистенциальную. Он совершенно расходится с Кантом в понимании характера и пределов логики. Для Канта диалектика есть мнимый орган общей логики, диалектика имеет мнимую убедительность. Диалектика

¹ См. его книгу «Социальная эволюция»*.

есть логика иллюзии, расширяя применение категорий за пределы эмпирического. Для Гегеля логика есть онтология и диалектика в логике есть диалектика бытия. Он хочет преодолеть кантовские антиномии. Внесение Гегелем динамики в логику гениально. Гегель признает иррациональный момент в диалектике. Он утверждает самодвижение в понятии и достижение тождества противоположностей. Истина есть целое. Гегель избегает принятия явлений в себе старой натуралистической метафизики. Но преодоление антиномий оказывается иллюзорным, это — новая форма трансцендентального Schein, потому что Гегель остается в круге имманентности, в ложном монизме, в оптимистическом истолковании мирового процесса, у него нет настоящего трансцендирования, и потому он мог породить диалектический материализм. Антиномия остается в силе до конца этого мира, ее преодоление может быть лишь эсхатологическим. Ошибка же Канта была в смешении и отождествлении опыта с относящимся лишь к явлениям, т. е. в отрицании возможности опыта духовного. Иллюзорность связана не с трансцендентным, а с имманентным. Именно трансцендентное наименее иллюзорно. Антиномии чистого разума связаны с бесконечностью. Можно допустить третье, отличное от тезиса и антитезиса, но это третье раскрывается не в диалектическом развитии в этом мире, а в трансцендировании за пределы этого объектного мира. Мир объективированный не дан как целое, и потому в нем нет истины в гегелевском смысле. Так как этот мир не есть вещь в себе, нумен, то он не существует ни как бесконечное, ни как конечное целое. Космологическая антиномия преодолевается лишь тем, что мир явлений не дан как целокупный. Но именно в нем-то и нельзя преодолеть антиномии. Кант прав в своем дуализме двух миров и в признании неизбежности антиномий, связанных с этим дуализмом. Но истолкование этого может быть иное, чем у Канта.

Сознание нельзя мыслить статическим. Оно лишь относительно стабилизировано. В принципе, возможно изменение, революция сознания, его расширение, как и его сужение. Возможен прорыв через объективацию, которая создает прочную иллюзию этого неизменного мира. Образы и картины сновидений связаны с ослаблением сознания. Так и образы и картины эмпирического мира, предстоящего нашему дневному сознанию, открывают нам не самую перво реальность, а лишь знаки ее. Сны также имеют символическое значение. Но вместе с тем в этом обманчивом, призрачном мире действует подлинный, перво-реальный мир свободы, творчества, добра. Мы не можем сделать окончательного усилия сознания, усилия духа, чтобы проснуться от обманчивого, призрачного, не подлинного в эмпирическом мире явлений. Слишком сильна структура сознания, приспособленная к условиям этого мира. Но ошибочно считать движение и множественность обманчивыми и призрачными (Зенон, элейцы). В индусской философии есть своя правда, она сильнее греческой и европейской философии сознавала неподлинность, обманность мира явлений, но не понимала смысла прохождения человека через этот мир, не чувствовала смысла истории. Интересно, что буддийская философия и европейская эмпирическая философия одинаково признают лишь текущие явления, и за ними ничто. Но первая — пессимистична, вторая же — оптимистична, первая глубже второй. Индусская мысль создала замечательную метафизику, но не создала науки. Наука создана европейским Западом. Ее создание предполагает не только самостоятельность разума, овладение им, но и особенное внимание к феноменальному миру. Сознание не только направлено к нему и приспособлено к нему, но и освобождено от страха перед

этим миром, который делал для древнего человека, терзаемого демонолатрией, невозможным научное познание. Первоначальное значение священного это — табу. Паническое — первоначальное священное. Но человек в росте своего сознания перестал почитать священным этот угрожающий ему объективированный, феноменальный мир. Отсюда бесстрашие науки и техники: В этом бесстрашии, в этом искании неподкупной истины — величие науки и связь ее с Логосом. Наука не признает никаких табу, которые были болезненной пораженностью сознания. Отныне человек должен искать священное, искать Бога в ином плане, в мире духовном, в мире внутреннего существования, не в объекте, а в субъекте. Гордый философ Фихте говорил, что человек должен иметь цель за пределами этой жизни. Но «иной», лучший мир, находящийся за пределами этой жизни, нельзя мыслить натуралистически и объективированно, от чего не была свободна традиционная теология, а нужно мыслить прежде всего как изменение направленности и структуры сознания, как мир духа, который не есть иная «природа». Этот мир, который я называю миром объективации, означает самоотчуждение и экстериоризацию духа, выбрасывание вовне. Нет онтологического дуализма, который так же, как и монизм, порожден объективацией. Есть дуализм модусов существования, качественных состояний человека и мира. Различение миров не познается через объективирующее понятие, а через цельную интуицию, проникающую в тайну существования, через экзистенциальный акт духа. У Декарта заблуждение происходит от воли. Но от направленности первоначальной воли происходит не только заблуждение в познании, но и заблуждение в самом восприятии реальности, в самом созидании миров. Познание, наука имеют свой мир, как свой мир имеют религия, искусство, политика. Это менее всего значит, что мир науки есть мир фантастический и лишенный реальности. Он имеет огромное значение в пути человека, наука играет огромную роль в освобождении человека и в развитии его силы. Особенное значение имеет историческая наука, освобождающая от иллюзий и заблуждений сознания менее развитого. Но человека всегда подстерегают поработающие соблазны. Таким поработающим соблазном, искажающим науку, является сиентизм, превращение научного отношения к миру в единственное и верховенствующее. Научное познание должно быть освобождено от гнета сиентизма, т. е. ложной философии (миросозерцания материалистического, натуралистического, позитивистического). Для этого необходимо понять тайну объективации. Может ли такая теория познания быть названа идеализмом или реализмом? Одинаково неверно было бы назвать эту точку зрения идеализмом или реализмом, потому что вопрос поставлен неверно и выражен в старых категориях мысли. Это есть идеализм в одном отношении и решительный реализм — в другом. Экзистенциальная философия есть единственная подлинно реальная философия, но это не есть реализм старой онтологической философии, которая находилась во власти объективации и была формой натурализма. Это есть вместе с тем преодоление идеализма германской философии начала XIX века, но преодоление, в которое входит правда этого идеализма. Мы поставлены перед проблемой бытия и существования.

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ

Глава III

1. БЫТИЕ КАК ОБЪЕКТИВАЦИЯ.

БЫТИЕ И СУЩЕЕ, СУЩЕСТВУЮЩЕЕ, СУЩЕСТВОВАНИЕ.

БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ. БЫТИЕ КАК ПОЗНАНИЕ.

БЫТИЕ И ЦЕННОСТЬ. БЫТИЕ И ДУХ

С древних времен философы искали познания бытия (усия, эссенция). Высшей претензией философии было построение онтологии. И вместе с тем возможность ее вызывала у философов сомнения. Иногда казалось, что мысль человеческая гоняется за призраком. Тема о переходе от множественного к Единому и от Единого к множественному была основной для греческой философии. Она же по-иному была основной и для индусской философии. Индусскую мысль беспокоил вопрос, как из небытия происходит бытие, она была очень сосредоточена на проблеме ничто, небытия, иллюзорности, она занята была нахождением Абсолютного и избавлением от относительного, что и было спасением. Индусская мысль пыталась стать по ту сторону бытия и небытия и раскрывала диалектику бытия и небытия, в этом была ее значительность¹. Греки искали $\alpha' \rho\chi\eta$, первоначала. Они размышляли о неизменном, их беспокоила проблема отношения неизменного к изменяющемуся, они хотели объяснить бывание из бытия. Философия хотела возвыситься над обманчивым чувственным миром, проникнуть за этим множественным и изменчивым миром к Единому. Сомневались даже в реальности движения. Если человек прорвется к познанию бытия, то он достигнет вершины познания, а иногда думали, что достигнет спасения, приобщившись к первоисточнику. И вместе с тем Гегель говорит, что понятие бытия самое пустое, а Лотце говорит, что бытие не определимо и может лишь переживаться². Гейдеггер, претендующий построить новую онтологию, говорит, что понятие бытие самое темное. Чистое бытие есть абстракция, и в абстракции хотят схватить первореальность, первожизнь. Мысль человека гонится за собственным порождением. В этом трагедия философского познания, трагедия всякой отвлеченной философии. Мы стоим перед проблемой: не есть ли бытие объективация, не превращает ли оно предметы философского познания в объекты, в которых исчезает нуменальный мир, не имеет ли понятие бытия дело с бытием как понятием, имеет ли бытие существование? Парменид есть основоположник онтологической традиции в философии, очень значительной, связанной с гениальными усилиями разума. Для него бытие едино и неизменно. Небытия нет, есть только бытие. Для Платона, который продолжает эту онтологическую традицию, подлинное бытие есть царство идей, которое он узревает за подвижным и множественным чувственным миром, но вместе с тем Платон утверждает примат добра, блага над бытием, и от этого можно идти и к другой традиции в философии. У Платона единство совершенства — высшая идея, и идея бытия есть самое бытие. Экхардт считал, что *Esse* есть *Deus*³. Гуссерль,

¹ См.: R. Grousset «Les philosophies indiennes»; O. Strauss «Indische Philosophie»; A. Schweitzer «Les grands penseurs de l'Inde»*.

² См.: Lotze «Metaphysik»*.

³ Бытие есть Бог (*nam.*).

прошедший через идеализм, утверждающий примат сознания, будет продолжать традицию платонизма в созерцании идеального бытия, Wesenheiten¹. В процессе мысли, в разуме искали возвышения над этим данным чувственным миром, в котором все непрочно, над миром бытия, а не бытия. Но тем самым искание бытия было поставлено в зависимость от мышления, на него легла печать мысли. Бытие стало объектом мысли, и тем самым оно означало объективацию. Разум находит собственный продукт. Реальность ставится в зависимость от того, что она делается предметом познания, т. е. объектом. Но в действительности верно обратное — реальность не перед познающим субъектом, а за ним, в его экзистенциальности. Ошибочность старого реализма особенно явственна на примере томизма, философии общего или здравого смысла. Эта философия признает объективными реальностями продукты мышления, гипостазирование мысли². Поэтому св. Фома Аквинат думает, что интеллект, и лишь интеллект, соприкасается с бытием. Бытие получается извне. Это есть абсолютизация средне-нормального сознания, которое и признается неизменной человеческой природой. Такого рода онтология, яркий пример натуралистической метафизики, не признает антиномий, порождаемых разумом. Интеллектуалистическое познание бытия определяется тем, что бытие заранее уже было продуктом интеллектуализации. Для томизма бытие первичнее мысли, но это бытие уже обработано мыслью. Бытие вторично, а не первично. В средневековой философии большую роль играл вопрос об отношении между *essentia* и *existentia*³. Бытие есть *essentia*. Но остается вопрос о том, имеет ли эссенция экзистенцию? В современной философии (Гейдеггер, Ясперс) этот вопрос принимает новую форму отношения между *Sein* и *Dasein*⁴. Аристотель и схоластики допускали в логике классификацию, подобную зоологической, при которой понятие бытия оказывалось наиболее широким и высоким. Бруншвиц верно говорит, что Декарт порывает с этим натурализмом в логике и метафизике⁵. Но онтология никогда не могла вполне отрешиться от натуралистического духа.

Гегель вводит новое в понятие бытия. Он вводит небытие, ничто, без которого нет становления, нет возникновения нового. Бытие самое пустое и равно небытию. Начало есть бытие и ничто, единство, бытие и ничто. Бытие есть ничто, неопределенное и бескачественное бытие. *Dasein* у Гегеля есть единство бытия и ничто, становление, определенное бытие. Истина — в переходе бытия в ничто и ничто в бытие. Гегель хочет внести жизнь в омертвевшее, застывшее бытие. Он хочет перейти от понятия к конкретному бытию. Это достигается путем признания онтологичности самого понятия, оно и есть бытие, полное внутренней жизни. «Тождество,— говорит Гегель,— есть определение лишь простого, непосредственного, мертвого бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью»⁶.

Диалектика есть настоящая жизнь. Но Гегель не достигает настоящей конкретности. Он остается во власти объектности. Вл. Соловьев,

¹ сущностей (нем.).

² См.: Garrigou-Lagrange «Le sens commun»*.

³ сущностью и существованием (лат.).

⁴ бытием вообще и наличным бытием (нем.). См.: Heidegger «Sein und Zeit» и Jaspers «Philosophie». Три тома.

⁵ См.: L. Brunschvicg «Spinoza et ses contemporains» et «Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale»*.

⁶ См.: Гегель «Наука логики». Пер. Н. Дебольского. Вып. II, стр. 42*.

находившийся под сильным влиянием Гегеля, делает очень ценное и важное различие между *бытием* и *сущим*. Бытие есть предикат субъекта — сущего. Мы говорим: «Это существо есть» и «это ощущение есть». Происходит гипостазирование предиката¹. Разные роды бытия образовались через абстрагирование и гипостазирование атрибутов и качеств. Таким образом создавались онтологии, которые были учением об абстрактном бытии, а не о конкретном сущем. Но настоящим предметом философии должно быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, т. е. сущее, существующее. Философия конкретная есть философия экзистенциальная, до которой Вл. Соловьев не доходит, оставаясь отвлеченным метафизиком. Учение о всеединстве есть онтологический монизм². Неверно сказать, что бытие есть, есть только сущее, существующее. Бытие говорит о том, что что-то есть, а не о том, что есть. Субъект существования бытийствует. Понятие бытия логически и грамматически двусмысленное, два смысла в нем смешиваются. Бытие значит, что что-то есть, и бытие значит то, что есть. Второй смысл «бытия» должен был бы быть устранен. Бытие оказывается субъектом и предикатом, подлежащим и сказуемым. В действительности бытие есть лишь предикат. Бытие есть общее, универсалия. Но общее не имеет существования. Универсальное есть лишь в существующем, в субъекте существования, а не в объекте. Мир — плюралистичен, в нем все индивидуально и единично. Универсально-общее есть лишь достижение качества единства и общения в этой множественности индивидуальностей. Есть доля истины, когда Риккерт говорит, что бытие есть суждение оценки, что реальное есть предмет суждения. Отсюда делается ошибочный вывод, что истина есть долженствование, а не бытие, трансцендентное есть лишь *Geltung*³. *Geltung* относится к ценности, а не к реальности. Когда утверждается примат долженствования над бытием, то это может показаться схожим с платоновским приматом добра над бытием. Но Вл. Соловьев говорит, что долженствующее быть в этом мире есть вечно сущее в другой сфере. Ставится основная проблема: смысл, идеальная ценность существует ли и в каком смысле существует? Существует ли субъект смысла, ценности, идеи? Я отвечаю на этот вопрос, что существует, как дух. Дух же не есть отвлеченное бытие, но есть конкретно существующий. Дух есть реальность иного порядка, чем реальность «объективной» природы или «объективности», порожденной разумом. Онтология должна быть заменена пневматологией. Экзистенциальная философия отходит от «онтологической» традиции, в которой усматривает неосознанную объективацию. Когда Лейбниц видит в монаде простую субстанцию, которая входит в сложное образование, учит о мировой гармонии монад и более всего интересуется вопросом о простоте и сложности, он находится еще во власти натуралистической метафизики, объективированной онтологии. Необходимо понять соотношение между таким понятием, как истина, бытие, реальность. Реальность — самый несомненный, наиболее независимый от философских направлений термин по значению, которое он приобрел. Но первоначально он был связан с *res* — вещью и на нем лежала печать объективированного мира. Истина же не есть просто то, что существует, истина есть достигнутое качество и ценность, истина — духовна. Нельзя поклоняться тому, что есть, потому только, что оно есть. Ложный онтологизм

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

² См.: С. Франк «Непостижимое»*.

³ значение, значимость (нем.).

ведет к идолопоклонству перед бытием. Поклоняться нужно Истине, а не бытию. Истина же конкретно существует не в мире, а в Духе. Чудо христианства в том, что в нем явлено воплощение Истины, Логоса, Смысла, воплощение единственное, единичное, неповторимое. И это воплощение было не объективацией, а разрывом объективации. Неустанно нужно повторять, что дух никогда не есть объект и что объективного духа не существует. Бытие лишь одно из порождений духа. Но лишь трансубъективное есть существующее, сущее. Бытие же есть лишь продукт гипостазирования существования.

Чистый онтологизм подчиняет ценность бытию. Иначе говоря, он принужден считать бытие единственным мерилom и критерием ценности, истины, добра, красоты. Бытие, бытийственность и есть истина, добро, красота. Единственный смысл истины, добра, красоты в том, что это — бытие. И обратная сторона того же: единственное зло, ложь, уродство есть небытие, отрицание бытия. Онтологизм должен признать бытие Богом, обоготворить бытие и Бога определить как бытие, что будет характеризовать катафатическое учение о Боге в принципе, отличается от апофатического, для которого Бог есть не бытие, а сверхбытие. Шеллинг говорит, что Бог есть не бытие, а жизнь¹. «Жизнь» — лучшее слово, чем «бытие». Но онтологическая философия имеет формальное сходство с философией жизни, для которой «жизнь» есть единственный критерий истины, добра и красоты, максимум жизни есть верховная ценность. Высшее благо, высшая ценность определяется как максимум бытия или максимум жизни. И бесспорно, нужно быть, нужно жить, чтобы мог быть поставлен вопрос о ценности, о благе. Нет ничего печальнее и пустынное, чем то, что греки выражали словом οὐχ ὄν², которое есть настоящее ничто. В μή ὄν³ скрыта возможность, и потому это лишь полубытие или бытие не реализованное. Жизнь конкретнее и нам ближе, чем бытие. Но недостаток философии жизни в том, что она всегда имеет биологический привкус (Ницше, Бергсон, Клагес). Бытие же абстрактно и лишено внутренней жизни. Бытие может иметь высшие качества, но может их и не иметь, может быть и самым низшим. И потому бытие не может быть критерием качества и ценности. Все всегда спасается, когда прибавлять слово «подлинное», но тогда «подлинность» делается высшим критерием и оценкой, тогда целью делается достижение «подлинного» бытия, а не утверждение максимума бытия. Это только подтверждает, что онтологизм есть гипостазирование предикатов, качеств. Бытие приобретает аксиологический смысл. Ценность, истина, добро, красота есть узрение качества существования и возвышается над бытием. Но для характеристики онтологизма в философии важно еще другое. Признание бытия верховным благом и ценностью означает примат общего над индивидуальным, это — философия универсалий. Бытие есть идейный мир, подавляющий мир индивидуального, единичного, неповторимого. То же самое происходит, когда материю считают сущностью бытия. Универсалистический онтологизм не может признать высшую ценность личности, личность оказывается средством, орудием универсально-общего. В самой живой действительности эссенция в своей экзистенциальности индивидуальна, универсальное же есть создание разума (Дунс Скот). Такой же подавляющий характер для личности носит философия идеальных ценностей, и не ее нужно противополжить философии отвлеченного бытия. Настоящая философия

¹ См.: Schelling «Philosophie der Offenbarung»*.

² uk ὄν (уко́н) — абсолютное небытие (греч.).

³ me ὄн (мео́н) — относительное небытие, еще не бытие (греч.).

есть философия конкретного существа и существ, и она-то наиболее соответствует христианству. Это есть также философия конкретного духа, ибо в духе ценность, идея, смысл есть также существующее и им сообщается существование существующим. Бытие и бывание должны иметь живого носителя, субъекта, конкретное существо. Глубже и первичнее ценности конкретно существующий, глубже бытия существование. Онтологизм был метафизикой интеллектуализма. Но слова «онтология» и «онтологизм» употребляют в расширенном смысле и нередко отождествляются со всяким метафизическим реализмом. Н. Гартман говорит, что иррациональное онтологии лежит глубже иррационального мистики, ибо не только вне познаваемости, но и вне переживаемости¹. Но таким образом онтологическая глубина ставится выше (или глубже) переживаемости, т. е. существования. Эта онтологическая глубина очень походит на Непознаваемое Спенсера. У Фихте бытие существует для разума, а не наоборот. Но бытие есть порождение разума, разум же есть функция первожизни или существования. Глубоко говорит Паскаль, что человек поставлен между ничто и бесконечностью. Это есть экзистенциальное положение человека, а не абстракция мысли. Пытались стабилизировать и укрепить бытие между ничто и бесконечностью, между нижней и верхней бездной, но это было лишь приспособлением разума и сознания к социальным условиям существования в объективированном мире. Но бесконечность снизу и сверху врывается и действует на человека, опрокидывает стабилизированное бытие и установившееся сознание, порождает трагическое чувство жизни и ведет к эсхатологической перспективе. Вот почему то, что я называю эсхатологической метафизикой (она же есть экзистенциальная метафизика), не есть онтология, она отрицает стабилизированное бытие и предвидит конец бытия как объективации. В этом же мире бытие есть изменение, а не покой. Это верно у Бергсона². Я говорил уже, что проблема отношения мышления и бытия была ложно поставлена. Самая постановка проблемы была непониманием того, что познание есть возгорание света внутри бытия, а не стояние перед бытием-объектом.

Для проблемы бытия огромное значение имеет апофатическая* теология, которая раскрывалась в индусской религиозной философии, на Западе, главным образом у Плотина, у неоплатоника псевдо-Дионисия Ареопагита, у Экхардта, у Николая Кузанского и в германской умозрительной мистике. Катафатическая теология рационализировала идею Бога, применила к Богу рациональные категории, выработанные в отношении к объектному миру. Поэтому с легкостью утверждали, как основоположную истину, что Бог есть бытие и к Нему применимо мышление, приспособленное к познанию бытия, на котором лежит неизгладимая печать феноменального природного и исторического мира. Это космоморфическое и социоморфическое богопознание вело к отрицанию той основной религиозной истины, что Бог есть тайна, что в основе всего лежит тайна. Учение катафатической теологии о том, что Бог есть бытие, познаваемое в понятиях, представляет собой выражение теологического натурализма. Бог понимается как природа, и на Него переносятся свойства природы, например всемогущество, как социоморфически Богу сообщаются свойства власти. Но Бог есть не природа, не бытие, а Дух. Дух не есть бытие, он выше бытия и находится вне объективации. Бог катафатической теологии есть Бог, раскрывающийся в объективации. Это есть учение о вторичном, а не о первичном.

¹ См.: N. Hartmann «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis».

² См.: Bergson «L'évolution créatrice»*.

Основной религиозный процесс в мире есть процесс спиритуализации человеческой идеи о Боге ¹. Глубоко учение Экхардта о *Gottheit* ² как большей глубине, чем *Gott* ³. *Gottheit* есть тайна, и к *Gottheit* не применимо понятие о творце мира. Бог, как первичное и последнее, есть сверхбытийственное небытие. Негативная теология признает, что есть высшее, чем бытие. Бог не есть бытие, Он больше и выше, таинственнее, чем наше рационализированное понятие бытия. Знание бытия не последнее и не первое. Единое у Плотина по ту сторону бытия. Глубина апофатической теологии Плотина искажается монизмом, для которого отдельное существо происходит от прибавления не-бытия. Это было бы верно, если под небытием понимать свободу, отличную от природы. Учение Экхардта не есть пантеизм, оно непереводаемо на рациональный теологический язык, и уже скорее более правы те, которые предлагают назвать его теопантеизмом. Прав Отто, когда он говорит о сверхтеизме, а не об антитеизме Санхари и Экхардта ⁴. Нужно подниматься выше бытия. Отношение Бога и мира и человека нельзя мыслить в категориях бытия и необходимости, а нужно мыслить в целостной мысли — переживании духа и свободы, т. е. по ту сторону всякой объективации, всякой объектной силы, власти, причины, необходимости внеположности, вне всякой выброшенности вовне. Солнце вне меня означает мою падшость, оно должно было бы быть во мне и из меня излучаться. Это имеет прежде всего космологическое значение и значит, что человек есть микрокосм ⁵. Но в проблеме отношения человека и Бога это совсем не должно означать пантеистического тождества, которое всегда есть рационалистическое мышление о бытии, в котором все или внеположно, или тождественно. Бог и человек не внеположны, не внешни друг для друга и не тождественны, одна природа не исчезает в другой. Но об этом нельзя выработать адекватных понятий, об этом можно выражаться лишь в символах. Символическое познание, перебрасывающее мост от одного мира к другому, есть познание апофатическое. Познание в понятиях, подчиненных ограничительным законам логики, пригодно лишь для бытия, которое есть вторичная объективированная сфера, и не пригодно для внебытийственной или сверхбытийственной сферы духа. Понятие о бытии было смещением феноменального мира с нуменальным, вторичного с первичным, предиката с субъектом. Индусская мысль видела верно, когда утверждала, что бытие зависит от акта. Также Фихте утверждает полагание чистого акта. Бытие полагается актом духа, оно вторично. Истинное не значит бытийственное, как хотела средневековая схоластическая философия. Экзистенция не познается интеллектом. Эссенция же познается лишь потому, что она есть создание интеллекта. Истинное значит не бытийственное, а духовное. Для вопроса о соотношении катафатического и апофатического богопознания очень важна выработка понятия Абсолютного, которое было главным образом делом философии, а не религии. Абсолютное есть предел отвлеченной мысли, и его негативному характеру хотя бы сообщить позитивный характер. Абсолютное есть отрешенное, самодостаточное. В Абсолютном нет отношения к другому. В этом смысле Бог не есть Абсолютное, Абсолютное не может быть творцом и не знает отношения. Бог Библии не есть Абсолютное. Можно было бы парадоксально сказать, что Бог есть Относительное, потому что Бог имеет отношение к своему другому,

¹ См.: R. Otto «Das Heilige» *.

² Божество (нем.).

³ Бог (нем.).

⁴ См.: Otto «West-Oestliche Mystik» *.

⁵ См. мою книгу «Смысл творчества».

к человеку и миру, знает отношение любви. Совершенство Бога есть совершенство Его отношения, парадоксально говоря, есть абсолютное совершенство этого отношения. Тут абсолютность есть предикат, а не субъект. Вряд ли допустимо и различие, которое Вл. Соловьев делает между Абсолютным Сущим и Абсолютным становящимся, в Абсолютном нет становления. Абсолютное есть — единственное, что мысль может сказать о *Gottheit*, но сказать очень бедно. Реальное, не словесное, доказательство бытия Божьего невозможно уже потому, что Бог не есть бытие, что бытие есть натуралистическая категория, реальность же Бога есть реальность духа, внебытийственной или сверхбытийственной духовной сферы. Бог ни в каком смысле не может мыслиться как объект, хотя бы и высочайший, в мире объектов нельзя найти Бога. Онтологическое доказательство разделяет слабость всякого онтологизма. Нужно признать заслугой Гуссерля его борьбу против всякой натуралистической метафизики¹. Натурализм понимает полноту бытия по образу материальной вещи, натурализация сознания считает сознание частью природы. Но существование имеет разное значение в разных сферах. Гуссерль делает различие между бытием вещи и бытием сознания. Для него сознание — источник всякого бытия, в этом он — идеалист. Он занят бытием сознания. Верно указывают на то различие между Гуссерлем и Декартом, что Декарт не был занят исследованием разных смыслов существования, Гуссерль же занят этим и хочет перейти от теории познания к теории бытия. Но он сохраняет онтологизм, идущий от Платона. Он утверждает направленность на самое бытие. Но дальше приходится сказать, что не только вещи, но и *Wesenheiten* существуют лишь для сознания и, значит, подвержены процессу объективации. За этим лежит сфера духа, иная сфера. Дух есть не бытие, не сущность, а сущее, существующее, имеющее подлинное существование, он не подчинен детерминации всякого бытия. Дух есть не принцип, а личность, т. е. высшая форма существования. Те идеалисты, которые учили, что Бог есть не бытие, а существование и ценность, лишь искаженно и умаленно выражали эсхатологическое учение о Боге. Бог открывает себя в этом мире и познается эсхатологически. Это будет яснее в последних двух главах. Я утверждаю философию духа, но она отличается от традиционной спиритуалистической метафизики. Дух понимается не как субстанция, не как иная природа, сопоставимая с материальной природой. Дух есть свобода, а не природа, дух есть акт, творческий акт, а не застывшее и детерминированное, хотя бы по-иному, бытие. Для экзистенциальной философии духа природный материальный мир есть падшество, объективация, самоотчуждение внутри существования, но форма тела, выражение глаз принадлежат духовной личности и не противоположаемы духу.

2. ПРИМАТ СВОБОДЫ НАД БЫТИЕМ.

ДЕТЕРМИНИЗМ БЫТИЯ И СВОБОДА. БЫТИЕ И ПЕРВИЧНАЯ СТРАСТЬ.

БЫТИЕ КАК ЗАСТЫВШАЯ СВОБОДА И ЗАСТЫВШАЯ СТРАСТЬ.

БЫТИЕ КАК ПРИРОДА И БЫТИЕ КАК ИСТОРИЯ

Философия онтологическая не есть философия свободы. Свобода не может иметь своего источника в бытии и быть определяема бытием, она не может войти в систему онтологического детерминизма. Свобода

¹ См.: Levinas «La théorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl»*.

не терпит ни определяемости бытием, ни определяемости разумом. Когда Гегель говорит, что истина необходимости есть свобода, то он отрицает первичность свободы, он целиком подчиняет ее необходимости. Нисколько не помогает, когда Гегель утверждает, что конечное состояние мира есть сознание свободы духа, конечная цель — актуализация свободы. Свобода оказывается порождением необходимого мирового процесса, подарком необходимости. Впрочем, нужно сказать, что у Гегеля и Бог есть порождение мирового процесса, Он становится в мире. Нужно выбирать: или примат бытия над свободой, или примат свободы над бытием. На этом определяются два типа философии. Признание примата бытия над свободой есть неизбежно или открытый, или прикрытый детерминизм. Свобода не может быть как результат определения и порождения кем-либо и чем-либо, она уходит в неизъяснимую глубину, в бездонность. И это признает философия, исходящая из примата свободы над бытием, из добытийственности свободы. Но большая часть философских направлений находилась во власти детерминированного и детерминирующего бытия. Такой тип философствования находится во власти объективации, т. е. выброшенности человеческого существования вовне. Вначале был Логос. Но вначале была и свобода. Логос был в свободе, и свобода была в Логосе. Но таков лишь один из аспектов свободы. Есть другой аспект, в котором свобода является совершенно вне-логосной, и происходит столкновение Логоса и Свободы. Поэтому жизнь мира драматична, она полна трагизма, в ней есть противоборство полярно противоположных начал. Существует экзистенциальная диалектика свободы, свобода переходит в необходимость, она не только освобождает, но и порабощает. Нет гладкого развития и совершенствования. Мир живет в страстях, и свобода — основная тема жизни мира. Большая часть философских учений о свободе мало удовлетворяет, боится приблизиться к ее тайне и проникнуть в нее.

Было гениальное учение Я. Беме об *Ungrund'e*, не рациональное учение, а видение. Беме один из первых разрывает с интеллектуализмом греческой и схоластической философии, и волюнтаризм его раскрывает возможность для философии свободы. Он открывает внутреннюю жизнь и процесс внутри самого Божества. Это есть вечное богорождение, самопорождение. Отрицание этого теогонического процесса есть отрицание жизни Божества. Это говорит и Фр. Баадер¹. Как и для Гераклита, для Беме жизнь мира объята огнем, основной стихией, через космос проходят огненные токи, происходит борьба света и тьмы, добра и зла. Противоречивый, страдальческий, огненно-трагический характер мировой жизни определяется тем, что до бытия, глубже бытия лежит *Ungrund*, бездонность, иррациональная тайна, первичная свобода, из бытия не выводимая. Воспроизвожу то, что было мною написано в этюде «Учение об *Ungrund'e* и свободе у Якова Беме». «Учение об *Ungrund'e* отвечает потребности Беме постигнуть тайну свободы, происхождение зла, борьбу тьмы и света. Беме говорит:

«Ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, das in Nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden»².

¹ См. «Franz von Baader's Sämmtliche Werke». Dreizehnter Band. «Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Boehme's Lehre», стр. 65*.

² См. «Jacob Boehme's Sämmtliche Werke herausgegeben von Schiebler». B. IV, стр. 284—285. Vom dreifachen Leben des Menschen»*.

Таким образом, Ungrund есть ничто, бесосновное око вечности и вместе с тем воля бесосновная, бездонная, недетерминированная воля. Но это — ничто, которое есть «ein Hunger zum Etwas»¹. Вместе с тем Ungrund есть свобода². В тьме Ungrund'a возгорается огонь, и это есть свобода — свобода меоническая, потенциальная. По Беме, свобода противоположна природе, но природа произошла от свободы. Свобода подобна ничто, но от нее происходит что-то. Голод свободы, бесосновной воли к чему-то должен быть насыщен.

«Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein»³.

Свобода Ungrund'a не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежит во тьме и жаждет света. И свобода есть причина света.

«Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreifet mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greifet nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss»⁴

Беме апофатически и антиномически описывает мистерию, происходящую в той глубине бытия, которая соприкасается с изначальным ничто. В тьме возгорается огонь и брезжит свет, ничто становится чем-то, бесосновная свобода порождает природу. Быть может, впервые в истории человеческой мысли Беме увидел, что в основе бытия и бытия лежит бесосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой загорается огонь и свет, т. е. он явился основателем метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной. Воля, т. е. свобода, есть начало всего. Но Беме мыслит так, как будто бы Ungrund, бесосновная воля, лежит в глубине Божества и до Божества. Ungrund есть и Божество апофатической теологии и вместе с тем бездна, свободное ничто первичнее Бога и вне Бога. В Боге есть природа, принцип, отличный от Него. Перво-Божество, Божественное Ничто — по ту сторону добра и зла, света и тьмы. Божественный Ungrund — до возникновения, в вечности Божественной троичности. Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто. Это есть путь богومыслия, родственный тому, на котором Мейстер Экхардт делает различие между Gottheit и Gott, Gott как творец мира и человека соотносителен с творением, он порождается из глубины Gottheit, неизреченного Ничто. Эта идея лежит в глубине германской мистики. Такой путь богومыслия определяется апофатической теологией. Ничто глубже и изначальнее чего-то, тьма, которая тут не есть зло, глубже и изначальнее света, свобода глубже и изначальнее всякой природы. Бог же катафатической теологии есть уже что-то, и он означает мышление о вторичном.

Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der Ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts»⁵.

Это и есть теогонический процесс, процесс богорождения в вечности, в вечной мистрии, которая описывается по методу апофатической

¹ голод по нечто (жажда нечто) (нем.). См. В. IV, стр. 286.

² См. В. IV, стр. 287—289.

³ См. В. IV, стр. 406*.

⁴ См. стр. 428*.

⁵ В. IV. «Von der Gnadewahl». Стр. 504*.

теологии. Созерцание Беме лежит глубже всех утверждений вторичной и рационализированной катафатики. Беме утверждает путь от вечной основы природы, от свободной воли Ungrund'a, т. е. Безосновности, к природной основе души¹. Природа вторична и производна. Свобода, воля не есть природа. Свобода не сотворена. Бог рождается везде и всегда, Он есть и основа, и безосновность. Ungrund нужно понимать прежде всего как свободу,— свободу во тьме.

«Darum so hat sich der ewige frei Wille in Finsterniss, Pain und Qual, sowohl auch durch die Finsterniss in Feuer und Lichte, und in eine Fremdenreich eingefuhret, auf dass das Nichts in Etwas erkannt werde, und dass es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grund offenbar sei, denn ohne Böses und mochte kein Grund sein»².

Свобода коренится в ничто, в меоне, она и есть Ungrund. «Der frei Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde in Nichts gefasset, oder durch etwas geformet... Sein rechte Urstand ist im Nichts»³. Nichts не означает здесь ничтожества, оно первичнее бытия, бытие вторично. Отсюда следует примат свободы над бытием. Свобода воли имеет в себе добро и зло, любовь и гнев, она имеет также в себе свет и тьму. Свободная воля в Боге есть Ungrund в Боге, ничто в Нем. Беме дает глубокое истолкование истине о свободе Бога, которую признает и традиционная христианская теология. Он учит о свободе Бога глубже Дунс Скота.

«Der ewige Göttliche Verstand ist ein freier Wille, nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist sein Selbst eigener Sitz und wohnt enig und allein in sich Selber; unergriffen von etwas, denn ausser und vor ihm ist Nichts doch auch Selber als ein Nichts. Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts»⁴. Для Беме хаос есть корень природы, хаос, т. е. свобода, Ungrund, воля, иррациональное начало. В самом Божестве есть безусловная воля, т. е. иррациональное начало. Тьма и свобода у Беме всегда соотносительны и сопряжены. Свобода и есть сам Бог, и она была в начале всех вещей. Беме, по-видимому, первый в истории человеческой мысли поставил свободу в первооснову бытия, глубже и первичнее всякого бытия, глубже и первичнее самого Бога. И это было чревато огромными последствиями для истории мысли. Такое понимание первичности свободы привело бы в ужас и греческих философов, и средневековых схоластиков. Этим раскрывается возможность совершенно иной теодицеи и антроподицеи. Первичная мистерия есть возжигание света в темной свободе, в ничто и отвердение мира из этой темной свободы. Чудесно говорит об этом Беме в

«Psychologia vera»: «Denn in der Finsterniss ist der Blitz, und in der Freiheit das Licht mit der Majestat. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wesen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfüllung der Freiheit in sich selber, verstehe in Begehren, und nicht ausser: denn ausser ist die Freiheit»⁵.

Есть две воли — одна в огне, другая в свете. Огонь и свет — основные символы у Беме. Огонь начало всего, без огня ничего не было бы, был лишь Ungrund... «Und ware Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer»⁶. Переход от небытия к бытию совершается через возгорание

¹ В. IV, стр. 607

² В. V. «Mysterium magnum». Стр. 162*.

³ В. V, стр. 164*.

⁴ В. V, стр. 193*.

⁵ В. VI, стр. 14*.

⁶ В. VI, стр. 60*.

огня из свободы. В вечности есть изначальная воля Ungrund'a, которая вне природы и до природы. Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Э. Гартман произошли отсюда, хотя они и дехристианизировали Беме. Германская идеалистическая метафизика прямо от Ungrund'a, от бессознательного, от первоначального акта свободы переходит к мировому процессу, а не к Божественной Троичности, как у Беме. Первомистерия бытия, по Беме, заключаются в том, что ничто ищет чего-то.

«Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als ein Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist bloss eine begehrende Sucht»¹.

Свобода у Беме есть не обоснование нравственной ответственности человека и не урегулирование отношений человека к Богу и ближнему, а объяснение генезиса бытия и вместе с тем генезиса зла; есть космологическая мистерия. Беме не дает рационального учения, выраженного в чистых понятиях, об Ungrund'e и свободе. Он говорит языком символов и мифов, и, может быть, именно потому ему удастся приоткрыть глубину, до которой не доходит рациональная философия. Беме имел видение об Ungrund'e, и оно оплодотворило германскую метафизику, которая пыталась его рационализировать. Германская метафизика, в отличие от латинской и греческой, будет видеть в первооснове бытия иррациональное начало, не разум, подобно солнцу освещающий мир, а волю, акт. Это исходит от Беме, и его подземное действие можно найти у Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Раскрылась возможность философии свободы, основанной на примате свободы над бытием. Гегель изменяет философии свободы, но и у него есть бемевское начало, есть устремленность за пределы онтологизма. Основоположителем философии свободы нужно считать Канта. Все приводит нас к тому, что бытие не есть последняя глубина, что есть начало добытийственное, с которым и связана свобода. Свобода не онтична, а меоична. Бытие есть вторичное порождение, и в нем свобода всегда уже ограничивается и даже совсем исчезает. Бытие есть застывшая свобода, есть затушенный и охлажденный огонь. В истоке же своем свобода огненна. Объективация и есть это охлаждение огня, застывание свободы. Бытие порождается трансцендентальным сознанием в сторону объекта. Тайна же первичного существования с его свободой, с его творческим огнем раскрывается в сторону субъекта. Элементы философии свободы приоткрывались уже у величайшего из схоластиков, еще скованного, у Дунс Скота. Основное значение имеют видения Беме и философия Канта. Это есть и основная тема Достоевского, творчество которого имеет метафизическое значение.

Мир и человек совсем не то, что представлялось большей части профессиональных метафизиков, целиком сосредоточенных на интеллектуальной стороне жизни, на процессе познания. Лишь немногие прорывались к тайне существования, и менее всего философы школьные. Бытие понималось как идея, мысль, разум, нус, усия, эссенция, потому что оно было уже продуктом разума, мысли, идеи. Дух представлялся философам нусом, потому что из него вынута было первичное дыхание жизни и на него легла печать объективирующей мысли. Кант не раскрыл трансцендентальных чувств, волений, страстей, обуславливающих объективный мир явлений. Я говорю не о психологических страстях, не о психологических волениях, а о трансцендентальных,

¹ См. В. VI. «Mysterium pansophicon». Стр. 413*.

из мира нуменального обуславливающих мир феноменальный. Трансцендентальная воля и страсть могут преобразиться, обратиться в другую сторону, раскрыть мир в глубине субъекта, в сознании до его рационализации и объективации. И тогда самое бытие может предстать нам как охлажденная страсть, как застывшая свобода. В глубине мира лежит первичная страсть, но она объективируется, остывает, стабилизируется, заменяется интересом. Мир как страсть превращается в мир как борьбу за жизнь. Н. Гартман типично для философа определяет иррациональное отрицательно-гносеологически, как не вошедшее в познание. Но иррациональное имеет и иной экзистенциальный смысл. Нужна новая страсть, новая страстная воля, чтобы расплавить застывший, детерминированный мир и раскрыть мир свободы. И эта страсть, эта страстная воля может возгореться на вершинах сознания, после всех испытаний разума. Есть первичная, изначальная страсть, страстная воля, и есть последняя, конечная. Я называю ее мессианской. Мир может быть преображен, освобожден от рабства лишь мессианской страстью. Страсть двойственна по своей природе, она может поработать и может освобождать. Есть огонь испепеляющий, истребляющий, и есть огонь очищающий и творческий. Иисус Христос говорил, что Он пришел низвести огонь с неба, и хотел, чтобы он возгорелся. Огонь есть великий символ первоначальной стихии мировой и человеческой жизни. Противоречия, из которых слагается жизнь мировой и человеческая, связаны с огненной стихией, которая есть и в самом мышлении. Творческая мысль, которая знает противоречия и движется ими, есть огненная мысль. Это Гегель понимал в логике. Но пламенная, огневая основа мира, к которой человек лишь редко прорывается через обыденность, к которой прорывается гений, порождает страдание. Страдание может губить, но в страдании есть глубина, и оно может прорвать застывший мир обыденности. Огонь есть физический символ духа. Мир объят огнем для Гераклита и Беме, мир вулканичен для Достоевского. И огонь этот есть и в жизни космической, и в глубине человека. Беме раскрывалось алкание, алкание ничто стать чем-то, первичная воля из бездны. У Ницше дионисическая воля к могуществу, получившая злое выражение, но тоже огненная, расплавляющая. У Бергсона *elan vitale*¹, слишком школьно выраженное, с биологическим привкусом, говорит о том, что метафизическая сущность мира есть творческий порыв и жизнь. Фробениус, в более ограниченной сфере философии культуры, говорит о трепете, охваченности, потрясенности как творческом источнике культуры². Л. Шестов всегда говорит о потрясенности как источнике настоящей философии. И поистине потрясенность есть сила восприятия тайны человеческого существования и существования мира, тайна судьбы. Такими потрясенными людьми были Паскаль и Киркегардт. Но их слова были слова ужаса и близки к отчаянию. Но ужас и отчаяние суть состояния человека в его пути, а не определение того, что такое мир и человек в своей первоальности, первожизни. Первоальность, первожизнь есть творческая воля, творческая страсть, творческий огонь. Из этого первоисточка порождаются и страдание, ужас, отчаяние. В мире же объективном, в явлениях мы видим уже охлаждение, царство необходимости и закона. Ответом человека на Божий зов должен был бы быть творческий акт, в котором еще сохранился огонь, но падшесть человека делает возможным лишь ответ в форме закона. В этом скрыта тайна

¹ жизненный порыв (*фр.*).

² См.: L. Frobenius «Le destin des civilisations»*.

богочеловеческих отношений, не в объективированном понимании, а в экзистенциальном. Но творческая страсть и в падшести сохраняется в человеке, она наиболее обнаруживается в творческом гении и остается непонятной для огромной массы человечества, погруженной в обыденность. В глубине человека скрыта творческая страсть любви и сострадания, творческая страсть познания и давания имен вещам (Адам давал имена вещам), творческая страсть красоты и выразительности, в нем есть творческая страсть справедливости и овладения природой, есть общая творческая страсть жизненного подъема и экстаза. Падшесть же объектного мира есть подавленность творческой страсти, требование ее охлаждения.

В двух формах проявляет нам себя первореальность, первожизнь: в форме мира природы и мира истории. Мы потом увидим, что эти две формы мира, как явления, связаны с разным временем. В то время как жизнь в природе протекает в космическом времени, жизнь в истории протекает в историческом времени. Для метафизика натуралистического типа бытие есть природа, не материальная непременно, но и духовная природа, дух натурализуется и понимается как субстанция. При этом история, которая есть по преимуществу движение во времени, оказывается подчиненной природе, превращается в часть космической жизни. Но основное положение историософии, в противоположность господствующей натуралистической философии, заключается в том, что не история есть часть природы, а природа есть часть истории, в истории раскрывается судьба и смысл мировой жизни. Смысл может раскрыться не в круговороте космической жизни, а в движении во времени, в осуществлении мессиянской надежды. Источники философии истории заложены не в греческой философии, а в Библии. Метафизический натурализм, для которого дух есть природа, субстанция, есть статический онтологизм, он пользуется пространственной символикой иерархической конценции космоса, а не символикой, связанной со временем. Понимание же мира как истории есть динамический взгляд на мир, взгляд этот понимает возникновение новизны. Тут сталкиваются два типа мирозерцания, из которых один характеризуется как космоцентризм, другой же как антропоцентризм. Но природа и история находятся во власти объективации. Выход же из этой объективации возможен лишь через историю, через раскрывающуюся в ней метаисторию, а не через погружение в круговорот природы. Это всегда связано с третьим временем, экзистенциальным, временем внутреннего существования. Постигнуть тайну и смысл мировой и человеческой истории может лишь не объективирующая экзистенциальная философия. Но экзистенциальная философия в применении к истории делается эсхатологической. Философия истории, не существовавшая для греческой философии, не может не быть христианской. История имеет смысл потому лишь, что в ней явился смысл, Логос, воплотился Богочеловек, и потому что она идет к богочеловеческому царству. Тема о том, что во вторичном называют «бытием», есть тема о встрече и взаимодействии первичной страстной воли, первичного творческого акта, первичной свободы и Логоса, Смысла. Это есть просветление свободы, воли, алкания, страсти Логосом-Смыслом, обретение духовности, духовной освобожденности. Страсть в космической жизни носит иррациональный, подсознательный характер и должна быть преображена в сверхрациональную, сверхсознательную. Нам говорят о гибельности страстей и дают разуму и благородному преимуществу над страстями. Но победа над злыми, поработанными страстями есть также страстная победа — победа излучающего, солнечного света, а не объективирующего разума. Бесстрастие есть ли ошибочное наименование

или ошибочная идея? Духовное солнце не бесстрастно. Семя произрастает из земли, когда падают солнечные лучи.

Последняя попытка построить онтологию принадлежит Гейдеггеру. При этом Гейдеггер претендует на то, что его онтология экзистенциальна¹. Нельзя отрицать большой напряженности, сосредоточенности и своеобразия мысли Гейдеггера. Это — один из самых серьезных и интересных философов нашего времени. Немного раздражает у Гейдеггера погоня за новыми словосочетаниями, новой терминологией, хотя он в этом большой мастер. Во всяком метафизическом вопросе он справедливо видит всю метафизику. Нужно признать показательным и поразительным, что последняя онтология, к которой пришел очень одаренный философ Запада, оказалась не учением о бытии, а учением о небытии, о ничто. И последняя мудрость о жизни мира выражается словами: *Nichts nichtet*². Что Гейдеггер ставит проблему ничто, небытия и, в отличие от Бергсона, признает его существование, нужно признать его заслугой. В этом можно увидеть родство с учением Беме об *Ungrund'e*³. Без ничто не было бы ни личного существования, ни свободы. Но Гейдеггер, быть может, самый крайний пессимист в истории философской мысли Запада, во всяком случае, более крайний и последовательный, чем Шопенгауэр, который знал много утешений. И он, в сущности, не дает ни философии бытия, ни философии *Existenz*, он дает лишь философию *Dasein*. Он целиком остается в выброшенности человеческого существования в мир. Но выброшенность в мир, в *das Man*, есть падшость. Для Гейдеггера падшость принадлежит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность. Он учит, что забота есть структура бытия. Забота овременяет бытие. Но с какого возвышения можно это увидеть, как осмыслить это? Непонятно, откуда у Гейдеггера берется сила познания. Он видит человека и мир исключительно снизу и видит только низ. Он — человек, потрясенный этим миром заботы, страха, смерти, обыденности. Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не чувствуется глубина существования. Эта философия остается во власти объективации. Выброшенность в мир, в *das Man*, и есть объективация. Но, во всяком случае, этот опыт онтологии уже почти ничего общего не имеет с онтологической традицией, идущей от Парменида и Платона. И не случайно, полно значения, что последняя из онтологий упирается в ничто, которое ничтоствует. Не значит ли это, что нужно отказаться от онтологической философии и перейти к экзистенциальной философии духа, которая не есть бытие, но не есть и небытие? На нашем пути стоит проблема индивидуального и универсалий, может быть, самая трудная из проблем.

Глава IV

1. РЕАЛЬНОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И РЕАЛЬНОСТЬ «ОБЩЕГО». СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ. ОБЩЕЕ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ. ОБЩЕЕ КАК ОБЪЕКТИВАЦИЯ

Спор реалистов и номиналистов об универсалиях считается характерным для средневековой философии. Но это вечный спор, и он постоянно возобновляется в новых формах, он возобновляется и для филосо-

¹ См. его «*Sein und Zeit*».

² Ничто отрицает (делает ничем) (нем.).

³ См.: Heidegger «*Was ist Metaphysik?*» *.

фии экзистенциальной, и персоналистической. Спор этот логически неразрешим, и каждая сторона может привести в свою пользу достаточно аргументов. Мышление само по себе имеет склонность к реализму понятий и легко попадает во власть им самим созданного «общего». То, что субъект отчуждает от себя, начинает представляться ему объективной реальностью. Выйти из порождаемого этим спора можно только через выход за пределы отвлеченной мысли, т. е. путем целостного акта духа, совершающего выбор и устанавливающего ценности. Мысль создает неверную постановку проблемы, она находится как бы в плену у самой себя. Экстериоризация, совершаемая мыслью, и есть поглощенность собой. В этом парадокс чистой мысли, переставшей быть функцией существования. Признать примат индивидуального над общим и верховную ценность личности как экзистенциального центра может только мысль экзистенциальная, соединенная с волеием. Дунс Скот думал, что единичное и индивидуальное — единственная цель творения и самое значительное. Но это не может быть открыто отвлеченной мыслью. Три приведенных схоластических направления в споре об универсалиях, в сущности, неверно ставят вопрос. Одни говорят: *universalia sunt ante rem* или *universalia sunt realia*¹. Продукт мысли оказывается выброшенным в вещи. Это типичный результат объективации. Другие говорят: *universalia in re*². Это есть внутренняя ступень объективации. Но нужно признать, что концептуализм заключает в себе большую долю истины, чем реализм и номинализм. Третьи говорят: *universalia sunt post rem*³. Тут мысль сознает себя целиком зависящей от объектного эмпирического мира и говорит о том, что образовалось в результате объективации человеческого существования. Основная ошибка — в смешении универсального и общего. Уже Аристотель смешивает универсальное с общим. Вследствие этого смешения универсалии получают характер бытия, господствующего над индивидуальным, но лишены конкретного существования. Универсальное совсем не есть общее, не есть продукт отвлекающей мысли и совсем не противопоставляется индивидуальному. Противопоставлять можно универсализм и индивидуализм, как философские направления, но не универсальное и индивидуальное. Конкретное универсальное может быть индивидуальным и индивидуальностью. Индивидуальное может заключать в себе универсальное. Общее, родовое подавляет индивидуальное и не может дать ему содержания. Но универсальное совсем не подавляет индивидуального, наоборот, возвышает до полноты экзистенциального содержания. Общее — абстрактно и находится лишь в мысли, склонной к самоотчуждению. Универсальное — конкретно и находится в самом существовании, как его качественное и наполнение. Бог есть высочайшее универсальное и вместе с тем конкретно-индивидуальное, личность. Бог есть единственное верное и допустимое гипостазирование универсального. Ложно допущение идеального бытия вне существ и подчинение существ этому идеальному бытию⁴. Понятие есть общее и отвлеченное, и общее и отвлеченное для понятия оказывается первой реальностью, уже вторично определяющее из себя индивидуальное. Это есть тайна объективирующей мысли. Поэтому для теории познания все вновь ставится вопрос, как возможно через понятие познание действительности, в которой все индивидуально

¹ универсалии существуют до вещей; универсалии существуют реально (лат.).

² универсалии — в сущности вещей (лат.).

³ универсалии — после вещей (лат.).

⁴ Самая замечательная книга о Платоне принадлежит Festugière: «Contemplation et vie contemplative selon Platon»*.

и единично? Соответствуют ли отвлеченные и универсальные понятия субъекта объективным реальностям? Гегель стремился к познанию конкретного универсального (не общего), но он не дает его. Философия Гегеля обнаруживает лишь сложность проблемы и означает новую ее постановку. Реализм понятий, восходящий к греческой философии и владеющий средневековой философией, и был настоящим источником рационализма, хотя обычно, вследствие иллюзий сознания, иллюзий объективации, думали обратное. Другой стороной этого рационализма был порожденный номинализмом эмпиризм, признававший лишь рационализированный, вторичный опыт. Последовательный номинализм никогда не был домыслен до конца. Он должен разлагать не только универсальное, но и индивидуальное и не может остановиться ни на какой конкретной реальности. Для номинализма не существует никакой конкретной целостности, конкретного единства, конкретного образа, он противополжен персонализму не менее, чем реализм понятий, перенесенный на коллективные общности. Номинализм и эмпиризм порождают ложный атомизм. Номинализму противопоставляется целостная интуиция, интуиция целостности, мышление образами, в котором интеллектуальное соединяется с эмоциональным. Реализм и номинализм, рационализм и эмпиризм порождены одной и той же направленностью духа на самоотчуждение, в сторону объективирующей мысли. В действительности реален индивидуальный образ, о котором и мыслить нужно индивидуальными образами. Аристотеля считали источником умеренного реализма (например, Фомы Аквината). Но этот умеренный реализм, пытающийся спасти индивидуальное, был все же основан на выведении частного из общего и предполагал тождество разумного мышления с формами действительности. Для мысли, исходящей из основ греческой философии, род был первичнее индивида, человек вообще был первичнее конкретного человека, например Сократа. Частное существует через родовое. Поэтому для платонизма возможно лишь знание общего. Этому противоположна теория познания, для которой индивидуальное узнается не в чувственном восприятии, а в духовной интуиции. Реализм понятий вызвал реакцию крайнего номинализма, который признает существование универсалий лишь в словах (Росцелин), термизм Оккама. Но Оккам принужден отрицать и реальность индивида. Ошибочным и иллюзорным решениям проблемы отношения универсального и индивидуального противополжить можно лишь экзистенциальный персонализм, для которого универсальное есть, но есть качество личности. Вместе с тем персонализм преодолевает замкнутость индивидуального сознания в эмпиризме. При этом отрицается онтологический метод выведения из понятия предмета его истинности. Онтологизм, в сущности, означает не примат бытия, а примат понятия. Это — один из парадоксов, порождаемых иллюзиями сознания. В противоположность платонизму и схоластическому реализму, в противоположность всем формам рационализма, верно не то, что чувственный мир индивидуален и единичен, а мир идейный и нуменальный есть мир общего и универсального, верно то, что в чувственном феноменальном мире все подчинено общему, роду, закону, в нуменальном же мире все индивидуально и лично. Пантеизм был логическим результатом реализма понятий. Персонализм должен быть логическим результатом теории познания, обличающей иллюзии объективации и господства «общего». У Спинозы Бог любит не индивидуумов, а вечные сущности. Но любить вечные сущности невозможно. Христианский Бог любит именно индивидуумов.

Философская мысль, прошедшая через Канта, должна была прийти к постановке проблемы иррационального и к ограничению применения понятий в познании. Индивидуальное — иррационально, и понятие, всегда обращенное к общему, не схватывает его. У самого Канта было замечательное учение о спецификации природы, которое было оставлено в тени. Кант открывает закон спецификации. Способность суждения есть возможность мыслить частное через общее¹. Принцип целесообразности специфицирует общие законы. Таким образом, приоткрывается возможность познания индивидуального. Но все-таки в философии Канта прежде всего раскрывается трагедия человеческого познания. Познание рационализирует свой предмет, превращая его в «общее». Самая же реальная действительность — индивидуальна и иррациональна. Это и значит, что рациональное познание объективирует, в объективации же исчезает подлинно существующее и существующий. Неокантианцы типа Виндельбанда — Риккерта упираются в проблему иррационального. Представитель философии жизни, Мюллер-Фрейнфельс, говорит, что общее есть продукт рационализации индивидуального². Бергсон, который идет другим путем, чем Кант и кантианцы, приходит к тому, что разум не познает жизни, ему недоступно движение. Интеллект фабрикует³. Тут Бергсон в другой терминологии выражает ту же тему, которую я выражаю в термине объективации. Он находит выход к действительности. Интересна его мысль: то, что для древних греков открывалось как роды, для современных европейцев открывается как законы. Это может пролить свет на скованность родового бытия законами. И что такое интуиция, есть ли она видение сущностей или видение индивидуальностей? На этом расходятся философские школы. Для Гуссерля, как для платоников, интуиция есть видение сущностей. Это ставит вековечный вопрос о том, есть ли нуменальный мир индивидуальный, множественный, подвижный, или он есть лишь единый и бездвижный, множественность и движение принадлежат лишь феноменальному миру? Но если феноменальный мир как предмет познания порождается рационализацией и обобщающим понятием, то именно в нем исчезает индивидуальное и творчески-свободное, господствует общее. Проблема же познания заключается в том, возможна ли универсальная познающая мысль об индивидуальном, или она возможна лишь об общем? Мышление об индивидуальном носит иной характер, чем мышление об общем, и отличается именно тем, что в нем нет того раздвоения и той утери целостности, которые сопровождают всякое объективирующее познание; это мышление экзистенциальное, оно раскрывает познаваемую реальность как субъект, а не как объект. С этим связано значение образов в познании. При этом интуиция должна быть понята не пассивно, как, например, у Н. Лосского, у которого объективная реальность непосредственно присутствует в познании, а творчески-активно. Интуиция носит не только интеллектуальный характер, в нее привходит и элемент эмоциональный и волевой, есть страстный прорыв воли к свету, к целевой истине. Тогда раскрывается универсальное в конкретном и индивидуальном, не подавляя его и не превращая в средство. Истина не есть общее и отвлеченное, истина — конкретна, она — индивидуально-лична. Целевая же Истина есть Существо, воплощенный Логос.

¹ См.: Кант «Kritik der Urteilskraft»*.

² См.: Mueller-Freienfels «Philosophie der Individualität»*.

³ См.: «L'évolution créatrice».

Род имеет два смысла — природно-биологический и логический. Один смысл связан с другим. Родовая логика приспособлена к родовой природе, соответствует ей. Род подавляет индивида, хотя является его лоном. Родовое в структуре логической подавляет индивидуальное. Жизнь в феноменальном мире есть процесс родовой, она есть общность. Мы увидим, что человеческая личность есть прорыв и разрыв в этом природном мире, в котором господствует родовое и общее. Через жизнь мира проходит дуализм, она не сплошная, не непрерывная. Современная физика, особенно теория квант, придает значение прерывности. И современная философия и современная наука не признают той эволюционной монистической философии XIX века, которая связана была с непрерывностью. Индивид есть прерывность. Уже число есть прерывность. Но родовой процесс жизни, подчиняющий себе и подавляющий индивидуальность, обозначает тенденцию к непрерывности, и это логически выражается во власти общего. Как много раз было говорено, общее есть порождение объективации и имеет и биологическое, и логическое выражение. Индивид делается частью рода, личность же получает нормативный характер. Зиммель говорит о дуализме потока жизни и индивидуальной форме. Ясперс говорит о положении духа между хаосом и формой. Это все та же тема, по-разному выраженная. Опасность философии жизни в том, что она может признать поток жизни первичной реальностью, т. е. родовое и общее признать первичным, индивидуальное же признать вторичным и производным. Но экзистенциальная и персоналистическая философия не соглашается мыслить индивидуальное как часть универсального, не соглашается на подчинение личного общему, для нее индивидуальное заключает в себе универсальное. В сущности, бытие всегда есть родовое начало, для бытия нет первородности, изначальности личности. И в познании бытия логос приспособлен к родовому и общему, затруднен в познании индивидуально-го и личного. Самое сознание понимается как родовой процесс. Таково «сознание вообще» германского идеализма. Кн. С. Трубецкой употребляет выражение «метафизический социализм» для обозначения родового характера сознания. Действительность имеет логическое, идеальное основание, т. е. основание родовое, универсально-общее, «объективное». Но в действительности универсально-общее, идеальное, родовое, «объективное» происходит от субъективной работы разума, от процесса объективации. Глубже идеальных логических основ мировой действительности лежит акт, через который всякая реальность существует. Родовой логический процесс есть процесс социализации, и форма социальных отношений людей налагает печать на самые категории логической мысли. Логическая принудительность есть принудительность социальная. В мире происходит борьба свободы с родовым бытием, духа с необходимостью. Человек должен бы зависеть не от родовой природы, не от объекта, а от духа. Но парадоксальность и конфликтность отношений между индивидуально-личным и мировым, родовым, объективной природой неразрешимы в пределах этого мира и логического мышления в понятиях.

2. КОЛЛЕКТИВНЫЕ РЕАЛЬНОСТИ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ РЕАЛЬНОСТИ. РОД, ИНДИВИДУУМ, ЛИЧНОСТЬ

Вопрос о так называемых коллективных, сверхличных реальностях и общностях или коллективных, «симфонических» личностях очень трудный и еще не разрешенный вопрос. Он, конечно, связан со спором о реализме и номинализме, но современной мыслью, пропитанной

социологией, ставится с совершенно новых сторон. Борьба ведется не столько в сферах логики, как в средневековой философии, сколько в сфере социологии. И совершенно понятно, что вопрос особенно обострится в социологии. Вопрос о том, в каком смысле существуют и представляют реальности коллективные общности, можно ли признать существование коллективных личностей, не может быть решен рациональным, понятийным познанием. Решение предполагает выбор, направление воли, нравственную оценку¹. Волевой выбор, установка иерархии ценностей создают реальности. Воление объективируется, избираемые качества гипостазированы. Человек живет среди реальностей, им самим созданных. Ему представляется наиболее объективно-реальным, максимально-действительным то, что есть объективация интенции субъекта, гипостазирование его качественных состояний. Склонность человека к самоотчуждению и самопорабощению — одно из самых изумительных явлений мировой жизни. Для того, кто создал себе идола из нации или государства, нация и государство — реальности, несоизмеримо большие и более «объективные», чем человек, чем личность, во всяком случае реальности более изначальные и господствующие. Таковы все националисты и этатисты. Нация и государство представляют, конечно, собой какую-то ступень реальности в мировой жизни, но их массивная и принуждающая «объективность» создана «субъективным» состоянием общества, верованиями народов, объективацией состояния сознания. Примат общества над человеческой личностью несомненен и объективно принудителен для тех, которые подавлены взглядом извне на человеческое существование или идолопоклонством перед обществом как верховной ценностью. Такова точка зрения социологов типа Дюркгейма. Совершенно так же можно утверждать абсолютный примат и господство мирового целого, космоса, над человеком и его внутренней жизнью и впадать в космическое идолопоклонство². Во всех этих случаях нация, государство и общество, космос сознаются первичными целостями и реальностями, в отношении к которым человек есть лишь подчиненная часть. Род есть большая и более первичная реальность, чем индивид, и это одинаково логически и биологически. Такова «объективная», эксцентрическая точка зрения на мир, общество, человека. Опровергнуть невозможно тех, кто прочно установился на такой точке зрения и прочно устроился в проецированных реальностях. Космическое целое, общество, нация, государство связаны с сильными человеческими эмоциями. И труднее всего опровергнуть суждения, порожденные этими эмоциями, когда они экстерниоризированы и превращены в объективные реальности. Реализм понятий, перенесенный в социологию, защищен эмоциями, страстями, волениями людей и общественных групп. Необходимо радикальное изменение сознания, чтобы изменилось суждение в этой области. Поразительно, как Маркс, который наивно считал себя материалистом, применял к своей концепции класса как первичной реальности, более глубокий, чем общество и чем человек, логический реализм в средневековом смысле. Идея пролетариата у Маркса есть идея не научная, а мессианская. Он страстно и негодующе боролся за освобождение рабочего класса от угнетения и рабства, в котором он находится в капиталистическом обществе. И он объективировал свои страстные эмоции,

¹ Социолог 70-х годов прошлого века Н. Михайловский высказал очень верные мысли о субъективном методе в социологии, о борьбе за индивидуальность, об органической теории обществ, враждебной индивидууму. Но он не имел философской культуры, был позитивистом и не мог обосновать своей точки зрения.

² См. мою книгу «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии».

он гипостазировал угнетение и восстание рабочих, он превратил нравственные суждения в онтологические. Рабочий класс существует, как эмпирическая реальность, в капиталистических обществах, и Маркс много верного сказал о его положении. Но его совсем не существует, как умопостигаемой реальности в марксовском смысле, не существует как универсалии. Также не существует подобной реальности космического целого, общества, нации, государства, которые представляют объективирование и гипостазирование древних эмоций, желаний и страстей. Коллективные реальности суть порождение объективации разных ступеней, выброшенности вовне состояний сознания и расположение их в иерархическом порядке. Экзистенциально, в глубине субъекта, не принадлежащего к объектному природному и социальному миру, я не приемлю преобладание и господство рода над индивидом, нации, государства, общества над человеческой личностью. Я не хочу совершить соответствующей объективации, я имею другую установку иерархий ценностей, в которой человеческая личность, единственная, неповторимая, незаменимая, есть верховная ценность. Дух, раскрывающийся в глубине субъекта, иначе судит, иначе устанавливает реальности, чем природа и общество, раскрывавшиеся в объекте. Коллективное, групповое сознание, всегда объективирующее, искажает человеческие суждения о реальностях. Логический реализм может быть социальным внушением и гипнозом. И личность человеческая призвана вести героическую борьбу за освобождение. Борьба за личность есть борьба за дух. И нет большего врага духа и духовной свободы, чем объективированные коллективные реальности. И враг этот тем более страшен, что выдает себя за дух. Поразительно еще, что номинализм, восторжествовавший в позитивизме, привел к новым формам реализма понятий, например в социологии. Человек современности переживает настоящее социальное рабство. Происходит социализация и национализация рабства.

Коллективные реальности могут быть признаны индивидуальностями, но никак не личностями, они не имеют экзистенциального центра, не способны к страданию и радости. Экзистенциальный субъект космоса, общества, нации, государства можно искать лишь в сущем человеке, в качественности личности. Универсальное находится в индивидуальном, сверхличное — в личном. Человек — микрокосм и микротеос, в глубине человека совершается мировая история, слагается и разлагается общество. Но происходит экстериоризация микрокосмичности человека, выбрасывание вовне и гипостазирование качеств, объективация реальностей, не имеющих экзистенциального центра. Нет нации, государства, общества как коллективных общих реальностей, стоящих над личностью и превращающих личности в свою часть. Но есть русскость как качественность, объединяющее людей, как наполнение жизни личности конкретным содержанием, есть общность и общение людей, без которых личность не может себя реализовать, есть необходимые для общения людей функции государства. Человек есть существо космическое и существо социальное. Личность реализует себя в космических и социальных отношениях. Но выброшенности вовне, самоотчуждение, при котором природа и общество представляются действующими на человека извне и принудительно, есть падшесть человека. Нет универсального вне человеческой личности и над ней, но есть универсальное в ней. И когда это универсальное трансцендентно, оно все же в человеке, а не вне его. Лейбниц не допускал действия монады на монаду, действия извне. В этом была доля истины. Но решение проблемы взаимодействия в духе окказионализма внешнее и неудовлетворительное. Монада не закупорена в себе и не лишена окон и дверей. Но падшесть монад разом

выражается и в их закрытости для подлинного общения и единения, и в слишком большой их открытости для принудительного воздействия извне. Монада теряет свою микрокосмичность вследствие отчуждения, выброшенности вовне того, что должно быть внутри, и подвергается насилию природы и общества как сил, ставших внешними. Солнце не светит больше изнутри человека. Природа стала объектом внешнего технического воздействия человека. Природа, как субъект, закрылась для человека. Личность пуста, если она не наполняется сверхличными ценностями и качествами, если в творческих актах она не выходит за свои пределы вверх, не преодолевает себя, тем реализуя себя. Но человек имеет непреодолимую склонность к идолопоклонству и рабству, к отчуждению собственной глубины и превращению ее в реальности, стоящие над человеком и ему повелевающие. Фейербаху открылась какая-то истина об отчуждении и проецировании вовне человеческой природы, но это есть истина не в отношении к Богу, а в отношении к человеческим силам и качествам, представляющимся внешними человеку реальностями¹. В объективации, в самоотчуждении духа род и родовое господствуют над индивидуальным и личным. Ложные универсалии, ложное «общее» получаются не путем абстрагирования от чувственного опыта, как думает эмпиризм, а путем отчуждения вовне внутреннего, данного в духовном опыте человека.

В вопросе о коллективных реальностях особенно труден вопрос о церкви. В каком смысле церковь есть реальность? Церковь как объективная реальность, стоящая над человеком, есть социальный институт и в этом смысле есть объективация религиозной жизни, приспособление духа к социальным условиям. Но церковь в своей глубине есть жизнь духа, духовная жизнь, есть чудесная жизнь, не подчиненная социальным законам, есть общность, братство людей во Христе, есть таинственная жизнь Христа в человеческом общении, есть таинственное приобщение ко Христу. В этом смысле церковь есть свобода и любовь, в ней нет внешнего авторитета, нет необходимости и насилия, в ней свобода просветлена благодатью. Это и есть то, что Хомяков называет соборностью. Соборность не есть коллективная реальность, стоящая над человеком и ему повелевающая, а есть высшее духовное качество людей, есть вхождение в общение живых и умерших. Эта соборность не может иметь рационального и юридического выражения. Каждый должен принять на себя ответственность за всех, никто не может выделить себя из мирового целого, хотя и не должен считать себя частью целого. В этой двойственности существа церкви весь трагизм истории церкви. Церковь не есть личность, не есть онтологическая реальность, в отношении к которой человеческая личность была бы подчиненной частью. Церковь, как стоящая над человеком онтологическая реальность, есть объективация внутренней соборности, выбрасывание ее вовне. Нет экзистенциального центра церкви, кроме самого Христа. Выражение «церковное сознание» есть лишь выражение метафорическое, как выражение «национальное сознание» или «классовое сознание». Объективация церкви была источником рабства, она и вызвала клерикализм, разрушительный для духовной жизни. Ошибочна традиционная постановка вопроса о видимой и невидимой церкви, который ставится в спорах православных и католиков с протестантами. Различение «видимого» и «невидимого» условное, и признаки видимости и невидимости меняются в зависимости от волевых актов судящих. Таинство евхаристии имеет

¹ См. в книге Фейербаха «Das Wesen des Christentums» * есть проблески гениальности.

внешние, видимые в чувственном восприятии признаки своего совершения. Но вместе с тем несомненно, что таинство евхаристии невидимо и оно совершается в таинственной, скрытой от феноменального мира сфере, доступной лишь вере, которая есть обличение вещей невидимых. Церковь — видима, имеет целый ряд видимых признаков: храм, построенный из камней, богослужение, выражающееся в человеческих словах и жестах, приходские собрания, иерархическая власть, очень похожая на иерархическую власть в государстве. Но таинственное присутствие Христа в церкви невидимо, не дано в чувственном восприятии, обличается лишь верой. Церковь есть видимая реальность, но эта видимая реальность носит символический характер, в ней даются лишь знаки иной, духовной реальности. Нуменальная сторона церкви есть реальный дух, а не природа и общество, она есть царство Божие, приходящее неприметно. Феноменальная же сторона церкви есть объективация и символизация духа. Церковь как дух есть реальность, существующая в существах, а не вне их и не над ними, как объективные универсалии. В этом смысле церковь есть просветленный и преображенный мир, просветленное и преображенное общество. Повторяю, вопрос о верховной ценности личности, о примате личного и индивидуального над общим, спор об универсалиях не разрешим интеллектуально и рационально, он разрешим лишь нравственной волей, устанавливающей ценности, волевым выбором. Тайна личности, тайна экзистенциальная раскрывается лишь в творческой жизни целостного духа. Это есть духовная борьба. Ложные объективированные универсалии, ложные коллективные реальности должны быть опровергнуты борьбой духа.

3. ОШИБКИ ГЕРМАНСКОГО ИДЕАЛИЗМА. ПЕРСОНАЛИЗМ

Установка ценностей имеет первостепенное значение для суждения о реальности. Люди признают что-нибудь реальностью и даже высшей ценностью, потому что предварительно избрали как ценность. Государство признают онтологической реальностью, потому что видят в нем высокую ценность и любят начало власти. Этот феноменальный природный мир, мир «объективный», признают абсолютно реальным и склоняются перед его массивностью, перед его принудительностью, потому что привязаны к нему и приспособлены к нему всей структурой своего сознания. Человек всегда живет не только в «эмпирическом» мире, но и в мире «идейном», и идеи, которыми он определяется, имеют прежде всего оценочный характер. До рождения душа была приобщена к универсальному разуму; соединение души с телом вызвало обращение к чувственному миру, но остается воспоминание об идеях; философия не знает, что такое вот этот человек, а лишь что такое человек вообще. Так учил платонизм, учил не о совершенной личности, а о совершенном роде, совершенном обществе. Индивидуальная душа эманурует из универсальной души. Влияние Платона на европейскую мысль было огромное, определяющее. Различие мира идейного, нуменального, и мира чувственного, феноменального, было великим открытием. Но не раскрылась тайна личности. Она не раскрывалась и в индусской философии, для которой существование отдельной души призрачно¹. В «атмане»

¹ Нужно оговориться, что не все теории индусской философии были монистическими и отрицающими индивидуальное. Vaiseshika* — плюралистическая онтология. Ramānuja* был близок теизму. Но преобладало монистическое понимание тождества Атмана и Брамана и прозрачности множественного мира.

индивидуальное «я» теряет себя. Есть тожество всех душ с универсальной душой. Таков смысл *Tat twam asi*¹. Правда, *Janisme* * допускает существование множественности душ и как будто бы сохраняет индивидуальность, но преобладающее учение иное. Средневековая схоластическая философия, особенно томистская, имела большие трудности с проблемой индивидуальности. Индивидуация материей в сущности означала отрицание индивидуума. Философы оказывались прав Аверроес. Боролись с ним по религиозным причинам, так как христианская вера требовала индивидуального бессмертия. Форма была универсальна. Это значило, что из духа могло быть обосновано лишь универсальное, но не могло быть обосновано индивидуальное. Множественность и, значит, индивидуальность принадлежит лишь чувственному миру. Наиболее поразительное для этой проблемы — судьба германской метафизики. Она началась как философия «я», субъекта, и пришла к отрицанию индивидуального «я», к монизму, в котором исчезает личность. У Фихте индивидуальное «я» лишь часть великого целого. Личность исчезает в созерцании цели. «Я», с которого Фихте начинает свой путь философствования, не есть индивидуальное «я». Для него индивидуальный человек — инструмент разума. В этом Фихте отличается от Канта, единственного из великих идеалистов в германской философии, который был близок к персонализму. Гегель — самый крайний антиперсоналист. Думать для него значило привести в форму универсального². Религия для Гегеля была самосознанием абсолютного духа в конечном. Религия не есть отношение человека к Богу, а есть самосознание Бога в человеке. Одинаково можно было бы сказать, что философия Гегеля непомерно возвеличивает человека, делая его источником самосознания Бога, и совершенно унижает человека, отрицая всякую самостоятельность человеческой природы. Это свойство монизма. Также антиперсоналистом, хотя и по-другому, был Шопенгауэр. Немецкий идеализм пожертвовал душой для абсолютного духа. Абсолютный дух подавляет личный дух, съедает человека. И должно было быть восстание человека, человеческой души против абсолютного духа. Философия абсолютного духа началась с провозглашения автономии человеческого разума. Она кончилась отрицанием человеческой личности, подчинением ее коллективным общностям, объективированным универсалиям. Философская мысль раскрывала очень сложную диалектику отношений между индивидуальным и общим, личностью и универсалиями. Диалектику в отношениях личности и общества можно найти у Платона, Руссо, Гегеля, Фейербаха, М. Штирнера, К. Маркса, Ницше, Достоевского, К. Леонтьева, Киркегардта. Общественники Руссо и Маркс, вдохновлявшие революции, строили идеологии очень неблагоприятные для личности, для самой постановки проблемы личности. Достоевский и Киркегардт с наибольшей остротой ставили проблему личности и личной судьбы.

Мне приходилось уже довольно писать о различии между индивидуумом и личностью³. Повторяю, что индивидуум есть категория натуралистическая и социологическая. Индивидуум рождается в родовом процессе, принадлежит природному миру. Личность же есть категория духовная и этическая, она не рождается от отца и матери, она духовно творится, осуществляя Божью идею о человеке. Личность есть не природа, а свобода, она есть дух. Можно было бы сказать, что личность есть не человек как феномен, а человек как нумен, если бы эта терминология

¹ Ты есть то (*санскр.*).

² См. малую логику Гегеля в его «*Enzyelopädie*» и большую «*Науку логики*»*.

³ См. недавно вышедшую книгу Ch. Baudouin «*Découverte de la personne*»*.

не имела слишком гносеологического привкуса. Про индивида можно сказать, что он есть часть рода и общества, но часть неделимая. Личность же нельзя мыслить частью какой-либо целости. Она — внемирна, духовна, она вторгается в природный и социальный порядок с претензией быть самоцелью и верховной ценностью, быть целостью, а не частью. Личность человеческая есть разрыв в миропорядке. Человеческая личность есть целостная форма, не составленная из частей, и она имеет соотношение с другими формами социальными и физическими. Но человек есть духовная личность, другие же формы могут и не быть личностями. Тоталитарность, целость, примат целого над частями — это относится лишь к личности. Природный мир, общество, государство, нация и т. п. — частичны, и их претензии на тоталитарность есть порабащивающая ложь, порожденная идолопоклонством человека. Коллективные субстанции (агрегаты) не настоящие. Это душа в своей мысли сообщает им единство. Душа человека консолидирует реальности, которые подчиняют ее необходимости и порабащивают. Верно, что такое целое, как, например, общество, не есть только сумма частей, и социальное соединение людей включает в себе свойства, которых нет в отдельно взятых людях. Атомистическое учение об обществе ошибочно. Но эта истина не имеет никакого отношения к нашей теме о личности. Универсальное, космическое, социальное находятся в человеческой личности. Отдельный человек есть уже существо космическое и социальное, есть уже целый мир. Человеческую личность нельзя мыслить в отвлечении и изоляции. Человеческая личность есть существо космическое и социальное не потому, что она детерминирована природой и обществом, получив извне космическое и социальное содержание, а потому, что человек несет в себе образ Божий и призван к царству Божьему. Личность в своей самореализации должна вести борьбу с порабащивающей ее объективацией, с отчуждением и экстерииоризацией, которые и создают природный порядок, подчиняющий себе людей как часть. Существование личности с ее бесконечными стремлениями, с ее единственной, неповторяемой судьбой есть парадокс в объективированном природном мире. Личность поставлена перед чуждой ей мировой средой, и она пыталась принять этот мир как мировую гармонию. Конфликт человеческой личности с мировой гармонией, вызов мировой гармонии есть основная тема персоналистической философии. Никто не ставил ее с такой силой и остротой, как Достоевский. Мир и мировая гармония должны кончиться именно потому, что в пределах мира и истории не разрешима тема о личности и мировая гармония в этом мировом зоне есть издевательство над трагической судьбой человека. Верховная ценность личности, верховная истина персонализма не может быть доказана как положение объективной онтологии, она утверждается нравственной волей, полагающей ценности, избранием свободы. Примат свободы над бытием есть примат этики над онтологией. Личность есть исключение. Познание личности есть познание исключения. Но исключительное познание индивидуального может быть безусловным и абсолютным. Это познание страстное, и для него раскрывается не объект, а субъект.

БЫТИЕ И ТВОРЧЕСТВО. ТАЙНА НОВИЗНЫ

Глава V

**1. УЩЕМЛЕННОСТЬ БЫТИЯ ЗЛОМ.
НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ МОНИЗМА
И ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

С. Франк, который исповедует философию всеединства, принужден сказать, что факт существования зла есть скандал во всеединстве¹. Я бы сказал, что проблема зла есть скандал для всякой монистической философии и для традиционного учения о Промысле Божиим. Мир во зле лежит, в жизни мира зло преобладает над добром. Но происхождение зла остается наиболее таинственным и необъяснимым. Бытие ущемлено злом. Перед огромностью этого ущемления как может удержаться оптимистическая монистическая онтология? Онтологическая философия признает бытие высшей ценностью и благом, истиной, добром, красотой. Онтологизм говорит бытию свое да, небытию — свое нет. Оценка входит в самое образование понятия бытия. Платон утверждал примат добра над бытием. Но те, которые признавали примат бытия, тем самым признавали бытие добром, источником и критерием добра. Оценочный этический элемент неустраним и из чисто онтологической философии. Бытие признается высшей, верховной идеей. Существование злого бытия отрицается. Верховному благу бытия противопоставляется не другое бытие, а небытие, ничто, отсутствие блага, недостаток. Некоторые учителя церкви (св. Григорий Нисский, Бл. Августин) мыслили, что зло есть небытие. Философия жизни заменяет бытие жизнью и в жизни, в ее максимуме видит высшее благо, в умалении и отсутствии жизни видит дурное, зло. Но и для онтологической философии и для философии жизни существование зла в мире, его огромность и его победы остаются скандалом. Почему благодное бытие, благодная жизнь исказились злом? Откуда, из самого ли бытия и из самой ли жизни явилось зло или из другого источника? Почему благо бытия, благо жизни не окончательно господствует в мире, почему оказалось возможным вторжение небытия и смерти, откуда власть ничто? Для спасения всеединства, для поддержания мировой гармонии придумали теорию, согласно которой зло существует лишь в частях и поражает лишь тех, которые обращают внимание на части, для целого же зла не существует, оно исчезает для тех, которые созерцают целое. Зло лишь тень, нужная для света. Этого антихристианского и безнравственного учения держались и такие люди, как Бл. Августин. Этим проникнута теодицея Лейбница. Но подобного отрицания существования зла в мире, издевательства над непомерными страданиями человека и всей твари, равнодушия к несправедливости и неправде мира должны держаться все сторонники традиционного учения о Промысле, которые даже ад умудрились превратить в благо. Не только для опознания и объяснения факта существования зла, но для возможности самого существования мира и человека необходимо допустить дуалистический момент. Но этот дуалистический момент нужно мыслить диалектически, его нельзя превратить

¹ См. его книгу «Непостижимое».

в дуалистическую онтологию, которая столь же ошибочна, как и онтология монистическая. Человеческая мысль имеет непреодолимую тенденцию к монизму (пантеизму) или к дуализму, к превращению диалектических моментов динамической мысли в статическую онтологию. Но и та и другая теории суть лишь ограниченный рационализм, подлежащий преодолению. Всякая система тождества склоняется к отрицанию зла и свободы или должна изменить себе, как у Шеллинга. Интересно, что и активно-отрицательное отношение к миру и активно-положительное одинаково может быть связано с сильным этическим элементом. Этика, особенно чувствительная к злу и страданию, не отрицает вообще мир, а отрицает этот мир, это состояние мира. Все заставляет нас допустить существование не только бытия, но и небытия, темной бездны, предшествующей самому опознанию бытия и самому различению между добром и злом. Это небытие и ниже бытия и выше бытия. Точнее было бы сказать, что небытие не существует, но имеет экзистенциальное значение. Дуализм, поляризованность, борьба противоположных начал есть экзистенциальный факт. Не то нужно сказать, что зло есть небытие, а то, что появление зла предполагает существование небытия и необъяснимо из замкнутой в себе системы бытия.

2. СЛАБОСТЬ РАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЪЯСНЕНИЙ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЗЛА. КРИТИКА ТРАДИЦИОННЫХ УЧЕНИЙ О ПРОМЫСЛЕ БОЖИЕМ В МИРЕ. ЛИЧНОСТЬ И МИРОВАЯ ГАРМОНИЯ

Было уже сказано, что несостоятельны все попытки рационального объяснения зла. Онтология зла невозможна, и очень хорошо, что невозможно, ибо она была бы оправданием зла. Онтология зла порождала онтологию ада, который рассматривался как торжество добра. Но зло и ад можно рассматривать лишь как человеческий опыт в пути, описывать его в терминах духовного опыта. Тут мы встречаемся с парадоксальным соотношением. Ложный онтологический монизм порождал ложный онтологически-эсхатологический дуализм — рая, царства Божьего, и ада, царства дьявола. И наоборот, дуализм в отношении к миру, прежде всего этический, может привести к эсхатологическому монизму, к всеобщему преображению и спасению. Этот мир во зле лежит, но он победим, победимо его зло, победимо за его пределами. «Я победил мир» *. И победа над злом и злыми не есть кара, ввержение в вечный адский огонь, а есть преображение, просветление, рассеяние призрачного мира зла как страшного кошмара. Может быть, глубже всех мыслил Я. Беме, когда говорил, что грехопадение произошло от дурного воображения. Углубление в мысль Беме, быть может, единственный путь решения проблемы зла. Платону, как и Плотину, очень трудно было объяснить при их интеллектуализме, откуда произошло зло. Греческая метафизика видела источник зла в материи. Но это было лишь обозначением границ греческой мысли. Сократ признавал источником зла незнание. Знание рассеивает зло. Человек естественно склоняется к добру. Нет выбора воли. Греки не понимали метафизической свободы. Сократовское решение остается классическим для всякого интеллектуализма. Его можно найти у Л. Толстого. Достаточно сознать, что такое добро, чтобы зло исчезло. Этому противопоставляется волюнтаризм Я. Беме. Есть темная воля в основе мировой жизни, которая не может быть побеждена интеллектуально, одним усилием сознания. Бл. Августин был одним из первых, отошедших от греческого интеллекту-

ализма в понимании зла и свободы. Но он перегнул в обратную сторону. У него есть свобода к злу, но нет свободы к добру. Зло победимо лишь через благодать. Но осужденные у него служат порядку мира. От Бл. Августина пошла диалектика свободы и благодати, заполнившая всю западную христианскую мысль, католическую и протестантскую. В Беме же приоткрывается что-то новое и по отношению к античной мысли, и по отношению к Бл. Августину. Большой шаг вперед был сделан германским идеализмом начала XIX века, он раскрывал диалектику, которая была не только диалектикой логической, но и диалектикой онтической. Дух не действует без противоположения и границы. «Нет» принадлежит к «я». Негативное есть момент позитивного. Абсолютный дух делает себе противоположное, зло преодоленным моментом самого себя. Это не было решением проблемы зла, вследствие монизма этой философии. Но была раскрыта возможность не статического, а диалектического понимания зла, зла в процессе. Гегеля подстерегала опасность релятивизма, но он лучше других философов понимал динамику духовной и исторической жизни. Философия Гегеля не есть статическая философия единства, это динамическая философия. Он не раскрывает зла с точки зрения мирового порядка и гармонии, он видит в зле движущие силы мировой истории, он повсюду видит диалектическую борьбу противоречий. Но это не есть борьба существ, борьба свободы с необходимостью, это борьба, в которой существа движутся универсальными силами, универсальным духом, и свобода есть дитя необходимости. Для персоналистической философии иначе ставится и иначе решается вопрос о зле, эта тема проводится через дуалистический момент борьбы духа и свободы, свободы и необходимости, личного и общего, субъективного и объективного.

Проблема зла обличает основную ошибку эволюционно-монистического понимания мирового процесса (это понимание может быть духовным, как может быть натуралистическим). Ошибочно видеть в мировом целом, в мировом историческом процессе прогрессивное воплощение, прямое выражение духа или прямое действие Бога. Это есть ошибочное понимание объективации как обнаружение нуменов в феномене, как реализация духа в истории. Субъективный дух становится объективным духом, и за ним стоит и действует абсолютный дух. Таков гегелевский оптимистический монизм. Так же ошибочно видеть в мировом процессе сплошной телеологический процесс. Этой идеей целесообразности, имманентной или трансцендентной, очень злоупотребляли и ею оправдывали многое, не подлежащее оправданию. Древние греки были более правы, когда думали, что над мировой жизнью царствует *μοῖρα*¹. Но это — царство фатальности, а не целесообразности. В мире огромную роль играет не только неотвратимая необходимость, но и непредвидимый и необъяснимый случай. Случай будет все более и более признаваться наукой, которая освободится от гипостазирования закономерности, связанного с ложным мирозерцанием². Для примитивных не было случая, но его не было и для просвещенных, гордящихся своей научностью людей XIX века. Но им нужно перейти на более высокую ступень просвещения. Дарвинизм находился еще во власти оптимистической телеологии. Выживают наиболее приспособленные, которые оказываются и лучшими. Но в действительности в этом мире худшие, наиболее приспособляющиеся, обладают наибольшей способностью выживать и торжествовать, лучшие же подвергаются преследованиям

¹ судьба (участь) (греч.).

² См.: Borel «Le Hasard» и M. Bole «Les certitudes du Hasard»*.

и погибают. В мире есть частичная целесообразность, относящаяся к отдельным частям мира, к отдельным группам, но нет целесообразности как универсального принципа. Идея целесообразности была ложным смешением этического с онтологическим, долженствования с бытием. Для Фихте возможен был только абсолютно хороший мир, потому что абсолютно хороший мир он считал долженствованием. Фихте учит, что человек должен освободиться от страха перед необходимостью, им самим созданной. Но это есть борьба духа. Этот мир внушает страх перед необходимостью и вместе с тем покорность ей. В нем нет имманентного, прогрессивного раскрытия духа, нет закономерного развития, которое должно привести к высшей цели. На процесс объективации, на выбрасывание человека в объектный мир нельзя возлагать подобных надежд. В действительности происходит борьба духа с природной необходимостью, личности — с объектным миром, борьба Бога в человеке с «миром», находящимся в состоянии падшести, утерявшим свободу. Действительное развитие, прогресс в мире есть результат не закономерного необходимого процесса, а творческих актов, вторжения царства свободы в царство необходимости. Нет ничего более ложного и порабощающего, чем сакрализация всяких исторических воплощений, твердых тел истории, в которых видят или прямо действие Духа Божьего, или явление объективного духа. В действительности все эти «священные» исторические воплощения были относительными формами объективации, приспособлением духа к тяжести мира, распавшегося и скованного. Основной темой остается тема трагического конфликта личности и «мировой гармонии», личности и мирового процесса, тема Ивана Карамазова. Достоевский пережил эту тему как потрясение, в котором что-то открылось. Это очень русская тема, мало свойственная очень социализированной западной мысли. Это тема экзистенциальной философии по преимуществу. Но это также тема эсхатологической философии, так как она не разрешима в пределах истории и требует конца истории. История должна кончиться, потому что она превращает человеческую личность в средство, потому что в ней каждое живущее поколение лишь уваживает почву для поколений последующих, которых ждет та же участь, потому что она основана на страшном разрыве средств и целей. Конец истории есть не только истина религиозного откровения, но и нравственный постулат экзистенциальной философии. Поэтому так важно понять, что объективного мира как целого, как космоса не существует, он частичен. Космос есть регулятивная идея. Космос должен быть еще создан, он явится как преобразование мира. «Мировая гармония» совсем не применима к этому миру, это — ложная идея, прикрывающая зло и неправду. Этот мир терзается злобной ненавистью и жестокой враждой. Человеческая история являет неприглядную картину беспощадной войны людей, племен, классов. Мир между людьми есть лишь краткий миг, передышка, и рах гомана¹ недолго длился. Образ мировой гармонии есть образ умопостигаемого мира, упреждающий преобразование мира. Всякая красота в этом мире, красота человека, природы, произведения искусства есть частичное преобразование мира, творческий прорыв к иному миру. Мировую гармонию, мировой порядок возможно мыслить лишь эсхатологически, как наступление Царства Божьего, которое есть не «мир», не объективный порядок. Монизм, всеединство возможны лишь как конец этого мира, конец объективации. Для этого же мира остается в силе дуализм. Идея «бытия» была компромиссом между

¹ римский мир (лат.).

двумя мирами и заслонила собой тайну эсхатологическую. Но дуализм означает не трансцендентный разрыв двух миров, а означает борьбу, он есть призыв к творческому акту.

Внушение священности исторических образований, священности царств явно носит социологический характер. Чтобы принудить человеческие массы к покорности, дисциплине и порядку, нужно было внушить им верование в священность власти, государства, нации, войны, в священность подчинения индивидуального общему, личности роду. Для управления людьми и народами нужна была ложь, фикции. И безумно боялись разоблачения этой лжи, опасались, что раскрытие истины приведет к распаденю обществ. Как дорожила католическая церковь такой уже разоблаченной ложью, как, например, дарение Константина и Лжеисидоровы декреталии *. Народы не могут существовать без мифов, без мифов не может существовать власть и управлять человеческими обществами. Мифы соединяют, покоряют, вдохновляют, через них охраняются общества и через них делаются революции. Таковы мифы о священности царской власти или папской власти, о священности *volonté g n rale* ¹, народного суверенитета в демократии, о священности избранного класса или избранной расы, о священности вождя и т. п. Все это фикции, создаваемые в коллективном социальном процессе. Они имеют огромную силу и в жизни церквей, и традиция частично заполнена ими. Сакрализация есть социальный акт коллектива, и она совершается во имя коллектива. Могли ли бы существовать общества, народы чистой истиной, без примеси лжи, без социально полезных фикций, без скрепляющих, вдохновляющих и охраняющих мифов? Теологи признают существование экономии для жизни церкви. Эта категория экономии распространялась даже на отношение Св. Троицы к миру. В экономии царствует относительность и компромисс с состоянием мира. Во всякой педагогике есть эта относительность. Мне могут сказать, что я отрицаю право относительного, соответствующего состоянию мира и людей, и требую абсолютного. Это неверно. Именно сакрализация относительного есть абсолютизация, есть внушение народам, что самые относительные феномены, самые несвященные акты имеют священную санкцию и священный источник. Но люди и народы должны были бы быть перевоспитаны в признании значения относительного, как относительного, без всякой порабощающей священной санкции. Власть, всякая власть по существу есть явление относительное и не священное, в ней нет ничего нумерального, она имеет лишь преходящее функциональное значение в жизни обществ. В политике нет ничего священного и есть много преступного. Ее десакрализация есть настоящий процесс освобождения человека. Этого обыкновенно не делают политические революции, которые создают свою сакрализацию относительного. Провозглашение чистой истины, низвержение условной социальной лжи означает не отрицание относительного, а снятие с него ореола священности, т. е. прекращение абсолютизации относительного. Тому, что носит исключительно феноменальный характер, не должно придавать нумерального значения. Наиболее необходимо освободиться от порабощающего социоморфизма в богопознании. И, придя к монотеизму, народы продолжали жить не реальностью Бога, а социоморфическим мифом о Боге, нужным для укрепления власти в этом мире. Есть социально полезная ложь о Боге, и противостоять ей может лишь очищенная духовная религия. Лишь завершающее откровение Св. Духа и параклетическая эпоха * приведут

¹ общей воли (*фр.*).

к этому. На известной ступени развития эта сакрализация была необходима.

Перед значительностью и беспокойностью проблемы зла обличается несостоятельность всех традиционных теологических и метафизических учений о Промысле Божиим в мире, которые и являются главным препятствием для веры в Бога. Поразительна слабость учения о Промысле Божиим, например Мальбранша или Лейбница. Официальная теологическая доктрина в этом вопросе поражает своим наивным рационализмом, жалкостью своих аргументов, своей нечувствительностью к тайне и своей невольной безнравственностью. Бог не действует повсюду в этом объективированном мире, Он не был творцом этого падшего мира, Он не действует и не присутствует в чуме и холере, в ненависти, терзающей мир, и в убийстве, в войнах и насилиях, в попирании свободы, в тьме невежества. Подобное учение и вело к атеизму. Более чуткая совесть не могла его принять. Такого рода учение о Промысле или совсем отрицает зло, или принуждено возложить на него ответственность на Бога. Проекция такого рода теологических учений на вечную жизнь ведет к апологии ада как торжества справедливости, как блага. У св. Григория Великого, у св. Фомы Аквината праведники радуются вечным мукам грешников в аду как торжеству Божьей правды¹. Так же на земле радовались казням, пыткам, каторге. Это только свидетельствует о том, какое огромное значение имеет проблема зла и страдания для богопознания, какие извращения на этой почве существуют в человеческом сознании, формированном социальным рабством. Вынести самую возможность веры в Бога, самую нравственную возможность принятия Бога можно, только признав, что Бог открывает себя в этом мире, открывает в пророках, в Сыне, в веянии Духа, в духовных подъемах человека, но Бог не управляет этим миром, миром объектности, который находится во власти своего князя, «князя мира сего». Бог есть не «мир», и откровение Его в мире есть откровение эсхатологическое. Бог находится не в «мире», не в его данности и необходимости, а в его заданности и свободе. Бог присутствует и действует лишь в свободе, Он не присутствует и не действует в необходимости. Бога можно найти в Истине, Добре, Красоте, Любви, а не в миропорядке. Бог в правде обнаруживается в мире, а не в силе в нем господствует. Бог есть Дух, и Он может действовать лишь в духе и через дух. К Богу совершенно неприменимы наши понятия о силе, о власти, о причинности. Тайственность действия Бога в мире и человеке обыкновенно выражается в учении о благодати. Благодать ничего схожего не имеет с нашим, от мира взятым пониманием необходимости, силы, власти, каузальности. Потому только благодать не противоположима свободе и соединяется со свободой. Но теологические доктрины рационализировали благодать и сообщили и благодати социоморфный характер. Поэтому атеизм, высокий, а не низкий атеизм, мог быть диалектическим очищением человеческой идеи Бога. Когда восставали против Бога из-за зла и неправды мира, то тем самым предполагали существование высшей правды, т. е., в конце концов, Бога. Во имя Бога восстают против Бога, во имя очищенного понимания Бога — против загрязненного этим миром понимания Бога. Но человек в этом пути, в этой мучительной борьбе может пережить минуты не только совершенной богооставленности, но и смерти Бога («Бога убили», — говорит Ницше). Страшная натяжка в учении о Промысле, применение к нуменальному того, что относится

¹ См.: Addison «La vie après la mort dans les croyances de l'humanité»*.

лишь к феноменальному, вызывает бунт. Вера в Бога теряется, потому что торжествует зло, непомерность страданий твари непримирима с тем, чему учили людей, с присутствием и действием Бога в мире. Более высокая вера в Бога может возродиться, когда она станет более духовной и освободится от ложных космоморфных и социоморфных мифов о Боге, которыми проникнуто традиционное учение о Промысле. Библейское учение о Боге еще пропитано социоморфными мифологическими элементами, идолопоклонством перед силой. Ягве был племенным Богом, богом войны. Интересно, что Ягве не имел власти над *chéas'om* *. Богосознание одухотворяется и универсализируется у пророков, но не окончательно. Лишь в Сыне Бог открывается, как любовь. Но историческое христианство не вполне освобождается от социоморфизма (Бог, как власть), от мифа, от идолопоклонства. Мы верим, что последнее слово принадлежит Богу, но это можно мыслить лишь эсхатологически. Это принесет нам лишь окончательное откровение Духа. Тогда все предстанет по-новому.

3. НЕТ ОБЪЕКТИВНОГО МИРА КАК ЦЕЛОГО. ТАИНСТВЕННОСТЬ СВОБОДЫ

Эсхатологию, основанную на экзистенциальном опыте, нужно противополжить монистической онтологии. Свободу нужно противопоставить бытию, творчество — объективному порядку. Нет в этом мире объективного порядка, который имел бы, как принято говорить, онтологическое, метафизическое, нуменальное знание. Нет вечного и неизменного, «естественного» порядка, наряду с которым теологи признают «сверхъестественный» порядок, прибавляемый к «естественному». «Естественный» порядок, который обладает лишь относительной и временной устойчивостью, есть лишь сцепление феноменов, подлежащих научному объяснению, он всегда есть эмпирический, а не метафизический порядок. Дух может опрокидывать и изменять «естественный» порядок. В феноменах «естественного» порядка можно находить знаки, символы свершающегося в духовном мире, но это есть принципиально иное отношение к «естественному» порядку, чем то, которое признает за ним метафизический характер. Нет в этом объектном, феноменальном мире гармонического целого, нет «мировой гармонии». «Мировая гармония» не господствует, не определяет вечный порядок в этом мире, а ищется, она есть творческое задание, и наступление ее означает конец объективации, преобразование падшего мира. Никаких вечных, объективных, «естественных» начал природы и общества не существует. Это — иллюзия сознания, порожденная объективацией и социальным приспособлением. Самые законы природы не вечны, они соответствуют лишь известному состоянию природного мира и преодолеваются при другом состоянии мира. Существуют лишь вечные духовные начала жизни — свобода, любовь, творчество, ценность личности. Существует вечный образ личности, все же родовое — преходяще. Все преходящее есть лишь символ. Это не значит, что преходящее и относительное лишено всякой реальности, но эта реальность не первичная, а вторичная. Не дух есть эпифеномен материального мира, а материальный мир есть эпифеномен духа. Первореальность же духа иная, чем все реальности объективированного мира. То, что Гейдеггер называет *In-der-Welt-Sein* ¹, есть царство

¹ бытие-в-мире (нем.).

обыденности, das Man. Таково все, ставшее объектным, объективированным. Власть объективного и есть власть обыденности, есть закон мещанского царства. Мучительная проблема зла получает другое освещение и перестает быть аргументом против существования Бога. Этот мир, в который мы выброшены, не есть Божий мир, и в нем не может царствовать Божий порядок, Божья гармония. Божий мир лишь прорывается в этот мир, он лишь приоткрывается в подлинно существующем, в существах и их существовании, но не образует порядка и гармонии целого, которые мыслить можно лишь эсхатологически. Божественное в жизни раскрывается в творческих актах, в творческой жизни духа, которая пронизывает и природную жизнь. Самая важная задача, стоящая перед сознанием, это перестать объективировать Бога и мыслить о Нем натуралистически, по аналогии с вещами и отношениями этого мира. Бог есть тайна, но тайна, к которой возможно приобщение. Бога нет в обыденности объективного миропорядка, Он есть лишь в прорыве через эту обыденность. Свободе принадлежит примат над бытием, духу принадлежит примат над всякой застывшей природой. Но свобода есть тайна, она не подлежит рационализации. Тайнственность свободы выражается в том, что она творит новую, лучшую жизнь и она же порождает зло, т. е. обладает способностью самоистребления. Свобода хочет бесконечной свободы, творческого полета в бесконечность, но она же может захотеть и рабства, что мы и видим в истории человеческих обществ. Свободы не было бы, если бы явления были самими вещами в себе, если бы нумены исчерпывали себя в феноменах. И свободы не было бы, если бы нумены совсем не действовали в феноменах. Но человек есть не двухмерное существо, в нем есть глубина, и глубина эта глубже трех измерений, она уходит во все новые измерения. Мен де Биран открывает в глубине сознания свободу. Кант учил о причинности через свободу. Но у него остается непонятным, каким образом интеллигибельная причина, т. е. нумеральная свобода, может вторгаться в причинный ряд явлений. Он мыслил два мира как бы совсем разорванными и замкнутыми в себе. Но один мир может вторгаться в другой мир и творчески действовать в нем. Человек как творчески активное, свободное существо, как духовное существо не есть лишь феномен. Это главный вопрос. Еще необходимо повторить, что философия свободы не есть телеологическая философия. Подчиненность цели, для которой человек принужден применять самые неподходящие средства, противоположна свободе человека. Важна не цель, а творческая энергия, благородство существ, творящих жизнь, важно излучение из глубины, просветляющее жизнь людей.

Глава VI

1. ПОЯВЛЕНИЕ НОВИЗНЫ В БЫТИИ. НОВИЗНА И ВРЕМЯ. НОВИЗНА И ЭВОЛЮЦИЯ. ПРОГРЕСС

Для монистической онтологии затруднительным является не только возникновение зла, но и возникновение новизны. Как небывшее входит в бытие, становится бывающим? Известно затруднение эллинской философии, онтологической по преимуществу, с движением, которое она принуждена была отрицать. С этим связан и парадокс Зенона об Ахиллесе и черепахе. Вопрос был нелегкий и для Платона. Аристотель пытался выйти из затруднения учением о потенции и акте, которое долгое время оставалось классическим. Но в этом учении есть коренная

неясность. Что является источником движения, изменения — потенция или акт? Чистый акт — бездвижен и неизменен, ибо он есть совершенное состояние, движение же и изменение означает несовершенство. Томист Гаригу-Лагранж особенно настаивает на том, что в неподвижности больше, чем в движении, в ней есть то, что в движении лишь становится¹. Это и есть философия, утверждающая примат бытия над свободой, для нее свобода есть несовершенство и творческое движение есть несовершенство. Но можно стать на точку зрения принципиально отличную от аристотелевско-схоластической и признать, что в потенции больше, чем в акте, в движении больше, чем в бездвижности, в свободе больше богатства, чем в бытии. Нуменальный, духовный мир обнаруживает себя в творчестве, в движении, в свободе, а не в застывшем, замкнувшемся, бездвижном бытии. Для греческого идеализма множественный, чувственный мир был весь в движении, это был мир генезиса и становления, мир бытия. В этом его несовершенство, поэтому он не может быть признан бытием. Идейный, нуменальный мир не знает возникновения, изменения, движения. Греческий онтологизм оказал подавляющее влияние на христианскую теологию. Это была победа пространственного миропонимания. Порядок существует в пространстве, во времени существует движение и творчество. Каузальное понимание, которое есть условие познания феноменального мира, в сущности не допускает возникновения нового, небывшего, невыводимого из бывшего уже. Творческая новизна — беспричинна. Когда вы описываете причину явления, то вы идете в бесконечность ряда и никогда не доходите до первичного творческого акта, в котором обнаружилось впервые новое в бытии. Правда, причинность имеет две стороны, причинность есть также причиняющая последствие сила, к которой иногда пытались свести свободу². Но лучше мыслить свободу вне каузального ряда как принадлежащую к другому порядку. Употребляя аристотелевскую терминологию, можно сказать, что наш мир полон потенций, возможностей, энергий, но источники этих потенций уходят в мир нуменальный, к которому не применимы наши каузальные отношения. И остается очень сложным вопрос об отношении творческого акта, в котором возникает новое, и реальностью. Если реальностью признавать замкнувшееся, завершенное бытие, в котором невозможно уже никакое изменение и движение, то неизбежно отрицать возможность творческого акта. Никакого творческого акта нет, кроме того, в котором Бог сотворил мир. Официальная, признающая себя ортодоксальной теология отрицает, что человек есть существо, способное к творчеству. К творчеству неспособна тварь, к творчеству способен лишь Творец, который есть чистый акт. Но если отрицать в Боге-Творце существование потенции, а значит, и всякого движения, то мы принуждены отрицать за Богом возможность творчества, ибо творчество нового связано с потенцией. Человек-тварь, наоборот, оказывается способным к творчеству, ибо в нем есть потенция, он не актуализирован до потери возможности движения и изменения. Возможность совершать творческий акт, обнаруживать изменение и новизну связана с несовершенством. Это — парадокс. То, что обнаруживает в человеке образ и подобие Творца и наиболее совершенно в нем, есть как бы порождение несовершенства, ущербности, потенциальности, присутствия в нем небытия. Учение о Боге как о чистом акте, в котором нет потенции, в сущности, делает бессмысленным, нелепым миротворение.

¹ См. его «Le sens commun».

² На этой почве развивал учение о свободе Л. Лопатин. См. его «Положительные задачи философии», т. II*.

Творение мира и человека случайно, ни для чего Богу не нужно. Тварь, как случайность, не вызванная внутренней жизнью Божества, призвана лишь к слепому повиновению, но не к творческому ответу на Божий призыв. Возникновение тварного мира не было новизной во внутренней жизни Божества, и в самом творении мира никакая новизна не может возникнуть. Последовательный онтологизм должен отрицать возможность новизны, творчества, свободы, которые означают прорыв в замкнутой системе бытия. Во избежание недоразумений нужно сказать, что если допустить в Боге возможность творчества и, значит, движения, то нужно признать, что это творчество и движение происходят не во времени в нашем смысле.

В XIX веке эволюционные теории защищали возможность новизны, допускали изменение в мире, возникновение небывшего, развитие как движение, обещающее улучшение, совершенствование. Но большое недоразумение видеть в эволюционализме защиту творчества. Бергсоновское выражение «творческая эволюция» нужно считать недоразумением. Эволюционизм целиком находится во власти детерминизма и каузальных отношений. В эволюции, как ее понимает натуралистический эволюционизм, по-настоящему новизна возникнуть не может, так как нет творческого акта, всегда восходящего к свободе и прерывающего каузальную связь. Эволюционной теории доступны лишь последствия творческих актов, но она не хочет знать активного субъекта развития. Эволюция есть объективация. В ней происходит передвижение и перераспределение частей мира, материи мира, образующих новые формы из старого материала. Но эволюция в сущности консервативна по своему принципу и не знает действительно нового, т. е. творческого. Правда эволюционизма в признании самого факта эволюции в мире, но эволюционная теория находится во власти ограниченного натурализма. Эволюция лишь говорит о том, что пережит новый опыт и что произошло обогащение от этого нового опыта. От всякого пережитого опыта, мыслительного или жизненного, и после его преодоления остается что-то положительное. В этом смысл гегелевского *Aufhebung*¹. Есть новизна во всяком сильном, захватывающем переживании, и этот пережитый опыт неизгладим. «*Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais*² (Л. Блуа). Через глубоко пережитое страдание возникает новизна. Но это значит, что в пережитом был творческий момент, было творческое отношение к страданию. И это не объяснимо объективным рядом каузальных отношений. Если в эволюции возникает что-то новое, то это значит, что не все было детерминировано, не все определилось предшествующим рядом. В творческой новизне всегда есть элемент чудесного. Причинное объяснение новизны в истории мира всегда говорит о вторичном, а не о первичном, об окружении, а не о ядре. Причинное, детерминистическое объяснение особенно не годно для объяснения явления творческого гения. Я. Беме, кажется, первый употребил слово *Auswicklung* для обозначения развития, явления, вновь открывающегося. К нему восходит эволюционизм германской метафизики, метафизический эволюционизм Гегеля, который первый понимает мировой процесс как динамику, как развитие, а не как статическую систему. Эволюционизм Гегеля гораздо глубже натуралистического эволюционизма второй половины XIX века. Становление, диалектика мирового развития возможны лишь потому, что есть небытие. Если допустить лишь бытие, то никакого становления, никакого развития не будет. Новизна в становлении

¹ снятие (нем.).

² «Страдание проходит, выстраданное не проходит никогда» (фр.).

возникает из недр небытия. Но существуют ли недра небытия? Это есть понимание потенции иное, чем аристотелевское. В недрах потенции, которая не есть бытие и которую мы апофатически принуждены называть небытием, заложена та первичная, добытийственная свобода, без которой не может быть творчества нового, небывшего. Гегель превратил становление и диалектическое развитие в необходимый логический процесс и этим изменил идею свободы как источнику творческой новизны. Но остается верным открытие Гегеля, что становление, развитие, появление новизны невозможны и необъяснимы, если мы остаемся в пределах бытия и не введем небытие в нашу диалектику. Гегель находится во власти не только детерминизма, но и во власти телеологизма. Телеологическое же мировоззрение враждебно возникновению новизны. В нем детерминированность дана с обратного конца, дана с конечной целью. У Гегеля свобода в конце и порождена необходимостью. Этому противопалагается творческий акт из свободы. Этим актом определяется движение, которое по источнику находится вне объективированного бытия и в нем лишь проецируется. Можно апофатически сказать, что нумен есть небытие, потому что нумен есть свобода. Бытие же есть детерминация, бытие не есть свобода.

Новизна предполагает время, она во времени появляется. Без времени нет изменения. Но время не есть форма, в которую вкладывается мировой процесс и которая и сообщает миру движение. Время есть потому, что есть движение и новизна. Бездвижный и неизменный мир не знал бы времени. Творчество нового предполагает, что раньше не было того, что творится, не было во времени, и обнаруживает себя во времени. Это и значит, что творчество предполагает не-бытие, иное, чем бытие. Но время, которое несет с собой новую жизнь, имеет и смертоносное жало, оно безжалостно вытесняет то, что было, оно разом дает предчувствие жизни и смерти. Молодость и старость одинаково приносятся временем. Одинаково порождает оно изменение, что хорошо, и измену, что плохо. Мы будем еще говорить и о разных его смыслах. То, что мир существует во времени, и не только в пространстве, означает, что мир не закончен, не завершён в своем творении, что он продолжает твориться. Если бы миротворение было замкнуто, то новизна не была бы возможна. Не существует законченной и замкнутой действительности. Не существует эмпирического мира, как целого. Действительность может для нас расширяться и суживаться. Признание субъективности времени совсем не ведет к статическому пониманию действительности, обусловленной временем. Наоборот, это значит, что время зависит от экзистенциального опыта и что есть время, зависящее от объективации, которая происходит в событиях самого существования. Для субъекта, как существующего, есть разное время, определяемое его состоянием, его направленностью. Наше существование погружено не только в действительность, реализовавшуюся в формах объектности, но и в действительность потенциальную, более глубокую и широкую. И потому только возможно изменение, творчество и новизна. Потенциальность же погружена в свободу, поэтому она отличима от бытия. Не только настоящее есть действительность, но также прошлое и будущее. Но эта действительность раздробленная, разорванная падшим временем. В падшем времени протекает жизнь природы и жизнь историческая. Но все происходящее во времени, распавшемся на прошлое, настоящее и будущее, т. е. во времени больном, есть лишь проекция вовне совершающегося в глубине. Подлинная творческая новизна совершается в экзистенциальном времени, во времени необъективированном, т. е. по

вертикали, а не по горизонтали. Но творческие акты, совершающиеся по вертикали, проектируются на плоскости и воспринимаются как совершенные в историческом времени. Так метаистория входит в историю. Но то же происходит уже в жизни природы. Творческие акты в глубине, которые несут с собой новизну, проецированные на плоскости как передвижение точек, обозначающих эти творческие акты, воспринимаются как детерминированная эволюция, как объективный природный процесс. Но, как уже было сказано, эволюция есть не источник новизны, а последствие, результат. Эволюция принадлежит плану объективации. В обращении к будущему нельзя ставить задачу эволюции, а можно ставить лишь задачу творчества. Бергсон противопоставляет вещь и действие и он признает творчество нового. Но он слишком натурализирует творчество, слишком вводит его в биологический процесс. Необходимо еще делать различие между эволюцией и прогрессом. Эволюция есть натуралистическая категория, прогресс же есть категория аксиологическая и духовная, он предполагает оценку с точки зрения принципа, стоящего над природным процессом изменения. Идея прогресса — христианского происхождения, она родилась в мессианском христианском уповании, в ожидании Царства Божьего, как завершение истории, в ней есть эсхатологический момент. Но в сознании XIX века идея прогресса секуляризировалась и натурализовалась, она подчинилась власти разорванного времени. Прогресс в мире объективации делает настоящее средством для будущего, современное поколение — средством для будущего поколения; он несет не только жизнь, но и смерть. В природном и историческом мире рождение чревато смертью. Прогрессу, подчиненному детерминированному объективному миру, совершенно чужда эсхатологическая идея воскресения умерших, восстановления и преображения всего мира и человечества. Поэтому считали возможным говорить о законе прогресса, о необходимости прогресса. В действительности такого закона не существует. Прогресс предполагает творческую свободу. Нет в мире прогресса по прямой, восходящей линии. Есть прогресс лишь в отношении частей и групп явлений, а не целого. Прогресс в одном отношении может сопровождаться регрессом в другом отношении. Может быть интеллектуальный прогресс и моральный регресс, технический прогресс и общекультурный регресс, культурный прогресс и социальный регресс и т. д. Прогресс есть задача, а не закон. И идея прогресса неизбежно упирается в мессианско-эсхатологическое ожидание, но ожидание, требующее творческой активности человека. В истории действует фатум, но действует и свобода человека ¹. В XIX и XX веках идеи развития и прогресса были извращены. В мире есть развитие, но необходимое развитие не означает непременно улучшения и обогащения, повышения напряженности жизни. Творческая молодость, первоначальная экспрессивность могут теряться в развитии. В так называемом развитии может наступить охлаждение, постарение, исчезновение цельной веры, цельной интуиции и энтузиазма. Охлаждается любовь, охлаждается вера, охлаждается творческий энтузиазм, наступает зрелость и старость. Подъем жизни был позади. Таково падшее время. Но в победе над объективированным временем прошлое и будущее соединяются. Творчество обращено к вечности, к вневременному. Во времени же оно объективируется.

¹ Что в истории действуют три начала — промысел, фатум и свобода человека, говорит Fabre d'Olivet в своей любопытной книге «Histoire philosophique du genre humain ou l'Homme»*. В книге есть обычные для оккультической литературы недостатки.

2. НОВИЗНА И ИСТОРИЯ. НЕОБХОДИМОСТЬ, РОК И СВОБОДА

В историческом времени есть явление новизны. Много раз указывали на единичность, неповторимость исторических событий и в этом видели их отличие от явлений природы, в которых есть повторяемость. Это различие относительное, потому что и явления физического мира единичны, хотя они и могут быть вызваны путем эксперимента, и события исторические имеют между собой черты родового сходства, например революции, войны, образования сильных государств и разложение их, столкновения социальных классов и пр. Есть даже щемящая скука в знакомых течениях революций и реакций. Есть мучительное чувство комедии всемирной истории. Главное различие я вижу в том, что события истории происходят в ином времени, чем события природы, они происходят в историческом времени, в то время как события природы происходят в космическом времени. Космическое время есть круговорот, историческое же время есть линия, устремленная вперед. Вновь наступает весна и осень, вновь деревья покрываются листьями, и вновь листья падают. Но данная историческая эпоха, например первохристианство, Ренессанс, Реформация, французская революция, индустриальное развитие XIX века, в своей конкретности не повторяется никогда, хотя могут быть черты сходства с ней в новой эпохе. История выходит из космического круговорота и устремляется к грядущему. В истории есть давящая необходимость, есть власть массивности, есть подавление индивидуального родовым. И все же история чревата новизной, которая входит в эсхатологию истории, влечет к всеразрешающему концу. Только потому история не есть окончательно отвратительная и бессмысленная комедия. Не только события исторического времени вторгаются в круговорот событий времени космического и обозначают выход из круга, но и в события времени исторического вторгаются события времени экзистенциального, не подлежащего математическому счету, и, прерывая детерминированный ряд исторических событий, сообщают им высший смысл, проливают свет на судьбу человека. Это можно назвать метаисторическим, идущим из экзистенциальной глубины. Метаисторическое разрывает не только космический круговорот, но и детерминизм исторического процесса, разрывает объективацию. Так, явление Иисуса Христа есть по преимуществу событие метаисторическое, оно произошло в экзистенциальном времени, но оно прорвалось в историческое и здесь воспринимается со всеми ограничениями, налагаемыми историей, ее эпохами, ее человеческой ограниченностью. Но задний план метаистории все время присутствует за историей, план экзистенциальный бросает свет на план объективированный. Творческие акты человека, в которых возникает новая жизнь и которые должны привести к всеразрешающему концу, идут из этого плана. На плоскости объективации невозможно настоящее творчество и настоящая новизна, возможно лишь перераспределение материи прошлого. От «бытия» не может произойти никакой творческой новизны, она может произойти лишь от «свободы». Почва истории — вулканична, и из нее возможны вулканические извержения. Лишь поверхностный слой истории принадлежит устойчивому порядку, задерживающему движение к концу. Мир есть не только космический круговорот, который греки и за ними люди средневековья склонны были воспринимать как космическую гармонию, мир есть также история с ее катастрофами, с ее прерывностью. История есть сочетание традиции, сохранение непрерывности с катастрофизмом и прерывностью, история и консервативна и революционна. Возможны новые

мировые зоны. Мы не живем в совершенно замкнутом зоне. Мир может войти в зон эсхатологический, во времена Параклета, и тогда существенно изменится лицо мира и характер истории ¹.

3. НОВИЗНА И ПРИЧИННАЯ СВЯЗЬ.

ТВОРЧЕСКАЯ НОВИЗНА ОПРОКИДЫВАЕТ ОБЪЕКТИВНОЕ БЫТИЕ

Подлинная новизна, которая не будет только перераспределением частей, всегда приходит как бы из другого мира, из другого плана, из свободы, из того, что мыслится «небытием» по сравнению с «бытием» этого мирового зона. Поэтому мы говорим, что тайна новизны не есть тайна бытия, но есть тайна свободы, которая невыводима из бытия. Творческая новизна немыслима для монистической философии. Джемс прав, связывая новизну с плюрализмом. Но принципиально важнее, что творческая новизна предполагает дуализм, прорыв в этом объектном мире, а не эволюцию этого объектного мира. Новизна необъяснима из объекта, она объяснима лишь из субъекта. Детерминистическая наука всякую новизну в мире объясняет каузально, из прошлого, и видит свой *point d'honneur* ² в том, чтобы показать, что новизна была результатом необходимости и что в новизне нет ничего принципиально нового. Таким образом, наука многое открывает, проливает свет на процессы, происходящие в мире, она исследует среду, в которой совершались творческие акты, подготавливалось появление нового, но самое главное, первоначальное, от нее ускользает. Исследуя мировую и историческую среду, в которую прорывается и входит творческий акт, детерминизм и натуралистический эволюционизм воображают, что объясняют самый творческий акт. Бесспорно, величайшие творцы зависят от мировой среды, от своей исторической эпохи и от действующих в ней исторических сил. Но главная проблема в том, *что* они вносят принципиально новое, небывшее в мировую и историческую жизнь, что они вносят, а не что получают, что от них исходит, а не что в них входит. Нельзя объяснить явление Иисуса Христа и свет, внесенный Им в мир, из процессов, происходивших в юдаизме и эллинизме, но можно объяснить восприятие христианства человеческой средой. Последовательный детерминизм, идущий в дурную бесконечность причинного ряда, должен признать, что в человеке и в каждом его акте все получено извне, в нем нет нутра, нет ядра, не выводимого извне. Более того, вообще в мире нет ничего, имеющего внутреннее ядро, внутреннюю силу, все объяснимое действием внешних сил, и эти внешние силы так же объяснимы действием внешних для них сил. Это значит, что нет свободы. Объективное бытие, в конце концов, превращается в небытие. Но это небытие не есть свобода, она лишь предел движения вовне. Так запутанна и сложна диалектика бытия и небытия. Основная ошибка заключается в объяснении творческой новизны из прошлого, в то время как она объяснима лишь из будущего. В этом тайна творчества и появления новизны. В этом тайна свободы. Это есть парадокс времени. Изначальный, первоначальный творческий акт совсем не вытекает из прошлого, он не совершается в космическом и историческом времени, он совершается в экзистенциальном времени, которое не знает каузальной связанности. Во времени же историческом творческий акт парадоксально представляется

¹ Об этом есть замечательные мысли у философа польского мессиянизма Cieszkowsky: «Notre Père»*.

² дело чести (*фр.*).

идушим из будущего. В этом смысле он может быть назван профетическим. Самое различие между прошлым и будущим существует только для времени объективированного мира. Творческий акт, создающий новизну, консерваторы обвиняют в неверности прошлому. Но в нем есть верность будущему. Не только прошлое связано с вечностью, с ней связано и будущее. И прошлое могло быть изменой вечности, как будущее может быть верным вечности. Будущее так же не должно быть обоготворяемо, как и прошлое, хороша и любима только вечность. «Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit»¹,— говорит Заратустра у Ницше. Вечность же не может мыслиться нами как законченность, завершенность в нашем здешнем смысле. Вечность есть вечная новизна, вечный творческий экстаз, растворение бытия в божественной свободе. Я говорил уже, что творческое воображение, требующее нового, идет из экзистенциальной вечности, к которой неприменимы наши категории мысли. Приобщение к тайне есть не только граница познания, но есть познание, иное познание. История отяжелена не только природной необходимостью, но и роком, который таинственнее необходимости. Но за этой непереносимой тяжестью скрыта борьба свободы с роком. Поэтому в истории, в которой господствует детерминизм, т. е. каузальные связи, приоткрывается и просвечивает иной план, в более глубоком слое действуют творческие субъекты, прорывается свобода. Но акты творческого субъекта встречают сопротивление объективного мира. И сила свободы измеряется силой сопротивления. Свобода в этом мире есть борьба, а не наслаждение. У Фихте «я» полагает «не-я», это есть сопротивление, которое нужно преодолеть. Но это не есть последняя истина. Последняя истина, что «не-я», давящая тяжесть объектного мира, есть порождение объективации, падшести, закрывающей другие «я», другие экзистенциальные субъекты. У Фихте нет понимания этой падшести. Драма мира в том, что творческая новизна подчиняется законам этого объективированного мира. Поэтому в истории раскрывается дурная бесконечность. Творческий акт человека переживает в истории свою трагическую судьбу. И это дает возможность утверждать безысходный детерминизм и отрицать самую возможность творчества человека. Это отрицание мы встречаем и в теологических доктринах, и в позитивной науке.

Глава VII

1. БЫТИЕ И ПРОДОЛЖЕНИЕ МИРОТВОРЕНИЯ. ВООБРАЖЕНИЕ, ВОДОХНОВЕНИЕ, ЭКСТАЗ. ПОДАВЛЕННОСТЬ И ПОДЪЕМ. ПРЕОДОЛЕНИЕ ЗАСТЫВШЕГО БЫТИЯ

Для философии творчества основным является сознание, что человек не находится в законченной и стабилизированной системе бытия, и только потому возможен и понятен творческий акт человека. Другое основное положение заключается в том, что творческий акт человека не есть только перегруппировка и перераспределение материи мира и не есть только эманация, истечение первоматерии мира, не есть также лишь оформление материи в смысле налагания на нее идеальных форм. В творческий акт человека привносится новое, небывшее, не заключенное

¹ «Ведь я люблю тебя, о вечность» (нем.).

в данном мире, в его составе, прорывающееся из иного плана мира, не из вечно данных идеальных форм, а из свободы, не из темной свободы, а из просветительной свободы. Возможность творчества в мире свидетельствует о недостаточности этого мира, о постоянном преодолении его, о существовании для этого силы, исходящей из другого мира или более глубокого пласта, чем этот плоский мир. Вместе с тем творчество человека свидетельствует о принадлежности человека к двум мирам, о призванности человека к царственному положению в мире. Паскаль очень глубоко сказал, что сознание ничтожества человека есть признак его величия *. Я говорил уже, что появление великих творцов невыводимо из среды и необъяснимо причинными отношениями. Пушкина не могла породить среда его времени; его явление, с этой точки зрения, должно представляться чудом. И это верно для всякого творческого зачатия, в нем всегда кончается старый мир. Не только то, что «я» творит, но и самое существование «я» есть уже творческое усилие, творческий синтезирующий акт. Гундольф верно говорит, что творчество есть выражение всей жизни человека *. Человек творит свою личность и в творчестве выражает свою личность. В самосозидании «я», личности человеческий дух совершает творческий акт синтеза. Нужно творческое усилие духа, чтобы не допустить разложения «я», раздвоения и распадаения на части личности. Человек не только призван к творчеству как действию в мире и на мир, но он сам есть творчество и без творчества не имеет лица. Человек есть микрокосм и микротеос. И он личность лишь тогда, когда не соглашается быть частью чего-либо или состоять из частей. Образ человека есть творческое единство. С трудом можно понять утверждение Жильсона, выражающее традицию томизма, что невозможно себе представить творчество человека ¹. Для меня это равносильно и невозможности представить себе человека. Человек есть существо, преодолевающее себя и преодолевающее мир, в этом его достоинство. Но это преодоление есть творчество. Тайна творчества есть тайна преодоления данной действительности, детерминированности мира, замкнутости его круга. В этом смысле творчество есть трансцендирование. В более глубоком смысле творчество есть победа над небытием. Философия творчества не есть философия финитизма, который, по верному замечанию Бергсона, считает, что все дано. В отношении к творчеству нужно создать учение, аналогичное учению Канта и Фихте, т. е. утверждать творческую активность субъекта, невыводимую из объективного бытия. Фихте называет созерцание продуктивной силой воображения. Но это значит признавать творческий, а не пассивный характер интуиции. Об искусстве говорят, что оно есть творчество конкретное по сравнению с абстрактностью философии. Но это требует разъяснения и может породить недоразумение. Творчество в искусстве, как и всякое творчество, есть победа над данной детерминированной, конкретной жизнью, победа над миром. Объективация знает свою обыденную конкретность, но от этой навязанной конкретности творчество уходит в иную конкретность. Творчество не есть только придание более совершенной формы этому миру, оно есть также освобождение от тяжести и рабства этого мира. Творчество не может быть лишь творчеством из ничего, оно предполагает материал мира. Но в творчестве есть элемент «из ничего», т. е. из свободы иного мира. Это значит, что самое главное и самое таинственное, самое творчески новое идет не от «мира», а от духа. Есть что-то чудесное в преображении материи в искусстве. Это

¹ См.: E. Gilson «L'esprit de la philosophie médiévale» *.

чудесное есть и в образах красоты природы, в которой действуют силы вражды, распада, хаоса. Из бесформенного камня или глины получается прекрасный образ статуи, из хаоса звуков получается симфония Бетховена, из словесного хаоса получаются чарующие стихи Пушкина, из ощущений и восприятий, не знающих смысла, получается познание, из стихийных подсознательных инстинктов и влечений получается прекрасный моральный образ, из уродливого мира добывается красота. С точки зрения мира, данного эмпирического мира, в этом есть что-то чудесное. Творчество упреждает преобразование мира. В этом смысл искусства, всякого искусства. И творчество несет в себе эсхатологический элемент. Оно есть конец этого мира, начало нового мира. Мир творится не только Богом, но и человеком, он есть Богочеловеческое дело. Завершение же миротворения есть конец этого мира. Мир должен превратиться в образ красоты, раствориться в творческом экстазе.

Творческий акт, по природе своей, экстатичен, в нем есть выход за пределы, есть трансцензус. Творчество не есть процесс имманентный, имманентно объяснимый, в нем всегда есть больше, чем во всякой причине, которой хотят объяснить творчество, т. е. есть прорыв в детерминированной цепи. Творчество не мирится с данным состоянием мира, хочет иного. Творческий акт всегда вызывает образ иного, воображает в себе высшее, лучшее, более прекрасное, чем это, чем данное. Это возникновение образа иного, лучшего, более прекрасного есть таинственная сила в человеке и оно не объяснимо воздействием мировой среды. Мировая среда полна охлажденных и окостеневших результатов былого творчества. Как объяснить из них возгорание нового творческого огня? Творческая фантазия, возникновение образов лучшего имеют основоположное значение в человеческой жизни. Соотношение между воображаемым и реальным сложнее, чем обыкновенно думают. То, что представляется твердой предметной реальностью, могло быть стабилизированным, одеревеневшим, окаменевшим, окостеневшим результатом очень древнего воображения. Я говорил уже, что Я. Беме считал зло результатом дурного воображения. Светлое, к Божественной красоте направленное воображение может создать светлый мир. Интересно отметить, что позитивисты, агностики, материалисты, скептики приписывают необыкновенную мощь человеческому воображению, отрицая этим первоосновы своего мирозерцания. Человек, жалкий продукт природной среды, целиком детерминированный извне, оказывается, нашел в себе силы выдумать духовный мир, Бога, вечность. В этом есть что-то совершенно неправдоподобное. Продуктивное воображение есть метафизическая сила, которая ведет борьбу с объектным, детерминированным миром, с царством обыденности. Творческое воображение создает реальности. Образы, созданные творцами художественных произведений, ведут реальное существование, действуют в мире. Воображение есть выход из непереносимой реальности. Но ложное воображение, а оно нередко бывает ложным, ввергает в кошмарную реальность. Нужно всегда помнить, что воображение может быть творчеством лжи, оно может ввергать человека в фиктивный, но ставший предметным мир. Об этом много верно открывает современная психопатология. Много раньше об этом говорили книги по духовной жизни. Творческое воображение может создавать истинную и ложную идеализацию, оно может быть актом реальной любви и актом иллюзорным, несущим с собой страшные разочарования. В этом источник глубокого трагизма в человеческом существовании. Человек может быть жертвой своего воображения, хотя воображение может быть выходом к высшему миру. Основным является

противоположение образа и вещи. Первореальность не есть вещь, перво-реальность имеет образ. Непереносимо человеку жить среди вещей, не имеющих образа или потерявших образ. Воображение относит ощущения и мысли к целостному образу. Через воображение, а не ощущение познается конкретная реальность, имеющая образ. В самом создании объектов, которые представляются прочными и насилующими извне реальностями, огромную роль играло воображение. Но образ есть акт, а не вещь¹. Тема о творчестве ведет к основному вопросу метафизики: что есть первореальность — вещь, предмет, объект, хотя бы так был понят дух, или акт, субъект, творческая жизнь. В первом случае мир не может быть изменен, и положение человека в мире безнадежно, во втором случае мир может быть изменен, и человек может выйти из царства необходимости в царство свободы. Поэтому нужно различить метафизику рациональную и метафизику образов. Философия духа есть метафизика образов. Позитивистически настроенный Рибо говорит, что творческое воображение соответствует воле, что воображение идет от внутреннего к внешнему, и что материалом творческого воображения являются образы². Для Рибо творчество зависит от двигательной силы образов. Мифотворческий процесс, который есть истоки человечества и от которого человечество не освободилось и сейчас, есть продукт воображения и персонификации. И в мифологии было что-то более верное, чем в безраздельной власти понятия и вещи. Красота связана с образом, а не понятиями. Кант говорит, что при рассмотрении объектов через понятие исчезает всякое представление красоты³. Образ иного, лучшего, образ красоты порождается из таинственной глубины, из свободы, а не из необходимости, из нумена, а не из феномена. И творческий акт есть как бы связь нуменального и феноменального мира, выход за пределы феноменального мира, экстаз, трансцензус. Выбор между двумя ориентациями метафизики зависит от направленности духа. Признание первореальности вещи, предмета, объекта имеет очень много за собой оснований, и соответствующая этому метафизика есть движение в направлении наименьшего сопротивления. Признание же первореальности акта, субъекта, духа требует усилий духа и веры, борьбы с властью необходимости. Речь идет не только о двух путях познания, но и о двух путях существования. Нелепо было бы сказать: имеет ли смысл делать усилие духа, если духа как реальности, может быть, и нет. Если я могу сделать усилие духа, то дух есть. В этом особенность реальности духа, непохожая на реальность предметного мира⁴. Последовательно вообразать себя свободным духом, действовать как свободный дух значит быть свободным духом. Творческая фантазия может иметь реальные жизненные последствия. Творческий экстаз есть выход из времени этого мира, времени исторического и времени космического, он происходит во времени экзистенциальном. Люди, пережившие творческий экстаз, знают, что в нем человек как бы одержим высшей силой. Это одержимость богом, демоном (в греческом смысле). В платоновском «Федре» изумительно рассказано о росте крыльев у человека. Экстаз родствен бреду. Гений есть демон, вселившийся в человека и владеющий им. Творчество всегда носит индивидуально-личный характер, но в нем человек не один. Человеческое творчество не только человеческое, оно — богочеловеческое. В этом таинственность творчества. В нем происходит трансцензус,

¹ См.: Sartre «L'imagination» *. Влияние Гуссерля в том, что образ есть сознание чего-то.

² См.: Ribot «Essai sur l'imagination créatrice» *.

³ См. «Kritik der Urteilskraft» *.

⁴ См. мою книгу «Дух и реальность».

в нем разрывается замкнутость человеческого существования. Творческий акт есть акт, совершаемый человеком, и в нем человек чувствует в себе превышающую его силу. Это гениально выразил Пушкин. Есть родство между поэтом и пророком. В творчестве есть благодатный элемент. Это связано с природой всякого дара, который дается даром, *gratia grata data*. Творческий дар благодатный, творческая свобода просветленная. Это не мешает тому, что человек может злоупотреблять своим даром. Противоречивость и парадоксальность творческого состояния заключаются в том, что человек в момент творческого подъема чувствует себя как бы одержимым высшей силой, демоном, и вместе с тем чувствует необыкновенную свободу, вольность. В творчестве, особенно в искусстве, в поэзии, есть что-то от воспоминания об утерянном рае. Эту память об утерянном рае особенно вызывает поэзия Пушкина. Но воспоминание об утерянном рае, которое никогда не покидает человека и к которому обращают человека наиболее благодатные минуты творчества, не есть только обращенность к прошлому, уходящему за пределы этого эмпирического мира. Воспоминание об утерянном рае есть также обращенность к будущему, также уходящему за пределы эмпирического мира. Творческий акт не может не быть обращен к будущему. Но за пределами объективированного времени нашего мира снимается наше различие и противоположение прошлого и будущего, оно существует лишь для срединности, но не для пределов, или, вернее, запредельности мировой жизни. Древним евреям свойственно было мессианское сознание, обращенное к будущему, древним грекам свойственна была обращенность к золотому веку, т. е. к прошлому. Но есть сфера, в которой мессианское царство будущего и золотой век прошлого сближаются и сжимаются в одно упование. Поэтому при более глубоком взгляде на творчество можно сказать, что в нем есть элемент пророческий, оно пророчесствует об ином мире, об ином, преображенном, состоянии мира. Но это значит, что творческий акт эсхатологичен, в нем сказывается невозможность довольствоваться этим данным миром, в нем кончается этот мир и начинается иной мир. Таково всякое творческое состояние человека, хотя бы в нем не создавалось никаких продуктов. Значение творческого состояния для внутренней жизни человека в том, что оно означает преодоление подавленности, приниженности, вызванных тяжестью этого мира, и достижение подъема. Поэтому творчество говорит о преодолении этого мира, преодолении застывшего бытия, о возможности расковывания его, освобождения и преображения. Романтики любили связывать творческий художественный процесс с продуктивным воображением в сновидении¹. Это неприемлемо в такой форме, в какой утверждали романтики, но заключает в себе долю истины. В сновидении возникают образы, которые не вызываются непосредственно впечатлениями внешнего эмпирического мира, но связаны с тем, что хранилось в глубине подсознательного². Сновидческое состояние не зависит от восприятий и образов чувственного мира в данный момент, но это состояние не активное, а пассивное. Сознание подавлено и почти парализовано. Человек в сновидении может быть совершенно раздавлен прошлым. В творчестве же возникают образы, которые не определяются эмпирическим миром или определяются им через творческое преображение, но они приносят с собой освобождение от подавленности прошлого, от накопившихся

¹ См.: А. Béguin «L'Âme romantique et le rêve»*.

² См.: Laforgue «Le rêve et le psychanalyse»*.

в подсознательном впечатлений и травм, от ранений прошлого. Правда, бывают светоносные видения, бывают сны пророческие, но это сравнительно редкие состояния, в которых происходит творческий подъем. В творчестве всегда действует не только подсознательное, но и сверхсознательное, движение вверх.

2. ВОСХОЖДЕНИЕ И НИСХОЖДЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ. ТВОРЧЕСКИЙ АКТ И ТВОРЧЕСКИЙ ПРОДУКТ. ОБЪЕКТИВАЦИЯ И ВОПЛОЩЕНИЕ

В творчестве есть две стороны и два смысла. Есть внутренний творческий акт и есть творческий продукт, обнаружение творческого акта вовне. Я много писал об этом ¹. Сейчас скажу необходимое и о новой стороне вопроса. Очень важно выяснить, является ли творческое воплощение объективацией, или нужно различать воплощение и объективацию. Нужно также различать между воплощением и овеществлением, ибо плоть и вещественность не одно и то же, плоть может быть просветлена, вещь же подлежит преодолению. Творчество осуществляется по линии восходящей и по линии нисходящей. Первичный творческий акт есть взлет вверх, к иному миру. Но он встречает затруднение, сопротивление в материи этого мира, в ее бесформенности, массивности, тяжести, в дурной бесконечности, окружающей со всех сторон творца. Человек есть демиург, он творит, работая над материей мира, оформляя и просветляя ее. В творческом состоянии есть большая легкость, в нем растут крылья для полета, и есть большая трудность, мучительность, препятствие для полета. Творящий субъект поставлен перед миром объективации, и результаты творческого акта должны войти в этот мир объективации. В этом трагедия творчества. Первичное творчество происходит вне объективированного мира, вне времени этого мира, во времени экзистенциальном, в мгновении настоящего, не знает прошлого и будущего. Творческий акт есть акт нуменальный, но он создает продукт, принадлежащий феноменальному миру. Бетховен создает симфонии, и потом в этом создании открывают «объективные» закономерности. Но творчество Бетховена должно было бы привести к тому, чтобы весь мир зазвучал, как симфония. Так же творчество подлинного философа должно было бы привести к изменению мира, а не к обогащению мира лишь новыми ценными книгами. Уже греки делали различие между *действием* (πράξις), цель которого деятельность самого действующего субъекта, и *созиданием* (ποίησις), цель которого в имеющем быть созданным объекте ². Творящий, находящийся в состоянии творческого взлета, в сущности, стремится не к реализации цели, а к выражению этого своего состояния. Бенедето Кроче в значительной степени прав, когда видит сущность искусств в экспрессивности ³. Но во всяком случае творящий не может остаться в себе, он должен выйти из себя. Этот выход из себя обычно называют воплощением, которому придают объективный характер по преимуществу. Именно в воплощении творящий стремится к совершенству формы. В творчестве нет материи, нет содержания без формы. Творческий акт устремлен к бесконечному, форма же творческого продукта всегда конечна. И весь вопрос в том, просвечивает ли бесконечность в конечном образе? Весь

¹ Особенно важна моя книга «Смысл творчества».

² См.: J. Maritain «L'art et la scolastique»*.

³ См.: Benedetto Croce «Esthetique comme science de l'expression et linguistique générale»*.

творческий процесс происходит между бесконечным и конечным, между полетом и образом, входящим в этот объективированный мир. Первоначальный творческий акт по восходящей линии есть творческий экстаз, взлет, первичная интуиция, видение иного, открытие, чудесное вызывание образов, великий замысел, великая любовь, притяжение высоты, восхождение в гору, творческий огонь. Тогда творящий стоит перед Богом, перед Тайной, перед первоисточником всякой жизни. Познание, например, не есть написанная книга, система, доказательство, объективация во внешний мир открывшегося, а внутреннее озарение, приобщение, трансцензус. Совершенно то же нужно сказать о художественном замысле или замысле нового социального строя. И совершенно то же о возгоревшейся любви, которая есть творческое состояние человека. Но творчество не есть только все это, творчество есть также обращение к людям, к обществу, к этому миру, притяжение творческого акта вниз. И тут человек должен быть искусен, должен обладать искусством во всем, не только в «искусстве» в собственном смысле, но и в науке, в социальном и моральном творчестве, в технике жизни. Искусство стремится к совершенству, но оно есть движение по нисходящей, а не по восходящей линии. Искусство человека обнаруживается вследствие сопротивления, которое творческий акт встречает в мире, в материи мира. Искусство должно эту сопротивляющуюся человеку силу превратить в орудие творчества, создающего продукты. Парадокс заключается в том, что творчество и искусство (не только художника) между собой неразрывно связаны и вместе с тем находятся как бы в конфликте и нередко враждебны друг другу. В методически разработанном научном познании может исчезнуть творческая интуиция, в совершенных классических формах художественного произведения может быть охлажден творческий огонь художника, в выработанных социальных формах человеческого общения может исчезнуть первоначальная жажда справедливости и братства людей, в застывших формах семейной жизни может исчезнуть огонь любви, в традиционных церковных учреждениях может ослабеть и исчезнуть вера в пророческий дух. Воплощение духа может оказаться объективацией духа, и тогда дух нельзя уже узнать в его воплощениях. Объективный дух есть *contradictio in adjecto*¹, есть иссякание духа². И на этом держатся организации человеческого общества и цивилизации. И всякий раз, когда человеком овладевает воля к могуществу в этом мире, он вступает на путь охлаждения и иссякания духа, на путь рабства этому миру. Необходимо подчеркнуть, что оформление, придание формы, с которым связано всякое творчество, совсем не тождественно с объективацией, т. е. совсем не означает отчуждения от ядра существования, охлаждения, подчинения власти детерминизма.

Творчество в своем первоисточнике связано с недовольством этим миром, оно есть конец этого мира, хочет конца этого мира в своем первоначальном порыве и есть начало иного мира. Поэтому творчество эсхатологично. Можно удивляться тому, что не было обращено внимания на эсхатологическую сторону творчества. Это может быть объяснено тем, что есть две перспективы творческого акта: 1) конец этого мира, начало нового мира, и 2) усовершенствование и укрепление этого мира, перспектива революционно-эсхатологическая и перспектива эволюционно-строительская. Творческий акт, начальный и конечный,—

¹ противоречие в определении (*лат.*).

² См.: N. Hartmann «Das Problem des geistigen Seins»*.

эсхатологичен, он есть взлет к иному миру, но в середине он создает продукты, рассчитанные на длительное существование в этом мире. Воплощение творчества не тождественно с объективацией, но результаты творчества так же могут объективироваться, как и все человеческое существование в этом объектном мире. Самая возможность творчества предполагает вливание в человека Духа, что и называют вдохновением. И это возвышает творчество над миром. Но мир требует от творящего соответствия себе, мир хочет воспользоваться творческими актами, рассчитанными на конец этого мира. Великие творцы создают великие произведения. И эта удача есть вместе с тем неудача творчества. Что делает мир, что делается в мире со всяким творческим актом, всегда огненным по своему источнику? Творческое горение охлаждается, на него давит тяжесть мира. Не наступает новой жизни, преобразования мира, нового неба и новой земли. Всякий акт любви, любви-эроса и любви-жалости, есть творческий акт, в нем наступает новизна в мире, в нем явлено небывшее, в нем есть надежда на преобразование мира. Подлинный акт любви — эсхатологичен, означает конец этого мира, мира ненависти и вражды, и начало нового мира. Но любовь в своем существовании в мире охлаждается и объективируется, и срывается ее эсхатологический характер. И так все. Творческий акт познания носит эсхатологический характер, означает наступление конца, конца этого мира тьмы, возникновение мира света. Но познание в своем существовании в мире также охлаждается и объективируется. Всякий творческий моральный акт, всегда предполагающий моральную фантазию, есть конец этого мира, основанного на поругании добра и преследовании добрых, начало мира подлинной богоподобной человечности. Но моральные акты в своем существовании в мире объективированы и превращены в давящее царство законности и бесчеловечной добродетели¹. Всякий творческий акт, моральный, социальный, художественный, познавательный есть акт наступления конца мира, взлет в иной, новый план существования. Но творящий должен воплощать для мира и для людей свои образы иного, свой экстаз, свой огонь, свой трансцензус, свое приобщение к иной жизни². И он принужден это делать по законам этого мира. Творческая свобода человека укрепляется и закаляется в сопротивлении этого мира, его тяжести. И человек то побеждает, то терпит поражение. Слишком легкая свобода деморализует. Творчество нуменально по своему первоисточнику, но оно обнаруживает себя в мире феноменальном. Продукт творчества принадлежит к феноменам, но в них просвечивает и нуменальное, в них есть и вечное. Воплощение имеет нуменальное значение, оно раскрывает идеальный образ, оно обнаруживается в общении с другими, с субъектами же, но искажается объективацией, в которой исчезает огонь первожизни. Этот мир не кончается, задерживается. Но он должен кончиться. Творческий акт человека, ответ на Божий зов, должен угловлять конец этого мира, начало мира иного. Очень важно установить, что есть противоположность между телеологией и эсхатологией, как и между телеологией и творчеством. Последовательно телеологический взгляд на мир признает конечную цель, которой все подчинено, но исключает конец, делает ненужным конец. Мир должен кончиться именно потому, что в мире нет совершенной целесообразности, т. е. сообразности царству Божьему.

¹ См. мою книгу «О рабстве и свободе человека».

² См. мою книгу «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики».

Творческий гений редко бывает доволен своим созданием. Вечная неудовлетворенность есть даже один из признаков гениальности. Внутренний огонь гениальной натуры не вполне передается в ее произведениях. Совершенство творческих созданий есть что-то иное, чем творческое горение. Судьба гения — трагична. Его часто не признают при жизни, он сам собой недоволен, и его искажают после смерти, пользуясь произведениями гения для целей, ему чуждых. В творчестве, в творческой гениальности есть что-то пророческое. Но нет ничего мучительнее и трагичнее судьбы пророков. Голос Божий, который слышен через них, вызывает ненависть, как неуместное и неприятное напоминание. Пророки побивались камнями. Про гения было сказано, что он сосредоточивает в себе и выражает дух времени. Это очень неточное и искажающее выражение. Гений — несвоевременный человек, человек, не приспособленный к своему времени и бросающий ему вызов. Но гений несет в себе движение Духа, он прозревает века грядущие, обличая ложь своего времени. В этом гениальность сближается с профетизмом. Впрочем, есть несколько типов гениальности. Гениальным называют творца, который создал наиболее совершенное произведение. Но и самое совершенное произведение оказывается не на высоте того, что было в гениальном творце. Нужно решительно признать, что есть роковая неудача всех воплощений творческого огня, ибо он осуществляется в объектном мире. Что выше — св. Франциск Ассизский, самое явление его единственной в истории христианства религиозной гениальности, или созданный им францисканский орден, в котором угас дух св. Франциска и победила обыденность? Что выше — Лютер и пламенно пережитая им религиозная драма или созданные им лютеранские церкви, пасторы и теологи XVIII и XIX веков, в которых торжествует рационализм и морализм? Что выше — раскрывшаяся в Ж.-Ж. Руссо новая эмоциональность или дела его последователей, якобинцев? Что выше — сам Ницше с гениальной и пламенно пережитой им трагедией человека или люди и движения, бесстыдно им пользующиеся? Ответ слишком ясен. Но история мира знает одну самую страшную творческую неудачу — неудачу христианства, дела Христа в мире. История христианства была слишком часто распятием Христа. Нет ничего ужаснее и мрачнее, чем объективация в истории того огня, который Христос низвел с неба. Наибольшая неудача поражала все большие исторические строительства, все замыслы социального устройства людей. Не удалась Афинская демократия, не удалась мировая империя Александра Великого, не удалась римская империя, не удалась христианские теократии, не удалась Реформация, не удалась Французская революция, не удался коммунизм. Это не значит, что все было бессмысленно и было чистой потерей, но это значит, что результаты всякого творческого горения и творческого замысла настоящим образом сказываются не в этом объектном феноменальном мире, а в ином мире, в ином порядке существования. Печальна, трагична творческая неудача в этом мире, но есть великая удача в том, что результаты всякого подлинного творческого акта человека входят в царство Божие. Это и есть эсхатология творчества. Неудача творческого акта в том, что ему не удастся кончить этот мир, преодолеть объектность. Удача же в том, что он уготовляет преображение мира, царство Божие. В творческом огне сгорает грех. В царство Божие войдут все великие творческие произведения человека. Поэтому творческие воплощения человека — двойственны, в них как бы отражается борьба двух миров. И все же нет ничего ужаснее, безнадежнее, трагичнее всякой реализации.

3. СУБЪЕКТИВНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ ТВОРЧЕСТВО. «КЛАССИЧЕСКОЕ» И «РОМАНТИЧЕСКОЕ» В ТВОРЧЕСТВЕ

Тема творчества и воплощения связана со старым спором классицизма и романтизма. Речь идет тут не о направлениях в искусстве, а о разных типах мироощущения и миросозерцания, о разных отношениях к творчеству во всех областях. Различение и противоположение классиков и романтиков очень относительно и часто преувеличено. Про величайших творцов совсем нельзя сказать, были ли они классиками или романтиками, например про Шекспира и Гете или про Достоевского и Л. Толстого. Творческие гении всегда находились вне спорящих школ и над ними, хотя к ним и примешивались споры направлений. Например, Библия, в которой есть книга потрясающей художественной силы, стоит совершенно вне классицизма и романтизма. «Романтическими», в узком смысле слова, иногда называют второстепенные художественные произведения; таковы, например, произведения многих немецких романтиков. «Классическими» называют произведения, достигшие большого совершенства, вполне удавшиеся. Но все же самое различие и противоположение ставит важную для творчества проблему. Прежде всего, в каком отношении стоит творчество к «субъективному» и «объективному», в каком отношении оно стоит к конечному и бесконечному и что значит совершенство творческого продукта? Творчество по существу своему — субъективно, творящий есть субъект, и в субъективной сфере происходит творческий процесс. Выражение «объективное» творчество — неточно и говорит лишь о направленности творческого субъекта. Но результаты творческого акта, его воплощения попадают во власть законов объективации мира. Можно сказать, что в творчестве действуют три начала — свобода, благодать и закон. И, может быть, разная степень преобладания того или другого начала. Есть правда и ложь «классицизма» в творчестве, как есть правда и ложь «романтизма». Правда классицизма — в стремлении к совершенству и гармонии, к овладению материи формой. Но с этим же связана и ложь классицизма. Совершенство формы, гармония достигаются в конечном. Бесконечность в мире объектном, в мире феноменов есть бесформенность, дурная бесконечность, и потому стремление к совершенству продукта творчества попадает во власть конечного. Субъективное стремится перейти в объективное. Классицизм подвержен той иллюзии, что совершенство достижимо в конечном, в объекте. Классицизм, создав красоту, хочет оставить нас в этом мире навсегда. На этой почве возможны великие достижения, они были в культуре Греции. Греция, впрочем, тоже знала свой романтизм. Но классическое творчество легко подвержено иссушению и омертвлению. Это и есть процесс объективации, все дальше уходящий от истоков жизни. Тогда неизбежно бывает творческая реакция романтизма. Романтизм стремится к выражению жизни творящего в продукте творчества. Правда романтизма — в стремлении к бесконечному, в недовольстве всем конечным. В романтизме есть правда «субъективного» против лжи «объективного». Романтизм не верит, что в этом объектном мире достижимо совершенство. В этом мире могут быть лишь знаки, символы совершенства иного мира. Это так же в познании, как и в искусстве ¹.

¹ Французы, враждебные романтизму, склонны сводить его к тому, что E. Seillière, автор многочисленных книг о романтизме и империализме, называет «мистическим натуразмом». См. его «Le mal romantique. Essai sur l'impérialisme irrationnel»*. Все сводится к Руссо и к признанию доброты человеческой природы. См. также P. Lasserra «Le romantisme français»* Все это мало применимо к романтизму немецкому и вообще неверно.

Чистый классицизм не хочет знать трансцендентного; романтизму свойственна, по крайней мере, тоска по трансцендентному, хотя обычно при невозможности его достигнуть. Для романтизма творчество есть прежде всего способ жизни самого субъекта, переживание им подъема и экстаза, внутреннего трансцензуса, который может выводить за пределы романтизма. Для классицизма же все сосредоточивается на совершенстве формы творимого продукта, на объекте. Но романтизм порождает иллюзии, — иллюзии иные, чем классицизм. У романтиков было немало лживости, была нечистота, замутненность творчества. Есть ложь романтической субъективности, как бессилие выхода из самозамкнутости, поглощенности собой. Есть неспособность к реальному трансцензусу. У романтиков раздвоилось «я» и слабо выражена личность. Претенциозность и неудачничество легко принимали форму романтизма и оправдывали себя. Ценность не есть только психологическое переживание субъекта, но и ценность реальности, на которую субъект направлен. Романтизм может означать потерю чувства реальности. Классицизм же склонен понимать реальность исключительно объектно. В действительности в творчестве конкретно сочетаются элементы классические с элементами романтическими. Классическая и романтическая тенденции обнаруживаются уже в мире объективации. Целостная же истина лежит в ином.

У Канта, в «Критике способности суждения», были замечательные и основополагающие мысли о красоте и искусстве. Прекрасно то, что без понятия нравится *allgemein*¹. Красота есть целесообразность без представления цели. Прекрасное нравится без всякого интереса. Прекрасное нравится не в чувственном восприятии и не в понятии, а в суждении, в оценке. Красота природы есть прекрасная вещь, красота искусства есть прекрасное представление о вещи. Этим подчеркивается значение творческого субъекта. Суждение вкуса не зависит от предметной реальности. Искусство, как и всякое творчество, возвышает над обыденностью, т. е. над реальностью объектного, предметного мира. Обыкновенно говорят, что искусство изображает лишь существенное, значительное и напряженное, оно не есть подражание и отражение объектной природы. Но это значит, что творческий акт прорывается к более глубокой реальности, к нуменальному за феноменальным. Проблема творчества ставит вопрос об истинном и ложном реализме. Романтики, начиная с Ж.-Ж. Руссо, защищали правду «природы» против рационализации и механизации, которые несет за собой цивилизация. В этом была правда, но самое понятие «природа» осталось двусмысленным. Произошло смешение объективированной природы этого феноменального мира, — природы механического мирозерцания и Дарвина, и природы нуменальной, идеального космоса. По ту сторону спора классицизма и романтизма, в котором есть много условного, стоит настоящий реализм или реалистический символизм, который и характеризует величайших творцов. Поскольку человеческое творчество теургично, оно — реалистично, т. е. обращено к преображению мира, к новому небу и новой земле. Истинный творческий реализм есть реализм эсхатологический, он направлен не на отражение природного мира и не на приспособление к нему, а на изменение и преобразование мира. Творческое познание, творческое искусство не есть также отражение и выражение вечного идейного мира (в платоновском смысле) в этом чувственном мире, а есть активность свободного духа, продолжающего миротворение, уготовляющего преоб-

¹ вообще (нем.) *.

ражение мира. Границы человеческого творчества, человеческого искусства, поставленные этим объектным миром, делают его символическим, хотя символизм этот реалистический, а не идеалистический. Конечное же преобразование мира будет переходом символов в реальность. Творчество человека будет творить самую жизнь, иной мир, а не предметы, в которых всегда остается разрыв между субъектом и объектом. Тогда не будет жертвы жизнью, любовью во имя творчества, как, например, у Гете, Ибсена и других, но отождествление творчества и жизни. Тогда творчество не будет ни классическим, ни романтическим. Тогда в своем роде совершенная мысль, как в Греции, в Китае, не будет характеризоваться как классическая и рациональная. Тогда недостаточно будет, как было сказано про Гегеля, соединить ценности протестантско-теологические с классическими, античными. Тогда будет единство природы и свободы, вещь истинная и добрая будет вещью прекрасной¹. Творчество должно быть теургическим, сотрудничеством Бога и человека, т. е. богочеловеческим. Творчество есть ответ человека на зов Бога. Религиозная трудность этой проблемы в том, что воля Бога о творческом призвании человека, нужда Бога в творчестве человека не могла быть открыта Богом человеку, она должна быть открыта дерзновением самого человека, иначе не было бы свободы творчества, не было бы ответа, исходящего от человека². Искупление исходит от Бога, от явления Бога Распятого и Жертвенного. Творчество же исходит от человека. Противоположение искупления и творчества есть иллюзорное противоположение объективированного и падшего сознания. Человек выходит из замкнутой субъективности в творческом акте духа двумя путями — путем объективации и путем трансцендирования. В пути объективации творческий акт приспособляется к состоянию этого мира и не достигает своего конечного состояния, он пресекается. В путях трансцендирования творческий акт прорывается к нуменальной реальности и направляется к конечному преобразению мира. Фактически, в действительности оба пути сочетаются в человеческом творчестве с преобладанием одного или другого. Ошибочно было бы заключать, что творчество объективированное лишено значения и смысла. Без него человек не мог бы поддерживать условия своего существования в этом мире и улучшать эти условия. Человек призван производить работу над материей этого мира, подчинять ее духу. Но нужно понимать границы этого пути и объективации и опасность его исключительности, закрепляющей ложное состояние мира. Это есть вопрос о соотношении закона со свободой и благодатью³. Наступит эпоха, новый исторический зон, когда эсхатологический смысл творчества будет окончательно выявлен. Проблема творчества упирается в проблему смысла истории.

¹ Это Болдвин утверждает, как уже достигнутое. См. его книгу «Théorie génétique de la réalité».

² См. мою книгу «Смысл творчества».

³ См. мою книгу «О назначении человека».

ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ И ЭСХАТОЛОГИЯ

Глава VIII

1. МИР КАК ИСТОРИЯ. ЗОНЫ.

МЕССИАНИЗМ И ИСТОРИЯ.

ВРЕМЯ КОСМИЧЕСКОЕ, ВРЕМЯ ИСТОРИЧЕСКОЕ

И ВРЕМЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ.

ПРОФЕТИЗМ И ВРЕМЯ

Есть две точки зрения на мир: для одной мир есть прежде всего космос, для другой мир есть прежде всего история. Для древних греков мир был космосом, для древних евреев мир был историей. Греки и евреи жили в разном времени, не в разное время, а в разном времени. Взгляд на мир как на космос космоцентричен. Взгляд на мир как на историю антропоцентричен. Это есть спор о том, нужно ли понимать человека из космоса или космос из человека. Есть ли человеческая история подчиненная часть космического процесса, или космический процесс есть подчиненная часть человеческой истории? В круговороте ли космической жизни или в историческом свершении раскрывается смысл человеческого существования? Это есть также спор статического и динамического мирозерцания, понимания мира прежде всего в пространстве и понимания мира прежде всего во времени. Действительность всегда историческая, и другой нет. И так называемая «природа» имеет свою историю во времени, ее имеют звезды неба и кора земного шара. Но она может быть понята как космическая бесконечность, в которую проваливается человеческая история, и тогда в ней нет значительных по своему смыслу событий, а может быть понята как входящая в человеческую историю, как подготовительная ее часть, и тогда она получает смысловое значение. У греков не могло возникнуть философии истории, вследствие их космоцентрического созерцания мира. Золотой век у них был в прошлом, и с этим была связана их мифотворческая одаренность. У них не было великого ожидания, обращенного к будущему. Философия истории могла возникнуть лишь в связи с мессианско-эсхатологическим сознанием, которое было лишь у Израиля и у влиявших на него персов¹, с напряженным ожиданием великого явления в будущем, — явления Мессии и мессианского царства, т. е. воплощения Смысла, Логоса в истории. Можно сказать, что мессианизм конструирует историческое. Философия истории имеет иранско-иудейско-христианские истоки. Учение о прогрессе XIX века, столь не христианское по своей внешности, имеет все те же истоки в мессианском ожидании. Возможность философии истории вызвала сомнения и возражения². И, бесспорно, чисто научной философии истории построить нельзя. Мы живем внутри исторического времени. История еще не кончилась, и мы не знаем, какая история еще предстоит в будущем. Какая новизна еще возможна в человеческой и мировой истории? Как познать при этом условия смысл истории? Может ли история открыться до ее окончания? Философия истории была

¹ См. любопытную книгу Charles Autran «Mithra, Zoroastre et la prehistoire aryenne du Cristianisme»*.

² См.: W. Dilthey «Einleitung in die Geisteswissenschaften»*.

возможна и существовала именно потому, что всегда заключала в себе профетический элемент, выходящий за пределы научного познания. Никакой другой философии истории, кроме профетической, быть не может. Профетична и мессианична не только философия истории, заключенная в книгах Библии или у Бл. Августина, но и философия истории Гегеля, Сен-Симона, О. Конта, К. Маркса¹. Философия истории есть не только познание прошлого, но и познание будущего, она всегда пытается открыть смысл, который может быть явлен лишь в будущем. Когда историю делают на три эпохи и от третьей грядущей синтетической эпохи ждут совершенства, совершенного сознания свободы духа и воплощения духа или совершенного и справедливого общества, то это есть пророчество, секуляризованная форма мессианства или хилиазма. Когда Гегель утверждает, что в прусском государстве будет явлена та свобода, которая есть смысл и цель мировой истории, когда Маркс утверждает, что пролетариат будет освободителем человечества и создаст совершенный социальный строй, или Ницше утверждает, что явление сверхчеловека, в результате эволюции человечества, будет явлением смысла земли, то все они утверждают мессианское и профетическое сознание, оповещают о наступлении тысячелетнего царства. Ничего подобного не может утверждать наука. У Гегеля история есть священная история². Мессианско-профетический характер философии истории определяется тем, что смысл истории зависит от неведомого грядущего. Трудность философии истории связана с тем, что она есть познание не только того, чего уже нет, но и того, чего еще нет. Поэтому можно было бы сказать, что она есть пророчество не только о будущем, но и о прошлом. Историческая действительность делается неуловимой, ибо настоящее, присутствующее, не может удержаться до следующего мгновения³. Все течет, все находится в движении и изменении. В сущности, во всяком познании уже нет той конкретной действительности настоящего, которую мы хотели познать. Но в явлениях, которые изучают естественные науки, это носит иной характер, чем в познании истории, ввиду их повторяемости и возможности эксперимента. Философия истории может быть лишь религиозной метафизикой истории. Для нее имеет основное значение проблема мессианизма.

При более глубоком взгляде на историю можно увидеть, что мессианизм есть основная тема истории — истинный или ложный мессианизм, открытый или прикрытый. Вся трагедия истории связана с действительностью мессианской идеи, с постоянным двоением ее в человеческом сознании. Мессианизм — древнееврейского происхождения. Это и есть вклад еврейского народа в мировую историю. Напряженность мессианского ожидания еврейского народа и привела к явлению Мессии — Христа среди этого народа. Греции чужда была мессианская идея, ее призвание иное. Мессианская надежда рождается в страданиях и несчастьях и ждет дня справедливого суда и в конце — мессианского торжества, мессианского тысячелетнего царства. Психологически это есть компенсация сознанием мессианской избранности за пережитые страдания. Страдания еврейского народа, страдания польского народа, страдания русского народа (именно народа, а не государства), страдания германского народа, страдания рабочего класса благоприятствуют зарождению мессианского сознания. Есть и всечеловеческое мессианское ожидание,

¹ См.: Georges Dumas «Psychologie de deux Messies positivistes Saint-Simon et Auguste Comte»*.

² См.: Hegel «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte»*.

³ См.: J. Guittou «Le temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin»*.

которое возникает из непомерного страдания человека на земле. Если страдание не раздавливает человека и народа, то оно является источником страшной силы. Ослабляют, деморализуют благополучие и успокоенность. И нет ничего более разлагающего, чем благополучный и успокоенный скепсис. Явление Мессии сопровождается постоянным недоумением, вопрошанием о том, подлинный ли это Мессия. Мы видим в Евангелии это постоянное вопрошание об Иисусе: Христос ли Он? Было и много лже-Мессий, лже-мессианизмов. Антихрист будет лже-Мессией. Есть мессианизм национальный и мессианизм универсальный, мессианизм индивидуальный и мессианизм коллективный, мессианизм победный и мессианизм страдальческий, мессианизм посюсторонний и мессианизм потусторонний¹. В истории Израиля представлены все типы мессианского сознания и ожидания. У пророков мессианизм универсальный побеждает мессианизм национальный. При поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий. Образ страдающего отрока у Второ-Исаии может быть отнесен и к страданиям мессианского народа — Израиля, и к пророческому предчувствию страданий Христа — Мессии. И вместе с тем еврейскому народу чрезвычайно трудно было примириться с тем, что Мессия будет явлен на земле не в победном образе царя, а в образе страдающем и распятом. У еврейского народа было очень сложное и двойственное отношение к страданию, как это видно по книге Иова, по псалмам. Ягве был Богом бедных, защитником угнетенных. Пророки требуют, чтобы первые, богатые, сильные, господствующие были унижены и наказаны, были признаны последними, чтобы последние, бедные, слабые, униженные, стали первыми. Это и произойдет, когда пробьет мессианский час истории. У пророков, в мессианском сознании Израиля, заложены религиозные источники революционно-социальных учений истории, всех социалистических движений². В Библии уже была поставлена основная тема теодицеи, которая мучит и нас: как примирить могущество и благость Ягве с несчастиями еврейского народа и несправедливостями земной жизни. Мессианизм и был ответом на тему теодицеи. Израиль страдает за грехи мира. Такова форма универсального мессианизма. Но долгое время мессианское ожидание остается ожиданием Мессии победного в этом земном мире. Мессианское ожидание не связано с верой в личное бессмертие, которая возникает поздно. Мессианизм потусторонний связан с апокалиптикой, которая отличается от книг пророческих. Возникает небесный мир. Мессия — небесное существо. Новый Иерусалим сходит с неба с Мессией. Будущее начинает представляться сверхприродным. Мессианские чаяния апокалиптики связываются не только с торжеством народа, но и с личным спасением³. Несомненны персидские влияния на еврейскую апокалиптику. Происходит также сближение мира юдаистического и мира эллинского. Этим подготавливается христианский универсализм.

Мессианское сознание переходит в христианский мир и в нем преобразуется. В противоположность многим богословским мнениям нужно сказать, что христианство — существенно мессианично. Первое явление Мессии, первая реализация мессианской надежды не уничтожает мессианской обращенности к будущему, ожидания царства Божьего, преобразования мира, нового неба и новой земли. Только эсхатологическое

¹ См.: А. Causse «Les «pauvres» d'Israel» (Prophètes, Psalmistes, Messianistes).

² См.: G. Walter «Les origines du communisme»*.

³ См. много интересного в книге С. Трубецкого «Учение о Логосе»*

понимание христианства есть глубокое и верное понимание ¹. Проповедь Иисуса о наступлении царства Божьего, что и составляет главное содержание во всяком случае синоптических Евангелий, есть проповедь эсхатологическая. Идея царства Божьего имеет эсхатологический смысл, означает конец этого объектного мира и наступление иного, преображенного, мира. Царства Божьего еще нет, оно еще не наступило. «Да придет царство Твое» *. Церковь не есть царство Божье, как утверждал Бл. Августин и как думает за ним большая часть католических теологов. Церковь есть лишь путь в земной истории. Первохристианство было эсхатологично по своей настроенности. Первохристиане ждали второго явления Христа — Мессии и конца мира. Эсхатологический характер христианства ослабел, мессианское сознание почти угасло, когда раскрылся исторический путь между первым и вторым явлением Мессии и началось приспособление христианства к историческим условиям. Произошла объективация христианства, возникло историческое христианство. Феномен задавил нумен. Начались соблазны и падения. Порча вошла в самые принципы христианства. Соблазн был не в человеческих грехах христиан, иерархов, а в извращении самого учения социальными влияниями, т. е. в победе исторической объективации над духом. Мессия-Христос отверг в пустыне соблазн царствами этого мира. Но христиане в истории приняли этот соблазн. Это наложило печать на самую догматику, выработанную историческим христианством. Древнееврейская идея Мессии-царя переходит в христианское сознание. На этой почве родились исторические христианские теократии, т. е. величайшее извращение христианского мессианизма. Теократия, во всех своих формах, восточных и западных, была изменой христианству, изменой и ложью. И теократии были обречены на гибель. То, что они осуществляли, было противоположно царству Божьему, царству свободы и любви. Теократии дышали и двигались империалистическим духом, волей к могуществу. Они сакрализировали земную силу, совершавшую величайшие насилия над человеком, они прикрепляли христианские символы к реальностям, ничего общего с христианством не имеющим. Мессианизм вновь делался национальным и придавал универсальный характер национальным притязаниям, в то время как после явления Христа-Мессии национальный мессианизм навеки отменен и недопустим. Национальный мессианизм и теократия отменены не только Евангелием, но и пророками. Исторические теократии и лжемессианизм рухнули, но в XIX и XX веках мессианизм появляется в новых одеяниях, в секуляризованных формах. Образуется мессианизм избранной расы и избранного класса. Древний хилиазм переходит в социальные учения, и нужно сказать, что в освободительных движениях было больше христианской правды, чем в исторических теократиях ². Двойственность мессианизма поражает, например, в учении Достоевского о русском народе-богоносце. Эта двойственность была уже в старом учении о Москве — Третьем Риме. Единственный истинный мессианизм есть мессианизм ожидания новой эпохи Духа, преображения мира и царства Божьего. Это мессианизм эсхатологический, противоположный всем историческим теократиям и всем сакрализированным государствам. В истинный мессианизм входит лишь искание социальной правды. Но искатели социальной правды

¹ Научно-историческими защитниками эсхатологического понимания христианства являются, главным образом, Вейс и Луази. Самым замечательным религиозно-философским выражением понимания христианства, как религии Духа, и чаяний параклетической эпохи является Чешковский. См. «Notre règne». Четыре тома.

² На этом всегда настаивал Вл. Соловьев.

также могут соблазняться царством этого мира и отвергнуть крест. Остается еврейский мессианиззм в ложной своей форме. Двоение мессианского сознания останется до конца времен. В этом драма истории. Поэтому главным содержанием истории остается война. Христианство, в своей исторической судьбе, находится как бы в антракте. Духовные силы исторического христианства исчерпываются, в нем угасло мессианское сознание, и оно перестало играть руководящую роль в так называемых великих событиях истории. Творческий процесс происходит как бы вне христианства и, во всяком случае, вне видимой церкви. Только переход к христианству эсхатологическому, к свету, идущему от грядущего, может вновь сделать христианство творческой силой. Но переход к эсхатологическому христианству не только не означает отрицания опыта истории и культуры, но как раз будет означать признание религиозного значения этого опыта. Темой истории остается тема мессианская. Тема эта связана с проблемой времени. Философия истории есть прежде всего философия времени.

Мы воспринимаем историю как течение времени — эпохи, десятилетия, столетия, тысячелетия. Но в том ли самом времени происходят события истории, в каком происходят явления природы? От нагревания расширилось какое-либо тело, произошло соединение химических элементов, выделилась желчь или началась Пелопонесская война, Лютер прибил свои тезисы, была разрушена Бастилия. Это — ряд событий, в которых время имеет иное значение и разное отношение к смыслу. Я писал уже в других своих книгах о том, что есть разное время. Сейчас повторю лишь самое главное. Есть время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Время космическое исчисляется математически по движению вокруг солнца, с ним связаны календари и часы, оно символизируется круговоротом. Время историческое как бы вставлено во время космическое, и оно может исчисляться математически по десятилетиям, столетиям, тысячелетиям, но в нем каждое событие неповторимо и оно символизируется линией, устремленной вперед, к грядущему, к новизне. Время экзистенциальное не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, в нем происходит творческий подъем и бывают экстазы, оно более всего символизируется точкой, говорящей о движении вглубь. История происходит в своем историческом времени, но она не может ни в нем остаться, ни в нем кончиться. История выходит или во время космическое, это утверждает натурализм и он соглашается на окончательную объективацию человеческого существования, человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого, или во время экзистенциальное, и это означает выход из царства объективации в духовный план. Экзистенциальное время, известное по опыту всякому человеку («счастливые часов не наблюдают»), свидетельствует о том, что время — в человеке, а не человек во времени и что время зависит от изменений в человеке. На большей глубине мы знаем, что временная жизнь совершается в вечности. Развитие духа в истории — сверхвременно. Гегель думает, что в историчности дух преодолевает историю, осуществляет вечность, но он не понимает трагедии истории. В экзистенциальном времени, которое ближе к вечности, нет различия между будущим и прошлым, концом и началом. В нем происходит вечное свершение мистерии духа. Вследствие событий, происходящих в экзистенциальном времени, в истории есть развитие, обогащение и есть возврат к чистым истокам. Периодически раскрываются чистые ключи, бьющие из экзистенциальных недр. И получается иллюзия перенесения

откровения вечного в древнее прошлое. Время не есть образ вечности (Платон, Плотин), а распад вечности. Космическое и историческое время не походит на вечность. Но вместе с тем христианство дает смысл времени, истории во времени. История во времени есть путь человека к вечности, в ней накапливается обогащающий опыт человека. Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени. В объективированном времени нет ни начала, ни конца, а лишь бесконечная середина. Начало и конец — в экзистенциальном времени. Кошмарное учение о предопределении возможно было лишь благодаря ложному, иллюзорному пониманию объективированного времени. На этой же почве возникает и учение о вечных адских муках. Все это есть выбрасывание вовне, в объектность событий, происходящих в экзистенциальном времени. Вечная судьба человека не есть судьба в бесконечном времени, она разрешается через конец времени. Глубоким является учение о предсуществовании, ибо оно основано на памяти об экзистенциальном времени.

Идея прогресса имеет мессианскую основу и без нее превращается в идею естественной эволюции. Суждение о ценности связано с этой мессианской основой, а не с естественной эволюцией, которая может вести к дурному и нежеланному. Прогресс должен иметь конечную цель, и в этом он эсхатологичен. Но исторический прогресс заключает в себе непреодолимое противоречие, неразрешимое внутри его. Противоречие это связано с тем, что человек есть существо историческое, лишь в истории осуществляющее полноту своего существования, и вместе с тем есть непреодолимое в пределах истории столкновение человеческой личности и истории. Человек вкладывает в историю свою творческую силу и делает это с энтузиазмом. История же не хочет знать человека, пользуется им как материалом для нечеловеческого строительства, имеет свою нечеловеческую и античеловеческую мораль. И история есть жестокая борьба людей, классов, наций и государств, вероисповеданий и идеологий. Она движется ненавистью, и с остротой ненависти связаны наиболее динамические ее моменты. Эта безумная борьба ведется людьми во имя исторических целей, но она жестоко ранит человеческую личность, причиняя ей непомерные страдания. В сущности, история делалась, как преступление. И вместе с тем мы не можем сбросить с себя тысячелетнюю историю, не можем перестать быть историческими существами. Это был бы слишком легкий выход. Но нельзя видеть в истории прогрессивное торжество разума. Герой «Записок из подполья» у Достоевского говорит: «однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались,— согласитесь, что это даже уж слишком однообразно. Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению может в голову прийти. Одно только нельзя сказать,— что благоразумно» *. С этим связана основная тема Достоевского: о своеволии человека и о мировой гармонии. Своеволье человек ставит выше благополучия. Человека терзает воля к могуществу и к принудительному мировому единству. Человек терзает себя и других иллюзорными целями исторической мощи и величия. Образование и разрушение царств — одна из главных целей истории. Об этом говорится в первой философии истории — в книге Даниила,— и там прозревается судьба царств. Все могущественные и великие царства, во имя создания которых принесены неисчислимые человеческие жертвы, обречены на гибель и погибли. Погибли все древние восточные империи, погибла империя Александра Македонского, который знал об этом в час своей смерти, погибла Римская империя,

погибла Византийская империя, рухнули все теократии, и мы присутствовали при гибели Российской империи. И так же погибнут все империи, которые будут созданы. Царство кесаря и слава его быстро проходят. История предполагает свободу человека. Детерминизм природы не может быть перенесен на историю. Это глубоко понимал Достоевский, глубже всех. История предполагает свободу человека, и она отрицает и попирает свободу человека, почти не дает ему свободно передохнуть. Трагедия и мука истории суть прежде всего трагедия и мука времени. История имеет смысл только потому, что она кончится. Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории. Прогресс, который имеет обыкновение жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет конец истории, и в этом конце результатами истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле. Исторический пессимизм в значительной степени прав, исторический оптимизм не имеет эмпирических оснований. Но окончательная истина лежит по ту сторону пессимизма и оптимизма. Все восходит к тайне отношения между временем и вечностью. Есть мгновения приобщения к вечности. Эти мгновения проходят, и я вновь впадаю во время. Но проходит не это мгновение, прохожу я в своей падшей современности, мгновение же остается в вечности. Задача, стоящая передо мной, в том, чтобы целостная личность вошла в вечность, а не разорванные ее части.

В истории мира действуют три силы — Бог, рок и свобода человека. И потому так сложна история. Если бы действовал только Бог или только свобода человека, то этой сложности не было бы. Ошибочно думать, что христианство должно отрицать рок. Христианство признает победимость рока. Христос победил неотвратимый рок. Но рок победим лишь во Христе. Те же, которые вне Христа и против Христа, подчиняют себя власти рока. И страшная власть рока действует в истории народов, обществ, государств. Рок действует в образовании великих империй и в их разрушении, в революциях и контрреволюциях, в сумасшедшей погоне за богатством и в разорениях, в соблазненности наслаждениями жизни и в непомерных страданиях. Рок превращает личность человека в игральные иррациональные силы истории. Гегелевская хитрость разума есть рок. Роковыми оказываются и силы иррациональные и силы рационализирующие. Роковой оказывается сила техники, созданная человеческим разумом для роста человеческого могущества. В известные времена своей истории народы особенно подпадают власти рока, ослабляется действие свободы человека и переживается богооставленность. Это очень чувствуется в судьбе русского народа, в судьбе германского народа. Это — судьбы, наиболее значительные в настоящую историческую эпоху. Богооставленность, сопровождающаяся и ослаблением свободы, переживают и отдельные люди, и целые народы. Смысл истории неуловим и необъясним в ее объективации, ибо в перспективе объективации закрывается конец истории. При натуралистическом взгляде на историю можно только говорить о молодости и старости народа, но нельзя говорить о прогрессе. Высшей целью может быть признано лишь переживание подъема сил молодости. Есть смена сравнительной грубости и примитивности жизненного подъема народов и утонченной и усложненной упадочности. Существуют бесконечные возможности развития в человеческом мире по сравнению с миром животным, хотя это не касается органического, биологического развития, где есть скорее

регресс. В человеке есть вечное начало, и этим определяется его судьба. Но человек не есть неизменная величина в истории. Человек изменяется в истории, переживает новый опыт, усложняется, разворачивается. Есть развитие человека, но оно не происходит по прямой восходящей линии. Роль свободы разная в исторической судьбе человека. И нельзя сказать, вслед за Гегелем; что в истории есть поступательное развитие к свободе. Может разворачиваться небывалая свобода человека, но и небывалое рабство его. За феноменами истории действуют нумеральные реальности, и потому только возможна свобода и возможно развитие. За историей скрыта метаистория, и нет абсолютной изоляции плана исторического от плана метаисторического. За происходящим в историческом времени скрыто происходящее в экзистенциальном времени. Явление Христа-Освободителя есть явление метаисторическое, и оно произошло во времени экзистенциальном. Но в этом центральном мессианском явлении метаистория прорывается в историю, хотя и воспринимается ею в замутненной среде. Не только это центральное смысловое событие было метаисторическим. Метаисторический элемент, не объяснимый детерминизмом истории, есть и во всяком явлении творческого гения, всегда таинственном, во всяком подлинном освобождении от детерминирующей власти феноменального мира. Метаисторическое приходит из мира нумерального в этот объектный мир и переворачивает его. Настоящая глубокая революция в истории мира есть революция нумеральная, но она захлестывается страшным детерминизмом мира феноменального. История христианства стоит под этим знаком. Революция духа не удалась в истории, и потому неизбежен переход к эсхатологическому христианству. Но в эсхатологическом христианстве есть обратное действие на историческое прошлое, действие воскрешающее. Тайна обаяния исторического прошлого связана с преображающей активной памятью. Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преображает это прошлое, преображает в вечное. Красота всегда раскрывается в творческом преображении и есть прорыв в мир объектный. В объектной феноменальной действительности прошлого было слишком много преступного и уродливого. Оно отменяется преображающей памятью. Красота прошлого есть красота в творческих актах настоящего. Поражает противоречие истории: красота прошлого представляется связанной с несправедливостью и жестокостью, век же стремления к справедливости, равенству и свободе представляется уродливым¹. Это связано с недостижимостью полноты в пределах истории и с иллюзиями объективирующего сознания. Конец истории означает прохождение через смерть, но для воскресения. Эсхатологическое христианство есть христианство воскрешающее. Безбожие очень современной философии Гейдегера в том, что для нее забота и современность бытия непобедимы². Бытие к смерти есть забота, забота есть бытие к смерти. И это — последнее слово, слово, противоположное религии воскресения, религии эсхатологической. Философия Гегеля по-другому безбожна, в ней нет сознания конфликта личного и универсального, нет божественной жалости к страдающему человеку, к страдающей твари. Примирение с ужасом истории, со смертоносностью прогресса возможно лишь при великой надежде на воскресение всех живших и живущих, всякого существа, страдавшего и радовавшегося.

¹ На этом основана вся философия истории и социология К. Леонтьева.

² См. его «Sein und Zeit».

**2. ОБЩЕСТВО КАК ПРИРОДА И ОБЩЕСТВО КАК ДУХ.
ДУХ ОПРОКИДЫВАЕТ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА, КАЗАВШИЕСЯ ВЕЧНЫМИ.
ПРОРЫВ СВОБОДЫ И ЛЮБВИ.
КОММУНИСТИЧЕСКИЙ И АНАРХИЧЕСКИЙ
ИДЕАЛ**

Человек есть существо не только историческое, но и существо социальное. И это совсем не в том смысле, что он есть детерминированная часть общества и член общества, как утверждают социологи. Наоборот, общество находится в человеке, и социальность есть одна из сторон человеческой природы. Человек реализует себя в общности с другими людьми. Социальность заложена уже в основах космической жизни. Она есть уже и у животных, и люди подражают даже обществу животных, например муравейнику или пчелиному улью. Природный мир хотел быть в единении и живет в раздоре. Человеческий мир осуществляет единение, создав общество, которое потенциально заключено в нем. Без общества и вне общества человек не мог бы бороться за жизнь с угрожающими стихиями мира. Общество имеет две цели — кооперацию, сотрудничество людей в борьбе, и общение, единение людей. Первая цель более осуществляется, чем вторая, да и то путем порабощений и несправедливости. Именно в судьбах обществ человек подвержен наибольшим соблазнам. В обществе происходит взаимодействие и борьба духа и природы, свободы, справедливости и человечности — с насилием, беспощадной борьбой, подбором сильных и господством. Организация общества есть объективация человеческого существования и подавление человеческой личности. Падшесть есть в самом возникновении общества. Библейская легенда о грехопадении выражена уже в падшем человеческом сознании. Событие нумерального духовного мира представлено, как событие феноменального природного мира, для человека, уже порабощенного объективацией, выброшенностью вовне своего существования. Но изначально, в глубине существования, грехопадение и было как бы утратой свободы, порабощением внешнему объективному миру, экстериоризацией. Это и есть не послушание Богу, что есть категория падшего, социального мира и возникших в нем рабских отношений, а отдаление от Бога во внешнюю среду, в которой все определяется извне одно для другого, в царство вражды и принуждения. Бог есть свобода и хочет свободы, как Он есть любовь и хочет любви, как Он есть Тайна, непохожая на все свойства и отношения природного исторического и социального мира. Этим уже определяется, что падшесть — рабство, детерминизм, в котором все определяется извне, вражда, ненависть и насилие. Такова печать падшести. Социальность, осуществляемая в обществе, и обогащает жизнь человека, и является источником рабства. Падший социоморфизм определяет и искажает и формы богопознания. Христианство в истории было очень социальным в дурном смысле, в смысле объективации духа, и было недостаточно социальным в хорошем смысле, в смысле осуществления коммюнитарности. Царство Божие, искание которого есть сущность христианства, есть не только спасение отдельных душ, но и духовное общество, общность людей, оно социально в метафизическом смысле слова. Христианское общество очень легко делалось феодальным или буржуазным и с большим трудом делается социальным, не в смысле идущей извне коммюнитарности, а в смысле раскрывающейся изнутри, из духа. Христианскую группировку, общество, семью и т. д. можно мыслить лишь коммюнитарно, а не иерархически, как свободную братскую общину.

Проблема общения, преодоления замкнутости и уединения — основная проблема человеческой жизни. Одиночество есть поздний продукт усложненной культуры. Примитивный человек не знает одиночества, он слишком живет в своей социальной группе¹. Коллективизм предшествует индивидуализму. Пережитое одиночество по-новому ставит вопрос об общении. И нет для современного человека, выпавшего из органической жизни, более мучительной проблемы. Человек живет в разобщенном мире. И последняя истина в том, что подлинное общение, подлинная общность возможны лишь через Бога, сверху, а не снизу. Объективация человеческого существования устанавливает сообщение между людьми. Это сообщение, в конце концов, принудительно идет извне, оно необходимо, и им не достигается подлинное общение². Человек в истории подвержен двум процессам — процессу индивидуализации и процессу социализации. И наиболее индивидуализированное существо попадает в условия максимальной социализации. На этой почве происходит обостренный конфликт. Ошибочно думать, что социализация создает большую общность людей, она может и уменьшить общность. Социализация, соответствующая принудительной объективности, происходит во всех сферах существования. Социализируется и познание, о чем было уже говорено. Возникновение социологии в теории, социализма — в практике отражает процесс социализации. В XIX веке все более обнаруживаются предельные идеалы социальной жизни людей. Но они возникают в атмосфере крайней объективации человеческого существования, они являются активным восстанием против унижения человека, против несправедливости и порабощения. Предельными являются идеал коммунистический и идеал анархический. Они стоят под великими символами хлеба и свободы. Разорванность объективированной социальной жизни людей ведет к тому, что людям предлагают или свободу без хлеба или хлеб без свободы. Сочетание же хлеба и свободы есть самое трудное задание и высшая правда. Оно оказалось непосильным для нашей эпохи, когда человеческим массам предлагают хлеб за отказ от свободы духа. Это и есть тема «Легенды о Великом Инквизиторе» Достоевского, в которой гениально прозреваются пути истории³. Человеческие общества и общества, прошедшие через христианство, в разных формах принимают три искушения, отвергнутые Христом в пустыне. У человека есть глубокая потребность не только в «хлебе», символизирующем самую возможность человеческого существования, но и во всемирном единении. Поэтому человек идет за теми, которые обещают превратить камни в хлеба и создают царства мира сего. Люди любят рабство и авторитет. Человеческая масса не любит свободы и боится ее. Да и свобода бывала страшно извращена и даже превращена в орудие порабощения. Свобода была понята исключительно как право, как притязание людей, в то время как она есть прежде всего обязанность. Свобода есть не то, что человек требует от Бога, а то, что Бог требует от человека. И потому свобода есть не легкость, а трудность, тяжесть, которую должен взять на себя человек. И лишь немногие на это соглашаются. Свобода, в духовном смысле, — аристократична, а не демократична. Есть и буржуазная свобода, но она есть извращение и надругательство над духом. Свобода — духовна, она есть дух. Она исходит из нуменального мира и опрокидывает детерминированный порядок мира феноменального. Анархический идеал, взятый в предельной глуби-

¹ См. книги Леви-Брюля. См. также гениальную книгу Бахофена «Das Mutterrecht»*.

² См. мою книгу «Я и мир объектов».

³ См. мою книгу «Мирозерцание Достоевского»*.

не, есть предельный идеал человеческого освобождения. Он совсем не должен означать отрицания функционального значения государства в этом объективированном мире. Анархизм должен противопоставляться не порядку и гармонии, а принципу власти, т. е. извне идущего насилия. Ложен оптимизм большей части анархических учений. Мы не можем мыслить в условиях этого объективированного мира, идеального общества, без зла, борьбы, войны. Абсолютный пацифизм в этом мире есть ложный идеал, потому что он антиэсхатологичен. Об этом много верного есть у Прудона ¹. Все политические формы — относительны: демократия, как и монархия. До конца нужно утверждать относительные формы, дающие максимум возможной реальной свободы и достоинства личности, и примат права над государством. Но идеалом может быть лишь преодоление всякой власти, как основанной на отчуждении и экстерииоризации, как порабощенности. Царство Божье можно мыслить лишь апофатически, как совершенное безвластие, как царство свободы. Гегель говорит, что «закон есть объективность духа», т. е. этим он признает, что он обозначает царство объективации. Он же говорит, что государство есть духовная идея в *Äusserlichkeit* ² человеческой воли к свободе. *Äusserlichkeit* и есть основной признак государства и власти *.

Есть два понимания общества и два пути его. Или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Или общество строится как природа, согласно законам природы, или оно строится как духовная реальность. Этим определяются общественные идеалы и характер общественной борьбы. Общество как природа находится во власти необходимости, движется борьбой за преобладание и господство, в нем происходит естественный подбор сильных, оно строится на принципах авторитета и принуждения, и отношения в нем определяются как объектные. Общество как дух движется исканием свободы, оно основывается на принципе личности и отношениях субъектных, оно движется желанием, чтобы любовь и милосердие были в основании строения общества. Общество как природа покорно закону мира. Общество как дух хочет быть покорным закону Бога. Это иначе понимали такие защитники органического, как Шеллинг, Фр. Баадер, Мёллер, Хомяков, Вл. Соловьев, но это — романтические иллюзии, от которых нужно освободиться. Фактически общество есть и природа и дух, в нем действуют оба начала, но преобладает природное, то, что от мира, над духовным, тем, что от Бога, необходимость над свободой, принудительная объектность над личностью, воля к могуществу и господству над милосердием и любовью ³. Но великая ложь была в том, что «природная» основа общества как борьба за существование и за преобладание, соревнование, война, эксплуатация человека и попираание его достоинства, насилие сильных над слабыми признавались вечными и даже духовными основами. И происходила идеализация этих дурных, не должных основ у идеологов авторитета и иерархического строя. Общество как природа есть сила в глазах мира; общество как дух есть правда, к которой мир слишком часто бывает слеп. Общество как природа есть объективация, экстерииоризация, самоотчуждение духа и отчуждение во-вне человеческой природы и порабощение, как итог всего. Этому соответствует натурализм в социологии, пытающийся дать научную санкцию подбору расы сильных

¹ См.: Proudhon «La guerre et la paix» *.

² внешняя сфера, внешнее (нем.).

³ Ясно, что слова «природа» и «природное» я употребляю в другом смысле, чем употребляют их Ж.-Ж. Руссо и Л. Толстой или защитники «естественного» права.

и господствующих, подавлению личности обществом, понятым как организм¹. При органическом понимании общества в прошлом смягчение могли вносить патриархальные отношения. Общество как организм, построенный на традиционных, патриархальных отношениях, не раздирается не знающей удержу разъяренной борьбой людей, социальных групп, классов, наций, рас, оно устанавливает относительную социальную гармонию, основанную на иерархических неравенствах, санкционированных народными религиозными верованиями. В обществах капиталистических и так называемых индивидуалистических, которые первоначально вдохновлялись идеологией естественного состояния и естественной гармонии, раскрывается борьба всех против всех и создаются величайшие социальные неравенства, которые уже не санкционируются никакими народными верованиями, никакими традициями и являюто совершенно бесстыдство. На этой почве готовятся бунт и восстание, в которых есть справедливость, но которые получают характер природно-общественных, а не духовно-общественных движений. Марксизм хочет освободить человека от поработавшей власти экономики, но он ищет этого освобождения в экономике, которой придает метафизическое значение². Вопреки социологическому натурализму и экономизму, в природную жизнь общества с ее злыми страстями и ее лживыми идеологическими санкциями, которые хуже самих страстей, с ее властью детерминизма, прорывается дух не-объективированный и хочет по-иному определить общество, внести свободу, достоинство и ценность личности, милосердия и братство людей. Это отразилось в искаженной форме и философски наивной идее общественного договора. Интересно для уяснения условности и сбивчивости терминологии, что естественным правом называли то, что следовало бы назвать духовным правом. «Естественные» права человека, которые как раз противопологаются обществу как природе природному детерминизму в обществе, и потому эти права духовны, а не природны³. Учения об «естественном» в истории европейской мысли, об естественном разуме, естественной морали, естественном праве очень связывались с борьбой за освобождение человеческой природы и природы вообще от подавленности ее в средневековье. Но наступает время, когда окончательно должно быть выяснено, что именно поработавшие — «естественно», идет от объективированного и детерминированного мира, освобождение же — духовно, идет от духа, который есть свобода и находится вне власти объективированного и детерминированного мира, освобождение же — духовно, идет от духа, который есть свобода и находится вне власти объективной детерминации. С этим связаны величайшие недоразумения. Нет более ужасающего недоразумения, чем считать материализм освободительной философией, а спиритуализм философией поработавшей. Недоразумение это порождалось тем, что спиритуализмом пользовались для целей поработавших, для идейных санкций как раз общества как природы, а не общества как духа. Самое большое зло было в этих идейных санкциях, а не в природных первостихиях. Все это связано с ложным пониманием духа. В действительности природная материя есть консервативное и реакционное

¹ Н. Михайловский проявил большую прозорливость, когда еще в 70-е годы прошлого века обличал реакционный, враждебный человеческой личности характер органической теории общества, дарвинизма в социологии и пр. См. его «Борьба за индивидуальность»*.

² В этом отношении важны ранние произведения Маркса, особенно «Philosophie und Nationaleconomie»*.

³ См.: Еллинек «Декларация прав человека и гражданина»*.

начало, дух же есть начало творческое и революционное. Дух опрокидывает природно-рабьи основы общества и пытается создать общество по своему образу. Обличается не вечный, преходящий характер этих рабских иерархических основ общества. Но революция духа в своем социальном выражении легко попадает во власть объективации, и обнаруживаются все новые и новые формы рабства. Процесс вторжения освобождающегося духа прерывен, не есть прямое развитие. Настоящая революция духа есть конец объективации как этого мира, есть революция нуменов против ложного направления мира феноменального. Тогда окончательно будет явлено духовное общество, царство Духа, царство Божье. Но действие рока в истории, вытесняющее действие Бога и человеческой свободы, порождает свои воплощения, ведет к своим максимальным объективациям. В государстве, этом царстве мира сего и князя его по преимуществу, были необходимые функции для этого злого мира, но была заложена и злая, демоническая воля к могуществу и господству, к закреплению неправедного царства этого рабьего мира, была насыщенность враждой и ненавистью. И образ государства будет, в конце концов, явлен как образ зверя, выходящего из бездны. С большой охотой и любовью говорят, что на земле совершенство невозможно, что не может быть и совершенного общества. И это говорят прежде всего потому, что не хотят этого совершенства, что заинтересованы в поддержании неправды. Но верно, что совершенного общества в этом «земном» плане быть не может, и ожидание такого совершенства есть лишь утопическая иллюзия. Вопрос совсем не в этом, а в том, возможно ли преодоление этого объектного мира, не уничтожение «земного», а его освобождение и преобразование, его переход в иной план. Это есть вопрос эсхатологический. И христианам подобает верить, что единственное царство, которое может удался, есть царство Божье. Царство Божье не только ожидается, оно создается, начинает создаваться уже здесь и сейчас на земле. Это требует активного, творческого понимания эсхатологии.

3. ДУХ, ПРИРОДА И ТЕХНИКА. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ. ВЛАСТЬ ДУРНЫХ И ЗЛЫХ ИДЕЙ

Самое революционное, переворачивающее событие мировой истории есть появление техники как фактора, преобладающего в человеческой жизни, победоносное вступление машины, определяющей всю структуру цивилизации¹. Поистине, машина и техника имеют космогоническое значение. В машине есть новизна, не бывшее еще в мировой жизни. Машина есть сочетание физических и химических сил, но она не есть явление природы. Кроме тел неорганических и органических появляются тела организованные. Это есть природа, прошедшая через акт человека и подчиненная его целям. В технике из недр природы извлекаются силы, которые дремали и не раскрывались в круговороте природной жизни. Если будет достигнуто разложение атома, то это будет космический переворот, который выйдет из недр самой цивилизации. Вместе с тем возрастающая власть техники в социальной жизни людей есть все большая и большая объективация человеческого существования, ранящая душу и угнетающая жизнь. Человек все более и более выбрасывается вовне, все более экстериоризируется, все более теряет свой духовный

¹ См. мой этюд «Человек и машина». См.: F. Dessauer «Philosophie der Technik»*.

центр и целостность. Жизнь человека перестает быть органической и становится организованной, она рационализуется и механизмуется. Человек выпадает из ритма, соответствующего природной жизни, все более отдаляется от природы (не в смысле объекта механического естествознания), и его эмоциональная душевная жизнь ущербляется. Диалектика технического прогресса заключается в том, что машина есть создание человека и она направляется против человека, что она порождена духом и поработает дух. Прогресс цивилизации есть процесс противоречивый и двойственный. В жизни общества взаимодействуют и противоборствуют дух, первоначальная природа и техника. Элементарная техника существует уже в самом начале зарождения цивилизации, ее требует борьба за жизнь со стихийными силами природы. Но на вершине цивилизации роль техники делается преобладающей и охватывающей всю жизнь. Это вызывает романтическую реакцию «природного» против технического. Человек, раненный технической цивилизацией, хотел бы вернуться к органически-природной жизни, которая начинает ему представляться раем. Это — одна из иллюзий сознания. Возврата в этот рай нет. Невозможен возврат от жизни технически-организованной к жизни природно-органической. В общество, понятое как дух, входит и элемент органический, и элемент технический. С этим связана проблема отношения культуры и цивилизации, особенно остро поставленная в русской и немецкой мысли¹. Это соотношение нельзя понимать хронологически. Тенденция к преобладанию типа цивилизации над типом культуры всегда проявлялась уже в древнем мире. Эта тема существовала уже у пророков, борцов против нарождающегося капитализма. Культура связана еще с природно-органическим, цивилизация же разрывает эту связь, одержимая волей к организации и рационализации жизни, волей к возрастающему могуществу. Происходит также головокружительное ускорение, бешеная быстрота всех процессов. Человек не имеет времени опомниться и углубиться. Происходит острый процесс дегуманизации, и он происходит именно от роста человеческого могущества. В этом парадокс. В мещанский век технической цивилизации происходит непомерный рост богатств, и богатства эти периодически разрушаются страшными войнами. В известном смысле, разрушительные войны, вызванные волей к могуществу, являются роком обществ, основанных на господстве технической цивилизации и погруженных в мещанское довольство. Орудия разрушительные оказываются безмерно сильнее орудий созидательных. Цивилизация на своих вершинах необыкновенно изобретательна для дела убийства, но она не заключает в себе сил воскрешающих. В этом ее осуждение. Роль техники с необыкновенной остротой ставит проблему духа, духовного овладения жизни. Техника дает в руки людей страшные орудия истребления и насилия. Группа людей, захватившая власть при помощи техники, может тиранически управлять миром. И потому вопрос о духовном состоянии людей делается вопросом жизни и смерти. Мир может быть взорван при низком состоянии людей, овладевших орудиями истребления. Прежние элементарные орудия не давали таких возможностей. Власть техники достигает пределов объективации человеческого существования, превращая человека в вещь — объект, в аноним. Победа общества, как духа, означала бы преодоление объективации человеческого существования, победу персонализма. Машина ставит эсхатологическую тему, она подводит к скрытой истории.

¹ Задолго до Шпенглера эту проблему ставили славянофилы, Герцен, К. Леонтьев и др.

Главное зло, главные страдания в жизни обществ определяются не столько тем, что люди индивидуально дурные и злые, сколько дурными и злыми идеями, которыми они одержаны, социальными пред-рассудками, затуманенными верованиями, унаследованными от среды, из которой они вышли. Зло и страдание, причиненные каким-нибудь Торквемадой, Филиппом II, Робеспьером и многими другими, их жестокость определялись не тем, что они были злые и дурные люди, — индивидуально они не были дурными и жестокими, а тем, что они были одержимы злыми идеями и верованиями, представлявшимися им хорошими и высокими. Глава семьи, член сословия, начальник государственного учреждения, хозяин предприятия, иерарх церкви, генерал, министр, царь бывают жестокими и сеют страдания, главным образом вследствие сознания своего иерархического положения; они индивидуально, по натуре, могут и не быть жестокими, но традиционное состояние их сознания predisposes им быть беспощадными, жестокими, насильниками. Эти люди с извращенной совестью отстаивают честь и мощь семьи, сословия, государства, армии, церковного учреждения, начала власти и иерархии. Сколько человеческих жизней было искалечено и загублено вследствие ложных идей об авторитете родителей или начальников! Объективный иерархизм, основанный на родовом и общем, есть отрицание достоинства и ценности личности, на нем лежит печать падеши существования. Только субъективный, духовный, харизматический иерархизм утверждает достоинство и ценность самого человека, личности, связан с ее качествами. Объективные иерархические принципы, которые страшнее чумы и холеры, всегда жертвуют личностью, живым существом, способным к страданию и радости, во имя рода, расы, сословия, государства и пр. Субъективный же иерархизм есть иерархизм человеческий, иерархизм даров, харизмов в пророке, апостоле, святом, иерархизм гения в человеческом творчестве, иерархизм личного благородства и душевной красоты. Есть метафизическое неравенство между людьми по харизмам, и оно сочетается с сохранением и утверждением достоинства и ценности всякого живого существа, всех детей Божиих, с равенством неравных. Объективный социальный иерархизм почти никогда не соответствует субъективному духовному иерархизму, в нем слишком часто бывает подбор худших, самых низких по своим личным качествам. Объективный иерархизм есть самая хитрая выдумка объективированного падшего мира. В этом мире наиболее высоко стоящие по своим харизмам и качествам бывают жертвами, преследуются и распинаются. Как трагична судьба пророка и гения в этом мире! Как торжествуют в нем лишь таланты посредственности, обыденности и приспособления! Только полководцы и люди власти сакрализируются вместе с сакрализацией племен, городов, наций, государств. Но это было и есть настоящее язычество. Пусть не говорят защитники объективного иерархизма о невозможности равенства между людьми, об естественном неравенстве между людьми и господстве одних над другими. Идея равенства сама по себе действительно пустая и производная. Первоначальна идея свободы, достоинства каждого человека как личности, хотя бы личность находилась в потенциальном состоянии. И равенство значит лишь, что свобода и достоинство утверждаются для каждой человеческой личности, для всех людей, что ни с одним человеком нельзя обращаться как с вещью и средством. В обществе, как духе, как раз и должно быть выявлено метафизическое, харизматическое неравенство, разнокачественность людей. В обществе же, как объективной природе, чудовищное неравенство,

господство одних и рабство других соединяются с нивелировкой личностей, с подчинением личности сознанию родовому, с господством общества над человеком. Страшному рабству человека в объективированном обществе, вампирическому господству нечеловеческих и бесчеловечных иерархических принципов и родовых идей нужно противополжить человечность, чистую, божественную человечность, человеческий иерархизм, харизматический иерархизм. В пределе это означает замену общества законнического обществом харизматическим, обществом или, вернее, общиной освобожденных в Духе людей. Рабству человека, принимающему самые разнообразные формы, принимающему и формы либеральные и социалистические, противополжен лишь персонализм, имеющий нумеральные основы. Это персонализм социальный, а не индивидуалистический, персонализм коммюнитарный. Но персоналистическую духовную революцию можно мыслить лишь эсхатологически. Это означает конец объективированного обыденного мира, — мира детерминизма, переход в царство свободы, это — новый эон Духа. Но персонализм этот, охватывающий все живущее, утверждается уже здесь и сейчас, он не в будущем только, он и в настоящем, он указывает путь, хотя и не ждет оптимистически победы в условиях этого мира. Этот персонализм чудесен для мира социальной обыденности, он сопротивляется объективированной природе, он есть иной порядок существования. Чтобы избежать недоразумений, нужно сказать, что в наиболее материальных частях объективированного мира принуждение неизбежно, нельзя предоставить грубой материальности полной свободы. Но чем более мы возвышаемся до духовности, тем более неуместно и недопустимо объективированное принуждение и тем более должна быть утверждаема свобода субъективности, свобода духа. Нужно также сказать, что существует подлинная священная традиция, она есть воскрешающая память, через нее поддерживается связь с вечным в прошлом, но преодолевается дурная традиция — традиция родовая, а не соборная, традиция инерции, традиция объективации, а не духовности.

Г л а в а IX

1. КОНЕЦ ОБЪЕКТНОГО БЫТИЯ. ОБРЕТЕНИЕ СВОБОДЫ И ЛИЧНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В КОНКРЕТНОЙ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ. СНЯТИЕ ПРОТИВОПОЛОЖЕНИЯ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ЭСХАТОЛОГИИ

Уже было сказано, что история мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится. Бесконечная история была бы бессмысленна. И если бы в бесконечной истории обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, потому что означал бы превращение всего жившего, живущего и призванного жить в будущем, всякого живущего поколения в средство для будущих поколений, и так до бесконечности. Всякое настоящее оказывается средством для будущего. Бесконечный прогресс, бесконечный процесс означает торжество смерти. Только воскресение всего жившего может сообщить смысл мировому историческому процессу — смысл, соизмеряемый с судьбой личности. Смысл, несоизмеряемый с судьбой личности, с моей судьбой и ничего для нее не значащий, есть бессмыслица. Если универсальный

смысл не есть вместе с тем и персональный смысл, то он бессмыслен. Я не могу жить в «великом целом», «великое целое» должно жить во мне, я должен раскрыть его в себе. Если бы был Бог, и это ничего не означало бы для меня и для моей вечной судьбы, то это равносильно тому, что Бога не было бы. Конец и означает бесконечность человеческого существования. Отсутствие же конца, т. е. дурная бесконечность, означало бы конечность человеческого существования, окончательную конечность. Бог — бесконечен, не в смысле дурной, а в смысле хорошей бесконечности, и от Него приходит конец всему, что представлялось бесконечным в дурном смысле. Рационализация религии пыталась приписать Богу дурную конечность. Моя жизнь бессмысленна, если она окончательно кончается смертью. И даже ценности, которыми может быть наполнена эта жизнь, не спасут от бессмыслицы. Но так же бессмысленна была бы моя жизнь, если бы она была бесконечной в этом объективированном мире, она не была бы вечной жизнью. Историческая жизнь бессмысленна, если в ней все время торжествует смерть и нет конца смерти, победы над смертью, если смерть бесконечна. Бесконечная история в условиях объектного мира есть торжество конечности, т. е. смерти. Бесконечность истории, если эта история не имеет экзистенциального значения, относящегося к существам и существованию, есть самая ужасная бессмыслица. Смысл личному и историческому существованию может сообщить лишь конец как Воскресение, в которое входят все творческие достижения существ. Смысл лежит за пределами истории, за пределами личной и мировой истории, он не имманентен ей, он ей трансцендентен. Но самые слова «имманентен» и «трансцендентен» тут относительны и условны. Трансцендентное, лежащее за пределами, действует имманентно. Имманентное в истории есть трансцендентная в отношении к ней сила. Время не вмещает вечности, и вместе с тем вечность выходит во время, и время выходит в вечность. Парадокс отношений конечного и бесконечного, временного и вечности есть основной. Все движется через противоречие конечного и бесконечного, временного и вечного. На этом покоится или, вернее, беспокоится вся наша жизнь. Человек есть конечное, ограниченное существо, заключающее в себе бесконечность и требующее бесконечности как конца, есть временное существо, заключающее в себе вечность и требующее вечность. Метафизика неизбежно становится эсхатологией. И слабость всех старых метафизик была именно в том, что они не были эсхатологическими. Слабость же эсхатологий богословских систем была в том, что они были гносеологически и метафизически наивными. Необходимо гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии. Моя книга в значительной степени имеет именно этот смысл. Она связывает проблему конца с идеей объективации, основной для меня. При этом совершенно иначе понимается отношение между этим миром и миром иным.

Метафизический и гносеологический смысл конца мира и истории означает конец объектного бытия, преодоление объективации. Это есть вместе с тем снятие противоположности между субъектом и объектом. Индусская религиозная философия хотела стать по ту сторону противоположения субъекта и объекта, и в этом была ее правда. Но это совсем не было связано с историей и с опытом человеческого творчества, и в этом была ограниченность этой философии. Конец означает также победу экзистенциального времени над временем историческим и космическим. Только в экзистенциальном времени, измеряемом напряженностью и интенсивностью состояний субъекта, может открыться выход к вечности. Во времени историческом и космическом нельзя мыслить

конца, оно находится во власти дурной бесконечности. С этим связана основная антиномия конца. С философской точки зрения парадокс времени делает очень трудным истолкование Апокалипсиса как книги о конце. Нельзя мыслить конца мира в историческом времени по одну сторону истории, т. е. нельзя объективировать конца. И вместе с тем нельзя мыслить конец мира совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие. Это есть антиномия кантовского типа. Времени больше не будет, не будет объективированного времени этого мира. Но конец времени не может быть во времени. Все происходит не в будущем, которое есть разорванная часть нашего времени. Но это значит, что все это происходит в экзистенциальном времени. Это есть переход от объектности существования к субъектности существования, переход к духовности. Человек как нумен в начале, и человек как нумен в конце. Но он изживает судьбу свою в мире феноменальном. То, что мы называем концом, проецируя его во внешнюю сферу, есть экзистенциальный опыт касания нуменального, и нуменального в его конфликте с феноменальным. Это не есть опыт развития, это есть опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании. При объектности мира, при падении человеческого существования конец представляется фатумом, тяготеющим над греховным миром и человеком, прежде всего страшным судом. В конце есть неотвратимый момент суда совести, которая есть как бы голос Божий в человеке. Но в конце есть и наступление царства Божьего. И тут есть антиномия, связанная со свободой. Конец есть не только дело божественного фатума (самое словосочетание плохое), но и дело человеческой свободы. Это — не меньшая антиномия, чем антиномия, связанная со временем. Отсюда — гениальное прозрение Н. Федорова об условности апокалипсических пророчеств¹. Если не будет христианского «общего дела», дела свободы в осуществлении царства Божьего, то будет одно — будет темный, страшный конец; если же будет «общее дело» людей, то будет другое — будет преобразование мира, воскресение всего живущего. Но Н. Федоров не нашел философского выражения этой проблемы, его философия была наивно реалистической и однопланной. Подлинное, глубинное существование человека, нуменальное «я», не принадлежит к миру объектов. Конец мира будет концом для мира объектного, но придет он от процессов, происходящих не в объектном мире. Трансцендентный свет в мире приходит не из мира, если под миром понимать объекты-феномены, он может приходиться лишь из субъектов-нуменов. Парадокс времени ведет к тому, что конец мира всегда близок, всегда есть касание его в акте потрясений. И вместе с тем конец мира проецируется в будущее и говорит о наступлении апокалипсической эпохи. Конец воспринимается не как фатум, а как свобода, есть обретение личности и свобода в конкретной универсальности духовного существования, в вечности. Это есть преобразование мира, в котором человек творчески и активно участвует, это есть новое небо и новая земля.

Реальные экзистенциальные отношения существ, существующих, могут выражаться в законах, но не подчиняются законам как чему-то, над ними господствующему. Поэтому возможно изменение отношений в мире, прекращение объектности этих отношений. Такое изменение отношений есть победа над властью необходимости и, с точки зрения детерминистического мирозерцания, оно чудесно. Это есть смысловое понимание чудесного. В истории европейского сознания столкнулись

¹ См. его «Философию общего дела»*.

и противоположили себя друг другу две веры — вера в Бога и вера в человека. Но это был лишь момент диалектики сознания. На более высшей ступени сознания человек понимает, что вера в Бога предполагает веру в человека и вера в человека — веру в Бога. Поэтому христианство должно быть понято как религия Богочеловечества. Единственная причина веры в Бога есть существование божественного в человеке. И никакая низость человеческая, поистине страшная, не может заставить отрицать эту высоту человека. Вера в Бога без веры в человека есть одна из форм идолопоклонства. Самая идея откровения делается бессмысленной, если тот, кому открывается Бог, совершенное ничтожество и совсем не соответствует открывающемуся. Отрицание и унижение человека в бартлианстве * делает бартлианскую теологию недиалектической. В противоположность Шлейермахеру, можно было бы сказать, что религия есть не чувство зависимости человека, а чувство независимости человека в отношении к миру, в силу того что в человеке есть божественное начало, есть в нем богосыновняя ипостась. Но человек в экзистенциальной диалектике проходит через состояние приниженности и подавленности. И ему хотели внушить, что эта приниженность и подавленность и есть его единственная природа. Но человек не есть только один из феноменов в мире объектном. В нем остается его нумеральная сущность. И в актах, исходящих от этой нумеральной сущности, он может изменять этот мир. Ошибочно совершенно разделять этот мир и мир иной. Именно конкретная жизнь в этом падшем объектном мире, конкретная жизнь людей, животных, растений, земли, гор, полей, рек и морей, звезд и небесных пространств заключает в себе нумеральное ядро, которого нет в отвлеченно-общем, в гипостазированной иерархии универсалий. Но падший мир создает и фиктивные образования, лишённые нумерального ядра, — солома, которая должна быть отделена от плевел, отвратительные гады и насекомые, призрачные чудовища. Эсхатологическая перспектива, преобразование мира, возможна именно потому, что есть нумеральная основа в конкретной жизни мира, в самых простых ее проявлениях. И во всяком случае в ней больше этой нумеральной основы, чем в жизни государств и в технической цивилизации, в которых всякая индивидуальная жизнь подавлена отвлеченно-общим.

2. ЭСХАТОЛОГИЯ ЛИЧНАЯ

И ЭСХАТОЛОГИЯ УНИВЕРСАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ.

ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИЕ ДУШ И МНОГОПЛАННОЕ ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ. ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ ЗЛА

Есть две эсхатологические перспективы: индивидуально-личная и универсально-историческая. Согласование этих двух перспектив необыкновенно трудно вследствие парадокса времени. В традиционной христианской теологии эта перспектива никогда не была сносно разъяснена. С одной стороны, утверждается индивидуальное разрешение личной судьбы после смерти человека. С другой стороны, ждётся разрешение судьбы всего мира и человечества в конце времен, в конце истории. Между двумя перспективами образуется пустое время. Моя вечная судьба не может быть изолирована, она связана с судьбой истории, судьбой мира и человечества. Мировая, всечеловеческая судьба есть и моя судьба, и наоборот, мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня. Моя неудача, неудача любого существа, будет и мировой, всечеловеческой неудачей. То, что моя личная судьба для

меня не меньше значит, даже больше значит, чем судьба всей солнечной системы, не есть выражение обыкновенного человеческого эгоизма, а есть подтверждение микрокосмичности человека. Между тем как мстительные и жестокие инстинкты людей строили мстительную и жестокую эсхатологию. Как это ни печально, но нужно признать, что религии спасения склонны к концепции ада. От мстительной эсхатологии не свободен и христианский Апокалипсис. Это вдохновляло и великого христианского поэта Данте. Построено было даже учение о наслаждении праведников в раю созерцанием мук грешников в аду (Книга Эноха *, папа Григорий Великий, Фома Аквинат, Иоанн Эдварс). Неверно думать, что учение о вечных муках лишь ужасает людей, оно также доставляет им удовлетворение и удовольствие. И так бывало не только у жестоких, злых, мстительных людей. Фома Аквинат был святой человек, совсем не злой, скорее мягкий и добрый человек. Но он предвосхищал наслаждение от торжества справедливости в адских муках грешников. Идея справедливости может оказаться мстительной идеей. Идея ада имела огромное значение, она в измененной форме действует и в сознании, утерявшем старую веру. Ненависть, месть, беспощадное отношение к врагу всегда ведут к желанию ада. Учение о вечном аде есть безысходный, не относительный, а абсолютный дуализм, и оно означает роковую неудачу не человека только, но прежде всего Бога, неудачу миротворения, неудачу не во времени, а в вечности. Предельный религиозный ужас, в сущности, не от Бога, а от того, что Бога нет, что Бог ушел, отрезан от меня. Переживание ада есть переживание безбожия. Поразительно, что персы, которые считаются источником дуалистической концепции, признавали ад не вечным и в этом имели преимущество перед христианами, исповедующими доктрину о вечном аде. Проблема ада имеет основное значение для эсхатологии. Эсхатологическая перспектива ада есть рабство у павшего объективированного времени. Это свидетельствует о том, что в плане объективации неразрешима стоящая перед человеком эсхатологическая проблема. Между тем как традиционные теологические доктрины в своей эсхатологии целиком находятся во власти объективации, они относят к нуменальному миру то, что может быть отнесено лишь к феноменальному миру, они относят к вечности то, что может быть отнесено лишь ко времени, и наоборот. Человек здесь, на этой земле, знает опыт адских мук, и эти муки представляются ему бесконечными, не имеющими конца во времени¹. Но в этом опыте человек остается во власти павшего времени, он не выходит к вечности. И вследствие иллюзий сознания, порожденных объективацией, человек проецирует свой опыт адских мучений на вечную жизнь, он объективирует зло здешней жизни в дьявольское, адское царство, параллельное царству Божьему. Но если освободиться от кошмаров, порожденных нашим объективированным сознанием, за которым лежит бездна подсознательного, то может наступить просветление в нашем переживании парадокса времени. Ад есть, и лишь легкомысленный оптимизм может его совершенно отрицать. Но ад посусторонен, а не потусторонен; феноменален, а не нуменален; он во времени, а не в вечности; он более относится к области магии, чем мистики. И вместе с тем проливается для меня свет на то, что ад, хотя бы для меня одного, которого в иные минуты я считаю себя достойным, есть неудача всего творения, есть трещина в царстве Божьем. И наоборот, рай для меня возможен, если не будет вечного ада ни для одного живущего и жившего существа. Спасаться

¹ См. мою книгу «О назначении человека».

в одиночку и в изоляции нельзя. Спасение может быть лишь соборным, всеобщим освобождением от муки. И самое слово «спасение» есть лишь экзотерическое выражение для просветления и преображения. Без такого понимания миротворение неприемлемо.

У древних евреев надежда на бессмертие связана была не с учением о душе, а с учением о Боге, об исполнении Богом обещаний, данных народу. Это есть мессианская вера и надежда. В христианстве эта мессианская вера и надежда принимают универсальный характер. Это есть надежда на всеобщее воскресение и преображение, на наступление царства Божьего. Учение о вечном аде в христианской эсхатологии значит, что не было еще вполне достигнуто универсальное сознание и что дух любви не победил еще духа древней мести. Не было еще освобождено христианское сознание от остатков мстительной и уголовной эсхатологии. Должно быть еще очищение христианского сознания от древнего страха, от *terror anticus* *. В этом страхе было смешение этого мира, грозившего человеку мукой, со страхом Божиим. Идея Бога была подавлена ограниченными категориями социоморфизма, антропоморфизма, космоморфизма. Но в этом было недостаточное благоговение перед Божественной Тайной. Человеческие, слишком человеческие счета были перенесены на Бога, на Его отношение к миру и человеку. Бог мыслился в здешних категориях силы, власти, управления, суда. Но Бог не походит ни на что в мире объективации. Бог не есть даже бытие, тем менее сила, в здешнем смысле, или власть, но есть дух, свобода, любовь, вечное творчество. Слабость эсхатологии в тенденции возврата во время, когда стоит вопрос о вечности. В эсхатологической мысли, не свободной от власти объективации, проецирующей конец в форме этого мира, невыносима не только картина ада, но и картина рая. На небо переносится сублимированное чувственное земное царство, на него переносятся наши ограниченные социальные категории. О бесконечном судят по конечному. Иногда является желание предпочесть нашу грешную землю с ее неудовлетворенными бесконечными стремлениями, с ее противоречиями и страданиями этому ограниченному, конечному, удовлетворенному раю. У Достоевского были гениальные мысли о рае, он раскрывает гениальную диалектику, связанную с идеей рая ¹. Нельзя мыслить конец, *переноса на него черты конечности* нашего мира. Это и значит, что нельзя объективировать конец, нельзя овременять вечность. В человеке живет страстная мечта о рае, т. е. о радости, о свободе, о красоте, о творческом полете, о любви. Она принимает то форму

¹ В гениальном «Сне смешного человека» у Достоевского есть изумительные слова: «Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что истина достигается лишь мучениями. Тогда у них явилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтобы сохранить ее, а для обозначения кодексов поставили гильотину. Они чуть-чуть лишь помнили о том, что потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы. Они смеялись даже над возможностью этого прежнего их счастья и называли его мечтой... Утратив всякую веру в бывшее счастье, назвав ее сказкой, они до того захотели быть невинными и счастливыми вновь и опять, что пали перед желаниями сердца своего, как дети, обоготворили это желание, настроили храмов и стали молиться своей же идее, своему же «желанию», в то же время вполне веруя в неисполнимость и неосуществимость его. И, однако, если бы только могло так случиться, что они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если бы кто-нибудь вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? — то они, наверное бы, отказались». Виновик утери рая говорит: «Они воспевали страдания в песнях своих. Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще было страдание, и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю еще больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе» *.

воспоминания о золотом веке в прошлом, то форму мессианского ожидания, обращенного к будущему. Но это одна и та же мечта, мечта существа, раненного временем, жаждущего выйти из времени. В искусстве, в поэзии есть воспоминание о рае. Но в обращенности к грядущему человек мучительно раздвоен, он ждет не только радости и освобождения из плена, но и возможного страдания и муки. Самая категория будущего есть категория павшего мира как объектности, выпадения из экзистенциального времени, из глубины существования. Существуют люди, у которых есть оккультные способности преодолевать границы пространства и времени. С этим связаны так называемые телепатические явления, которые отрицать невозможно. Это само по себе может и не означать особенного духовного достижения. Подлинное же духовное преодоление границ нашего пространства и времени будет принадлежать новой духоносной эпохе, эпохе параклетизма. В Духе все предстанет в ином, новом свете.

Древнее учение о перевоплощении душ, очень вульгаризированное теософами, заключает в себе серьезное вопрошание. Бесконечное однопланное, на нашей земле происходящее перевоплощение в разных людей, даже животных, есть другой эсхатологический кошмар, чем кошмар вечных адских мук. Но идея перевоплощения душ может все-таки дать облегчение, по сравнению с идеей вечного ада. Перевоплощение все-таки значит, что нет окончательного решения судьбы человека кратким мигом существования от рождения до смерти при ограниченности человеческого опыта пространством и временем, что есть справедливое требование большего опыта, и нет той террористической идеи, что после смерти уже невозможен никакой обогащающий опыт, никакое изменение к лучшему. Если мы не соглашаемся принять террористическое и рабье учение о вечном аде, то должны признать предсуществование душ в ином плане до рождения на земле и путь души после смерти в ином плане. Это значит, что неприемлемо однопланное перевоплощение, как противоречащее целостности личности и неизменности самой идеи человека, но приемлема идея многопланного перевоплощения, которое ставит судьбу человека в зависимость от существования и в ином плане, чем план объектного феноменального мира. Лейбниц правильно говорит не о метампсихозе, а о метаморфозе. Учение Оригена во всяком случае более приемлемо, чем традиционное богословское учение о творении души в момент зачатия или о порождении ее в родовом процессе путем наследственной передачи. Во всяком случае невозможно пригвоздить эсхатологическую судьбу человека исключительно к феноменальному миру, который я называю миром объективации. Существование человека в этом плане мира есть лишь момент его духовного пути. Но судьба человека погружена в вечность и не может окончательно зависеть от этого павшего времени. Падение человека произошло не в этом феноменальном мире и не в этом времени. Наоборот, этот феноменальный мир и это время суть продукт падшести. Поэтому и путь человека, решающий его судьбу, не может быть исключительно путем в этом мире, в этом мировом эоне. Популярное учение о перевоплощении, в сущности, остается в этом времени, которое мыслится бесконечным и не знает выхода в вечность. Не знает выхода из времени в вечность и учение об аде. Это указывает на основное значение проблемы времени для эсхатологии. Вся трудность эсхатологического сознания в том, что мыслят в категориях прошлого и будущего. Но эсхатологическая перспектива находится вне этих категорий. Поэтому одинаково неприемлемо учение о бесконечных перевоплощениях и учение о бесконечных адских

муках. Это — две формы рационализации тайны. Популярное учение об однопланном перевоплощении дробит личность человека, отрицая значение формы тела для личности, неразрывной связи личности с этой формой, с единственным лицом человека. Многопланное же перевоплощение не означает непременно перехода в другое тело. Меняется материя тела, но не его форма, которая духовна. Ошибочно думать, что «этот мир» значит мир телесный, а «иной мир» значит мир бестелесный. Материальность и телесность не одно и то же. «Иной мир» тоже телесен, в смысле вечной формы, вечных лиц. Вечного выражения лиц. Качество тела зависит от состояния духа и души. Дух-душа творит свое тело. Поэтому наиболее верно и глубоко учение о воскресении, — воскресении целостного существа, а не сохранения дробных частей существа. Происходит развоплощение и перевоплощение не только отдельного существа, человека, но и всего мира. Эсхатологическое чувство есть чувство происходящего развоплощения и перевоплощения мира. Этот процесс может переживаться как смерть, но это смерть не окончательная. Ложно то направление духа, которое стремится к уплотнению мира. Стремиться нужно к победе над тяжестью мира, т. е. к преобразению. Индусская религиозная философия учит о *Karman* — действии дел и после смерти, о *Samsara* — вечном круговороте нового рождения через *Karman*, о *Sahnaha* — страдальческом характере новых рождений, о *Маkса* — избавлении от страданий новых рождений через преодоление *Karman*'а. В этом есть правда, но преломленная в космоцентрическом сознании, не знающем избавления от власти мира, — человек изживает свою судьбу в погруженности в космос. Христианство учит об избавлении человека от власти мира, от космического круговорота, от иерархии космических духов и демонов. В этом единственность христианского света, в этом своеобразии христианской эсхатологии. Теософия в своей эсхатологии находится во власти космических иерархий, она не свободна от демонолатрии. Но мир в своей многопланности есть среда, в которой человек изживает свою судьбу. Человек может достигнуть духовной свободы от власти мира, но он не может отделиться от мира, ускользнуть от него. Есть два пути отношения человека к миру: или человек подчиняет себя миру как часть его, или человек вбирает в себя мир, и мир делается как бы частью человека. Только второй путь есть путь духовного освобождения. Христианство есть религия историческая, а не натуралистическая, религия духовная, а не космическая. И потому эсхатология христианская есть эсхатология мессианская. Но две опасности подстерегают эсхатологическое сознание — или впасть в монистический натурализм учения о перевоплощении, или впасть в дуалистический сатанизм учения о вечном аде. Обе опасности остаются во власти объективации и объективированного времени. По-настоящему раскрыта может быть эсхатология лишь в эпоху параклетизма, это будет откровение Духа.

Объективированный, феноменальный мир находится во власти родового процесса, и в нем господствует родовое сознание. Личное, неповторимо-индивидуальное в нем утеснено и подавлено. Отсюда возникает метафизический вопрос о поле и любви. Пол есть не только биологическое, но и метафизическое явление. Через рождающий пол торжествует в мире родовая стихия, распадается индивидуум и возникает множество новых индивидуумов в непрекращающейся жизни рода. С полом связаны рождение и смерть. Родовой пол сеет смерть и — вновь восстанавливает жизнь. Новая жизнь вытесняет старую жизнь. Семена этой жизни повсюду разбросаны в мире человеческом и животном. Родовой пол целиком находится во власти падшего времени, в котором будущее

пожирает прошедшее. Но родовой пол ставит трагическую проблему лишь для обостренного личного сознания, лишь для личной судьбы человека. Человек же, целиком погруженный в родовую стихию, никакой трагической проблемы не сознает. Я иду так далеко, что склонен ставить господство универсалий, примат рода в логическом смысле рядом с господством рода в биологическом, половом смысле. С полом, враждебным персонализму, может быть связано самое возникновение объектного феноменального мира, и тут есть точка, в которой решается судьба мира и человека. Преображение мира есть прежде всего преодоление павшего пола. Это мало сознают. С полом связано чувство греха и стыда, сознание неблагополучия в самом источнике жизни и вместе с тем самая большая напряженность жизни. Это очень таинственная сторона человеческого существования и крайняя форма объективации человеческого существования, его обезличивания. Пол, обозначающий раскол в целомом, андрогинном образе человека, есть живое противоречие в существе человека. С ним связаны притяжение и отталкивание разорванного мужского и женского начала. С ним связаны призрачные наслаждения и реальные страдания. Раздвоенность, двусмысленность пола сообщается и эросу, который есть сила, происходящая из иного источника и носящая иной характер. Смысл любви — личный, а не родовой. Любовь направлена на неповторимо-индивидуальное лицо. Но эрос может быть и безличен, или подчиняясь низшей стихии пола, или поднимаясь до идеального мира, как в платонизме. Любовь-эрос искажается, опошляется, профанируется более, чем что-либо в мире, с ней переплетается сексуальная жизнь и жизнь хозяйственная, принадлежащая к низшему миру. Но любовь призвана искупить грех пола, напомнить о вечной, вне-родовой личной судьбе. Человек в объектном мире подчинил себя родовой жизни и дал преобладание безлично-общему над лично-индивидуальным. С этим связаны низменные грехи, но с этим связаны и высокие родовые добродетели. И иногда приходится сомневаться, что хуже, грехи ли эти или эти добродетели. Многие философы-моралисты связывали альтруистические добродетели с родовыми инстинктами, почти отождествляя личное с эгоистическим. Это есть типическая путаница, порожденная объективацией человеческого существования. В действительности личное, не только не связанное с эгоистическим, но и противоположное ему, есть нуменальное в человеке, родовое же принадлежит феноменальному миру, в котором человек превращен в объект среди объектов. В этом же метафизическая важность проблемы пола и любви. Пол есть падшесть, разорванность, стремящаяся к восстановлению целостности, но не достигающая этой целостности в личном существовании, в первореальности. Любовь есть энергия, исходящая из нуменального мира, энергия преобразующая. Мир объектный отталкивается, извергает любовь как связанную с личностью и относящуюся к личности, а не роду. Результаты любви, как и всех творческих актов, объективируются. И потому все продолжается рабство человека в родовом природном процессе. Я говорю о всех типах любви. Всякая любовь есть энергия нуменального мира: христианские агапэ и филия, и любовь-эрос. И всякая любовь подвергается в мире процессу объективации, любовь-жалость и милосердие и любовь-эрос, любовь-влюбленность, любовь нисходящая и любовь восходящая. Все нуменальное, огненное и творческое ведет к созданию объективных структур, в которых угасает то, что первоначально возгоралось. Настоящая просветленная любовь соединяет в себе жалость и влюбленность. Но в разорванности человеческого существования в мире происходит

разъединение этих двух начал, влюбленность может быть безжалостной и жестокой; жалость и милосердие могут быть высушенными, лишенными всякого личного влечения и симпатии. В любви в этом мире, во всякой любви, есть трагический надлом¹. Любовь по существу своему есть излучение, радиоактивность, и любовь-влюбленность, и любовь-жалость, и она всегда направлена от личности к личности, она есть видение лица через кору объектности, т. е. преодоление объективности. Любовь-эрос, по смыслу своему, есть преодоление объектности пола, победа личности над родом, т. е. уготовление преобразования мира. Пол порождает падшее время и смерть. Любовь должна победить время и смерть, обратиться к вечной жизни. Женская природа более связана с полом как космической стихией. Отсюда культы Великой Матери, матери-сырой земли. Но в женской стихии есть и дурное, поработанное и поработающее начало. Культ Божьей Матери, *Пресвятой Девы*, по существу отличный от языческого культа женственного начала, есть культ женственности совершенно просветленной, победившей дурную женственность.

История имеет мессианскую тему. И весь исторический процесс в глубине своей есть запутанная диалектика мессианской идеи. Мессианское сознание — исторично и эсхатологично, оно обращено к истории и к концу, к историческому будущему и к вечности. И самое христианство — исторично и эсхатологично, оно протекает в экзистенциальном времени и оно объективируется во времени историческом, оно есть конец этого мира и оно внедряется в этот мир, оно возвещает победу над миром и оно, в своей объективации, было побеждено миром. В отличие от Гегеля диалектика истории, которая есть диалектика существования, а не мысли только, разрешима лишь в конце мира и влечет к этому концу. В середине истории все разрешения сопровождаются неудачей. До конца мира и истории в силе остается дуализм; монизм, единство, целостность могут утверждаться лишь после конца, т. е. лишь вне объективации, вне детерминированного феноменального мира. История, в которой по видимости царят детерминизм и даже фатум, полна внутренней диалектики свободы. Свобода оборачивается и свободой зла. Без свободы зла добро не было бы свободным, было бы детерминированным, насильственным. И вместе с тем свобода зла порождает необходимость и рабство. Рабство оказывается порождением свободы, и без этой возможности породить рабство не было бы свободы, было бы рабство добра. Но рабство добра есть зло, и свобода зла может быть большим добром, чем добро принудительное. Это противоречие неразрешимое в пределах истории объектного мира, и оно влечет к концу. Другой стороной этой экзистенциальной диалектики является диалектика свободы и благодати. Благодать должна быть той силой, которая призвана разрешить противоречие свободы и необходимости. Благодать стоит выше, чем свобода и необходимость в этом мире, она идет от высшего мира. Но вот что трагичнее всего. Благодать также объективируется в этом мире и потому как бы подчиняется законам этого мира. Благодать стоит выше закона, она есть иное, чем закон. Но оказывается возможной законническая благодать, — благодать, допущенная лишь

¹ В средние века были две школы любви — любовь физическая (у Фомы Аквината) и любовь экстагическая (у мистиков). Речь шла о любви к Богу. Любовь физическая значит, что человек всегда любит себя и ждет себе блага через любовь к Богу. Более верно, что любовь к Богу есть отдача, в которой Бог нуждается. См.: P. Rousselot «Pour l'histoire du problème de l'amour aux moyen âge»*.

в закономерных формах, связанная. Этим полна история христианства. Бог как бы связывается людьми в истории. И потому в пределах истории благодать не разрешает противоречия свободы, конфликта свободы и необходимости. Разрешение можно мыслить лишь эсхатологически.

Тема зла — основная тема мировой жизни. Но отношение к злу и злым также диалектично. Это — одно из основных противоречий объективированного мира. Беспощадное и злое отношение к злу и злым может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Как свобода может порождать рабство, так и беспощадное уничтожение зла, месть злым порождает все новое и новое зло. Человек попадает в безвыходный магический круг. С этим связана евангельская тема об отношении к врагам, это — другое выражение отношения к злым. Мир не мог вместить евангельской истины. Тайну искупления эзотерически выражали в ограниченных категориях этого мира. Но тайна христианства лежит глубже: человек бессилён победить зло, но и Бог-Творец бессилён победить зло актом силы, победить зло может лишь Бог жертвы и любви, Бог, принявший на себя грехи мира, Бог-Сын, ставший человеком. Остается поверхностным, не идущим в глубину, противоположение двух учений о человеке — человек по природе своей греховен и зол и человек по природе своей добр и безгрешен (Руссо, гуманизм). Первое суровое традиционное учение противопологало оптимистическому учению о доброты человеческой природы с его якобы прогрессивными и революционными выводами и требовали ежовых рукавиц для человека. Непонятно только, почему сами требовавшие исключали себя из этой необходимости ежовых рукавиц. В действительности, революционным в глубоком смысле является не оптимизм, который, в конце концов, консервативен, а скорее пессимизм, который не может примириться с миром. Но пессимизм этот не абсолютный, а относительный, и в нем остается мессианское упование. Мы не живем больше в космосе, в античном, греческом и средневековом смысле слова, мы не знаем больше мировой гармонии и выпали из миропорядка. Это разрушение космоса началось давно, с начала новых времен, с великих научных открытий о мире. Античный космос с землей в центре связан с птолемеевской системой. Современная физика принуждена отрицать космос, она разлагает его. Мир, наша планета, пошатнулся. Человек не чувствует уже под собой твердой почвы, связанной с мировым порядком. В мире происходит не только процесс эволюции, но и процесс диссолюции¹. Мир приходит в жидкое состояние. Однородность, к которой идет феноменальный мир, есть то, что во втором законе термодинамики называется энтропией. Все это должно обострять эсхатологическое чувство. Происходит двойной процесс: мир все более обезчеловечивается, человек теряет сознание своего центрального положения в мироздании и человек делает огромное творческое усилие очеловечить землю и мир, подчинить себе. Противоречие этих двух процессов неразрешимо в пределах этого мира. Центром мира является лишь человек, как нумен, — человек, как феномен, ничтожная песчинка в мире. Человек окружен космической бесконечностью, супра-и инфрамирами. Его средства к жизни очень ограничены, добытие их требует напряженного труда, и он принужден вести бессмысленные, истребительные войны. Противоречия человека в мире окончательно преодолимы лишь эсхатологически. И несчастный в мире человек живет хилиастической мечтой, которая принимает разнообразные и нередко обманные формы.

¹ См. интересную книгу А. Lalande «La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales»*.

Хилиазм — эзотеричен и символически выражает разрешение мессинской темы. Исторический процесс сопровождается целым рядом неудач, и в пределах истории неразрешима тема истории, тема же эта есть Царство Божье. И стоит перед нами вопрос: будет ли какой-либо положительный результат истории или только отрицательный? Иначе, это есть вопрос о том, будут ли учтены в вечной жизни творческие акты человека, войдут ли они в Царство Божье? Отрицать положительные результаты истории для сверхистории значит отрицать всякий смысл истории, отрицать значение человеческого творчества для осуществления полноты Царства Божьего, значит отрицать богоподобное достоинство человека. Неудача человеческого творчества связана с объективацией всех продуктов творчества. Но самое творчество выходит за пределы объективации и обращено к новой жизни, к Царству Божьему. Творения великих творцов уготовляют Царство Божие и входят в него. В него входят и греческие трагедии, и картины Леонардо, Рембрандта, Боттичелли, и скульптура Микель-Анджело, и драмы Шекспира, и симфонии Бетховена, и романы Л. Толстого, и философская мысль Платона, Канта и Гегеля, и творческие муки Паскаля, Достоевского и Ницше, и искание свободы и социальной правды. Хилиазм выражает в условно-отрицательной и ограниченной форме, что история будет иметь и положительный конец. Есть ложный и есть истинный хилиазм. Ложный хилиазм объективирует и материализирует тысячелетнее царство, представляя его себе по категориям этого падшего мира. Ложное хилиастическое сознание не стоит на высоте понимания антиномического отношения между «пососторонним» и «потусторонним», между историей и метаисторией, между миром и духом. Нужно помнить, что речь идет о новой зоне, об эпохе Духа, эпохе Параклета, и к ней не применимы наши категории. Царство Божие, которое нельзя мыслить как порядок, ни как беспорядок, ни как необходимость, ни как произвол, должно быть и на земле, хотя оно в то же время и небесное царство. Бог может быть всячески во всем лишь эсхатологически, лишь в Царстве Божиим, а не в царстве мира. Лишь во втором явлении Христа, в образе Христа Грядущего, будет явлена полнота совершенства человека, и в это совершенство и полноту войдут все творческие деяния человека. Это было еще прикрито, не явлено в первом явлении. Пассивное понимание Апокалипсиса как претерпевание конца и суда, как отрицание всякого значения человека и его творчества для самого наступления конца есть выражение рабства человека, его подавленности. Этому противостоит активное понимание Апокалипсиса ¹. Конец мира есть дело богочеловеческое, в него входит активность и творчество человека; человек не только претерпевает конец, но и уготовляет его. Конец есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преображение мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон. Творческий акт человека нужен для наступления Царства Божьего, он нужен Богу, и Бог ждет его. Грядущее явление Христа предполагает уготовление человеком этого явления. И потому мыслить о конце мы можем лишь двойственно и антиномически. Конец есть событие духовное, происходящее в экзистенциальном времени. Когда мы проецируем конец во время этого мира и объективируем его в истории, то конец двойится, и он одинаково может представляться пессимистическим и оптимистическим, разрушительным и созидательным. Поэтому неизбежна хилиастическая надежда. Поэтому эсхатологизм может и должен быть активным и творческим.

¹ Есть замечательные мысли у главного философа польского мессианизма Чешковского, а также у нашего Н. Федорова.

Через противоречия и конфликты происходит возврат к первоначальному, но в полноте, с обогащением пережитым творчеством. Таковы пути Духа. В более глубоком смысле весь мировой и исторический процесс может быть вобран в вечность. И тогда он есть внутренний момент в свершении мистерии духа. Вечность объемлет время.

Кант говорил, что философия имеет свой хилиазм *. Утверждение смысла жизни есть неизбежно утверждение хилиазма, но важно лишь его более глубоко духовное понимание. И вот что поразительно. Официальное, традиционное богословие любит говорить о всемогуществе Бога и о присутствии Бога везде в мире. Но его представляли очень мало, верят в силу Божью в мире и не ждут пришествия Царства Божьего. Если бы они более верили, то не давали бы постоянно религиозной санкции насилию и необходимости в мире. Они верят в другое, верят, что сила, власть, насилие этого мира освящены, верят в символическое выражение силы Божьей в феноменальном мире, ни в чем на Бога не подходящем и во всем Богу противоположном. Но подлинная, очищенная, духовная вера в Бога и есть вера эсхатологическая, есть вера в грядущее Царство Божье. В полноту веры, веры вселенской, войдут и частичные истины ересей: савелианства, маркионизма, пелагианства, патропассионизма, но преодоленные (*Aufhebung*) в своей односторонности, и все гуманистическое творчество человека нового времени, но религиозно освященное в Духе. На меня со всех сторон действует необходимость и связанная с ней полезность, и я не могу победить ее в условиях объектного мира. Но я не хочу ни в чем сакрализировать этой необходимости и полезности. Я знаю, что эта необходимость призрачная, и я верю, что она победима, и что сила, через которую победа возможна, называется Богом, Богом-Освободителем. Но моя вера в победу — эсхатологична, моя религия — профетична. Нужно не столько ставить себе цели и реализовать их в предметном мире, практикуя злые средства, сколько обнаруживать, выражать, излучать свою творческую энергию, в познании, в любви, в общении, в свободе, в красоте, определяя себя эсхатологически. Все погружено в мистику духа. Но в путях Духа происходит самоотчуждение, экстериоризация и объективация. Творение Богом мира — есть объективированное понимание мистерии Духа. Драма между Богом и человеком есть внутренне-троичная драма. В центре ее Сын — предвечный человек. И разрешается она Духом, исходящим в вечности от Бога. Это опрокинуто отражается в мире, который называется тварным. Бог есть в вечности совершающаяся победа света над тьмой, смысла над бессмыслицей, красоты над уродством, свободы над необходимостью. Но в мистерии Духа есть Бог и Его другое. Это не покрывается учением об Абсолютном, которое не знает другого и отношения к другому. Первичная мистерия и есть мистерия рождения Бога в человеке (включающем в себя мир) и рождение человека в Боге. На нашем несовершенном языке это значит, что Бог имеет нужду в ответном творческом акте человека. Человек не только грешник, сознание греха есть лишь момент пути, человек и творец. Безысходная трагедия человека, диалектика свободы, необходимости и благодати находят себе разрешение в пределе Божественной Тайны, в Божестве, лежащем глубже драмы между Творцом и творением, глубже представлений о рае и аде. Тут умолкает человеческий язык. Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа. Эон конца есть раскрытие Духа.

ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ



ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

БОРЬБА ЗА ИСТИНУ

Мы живем в эпоху, когда истину не любят и ее не ищут. Истина все более заменяется пользой и интересом, волей к могуществу. Нелюбовь к истине определяется не только нигилистическим или скептическим к ней отношением, но и подменой ее какой-либо верой и догматическим учением, во имя которого допускается ложь, которую считают не злом, а благом. Равнодушие к истине уже и ранее определялось догматической верой, не допускавшей свободного искания истины. Наука развивалась в европейском мире как свободное исследование и искание истины, независимо от ее выгоды и полезности. Но потом и наука стала превращаться в орудие антирелигиозных догматических учений, напр. марксизма, или технической мощи. Если наша эпоха отличается исключительной лживостью, то ложь эта особенная. Утверждается ложь как священный долг во имя высших целей. Зло оправдывается во имя добра. Это, конечно, не ново. История всегда любила оправдывать зло для своих высших целей (хитрость разума у Гегеля). Но в наше время это приняло огромные размеры. Философски довольно новым является то, что пошатнулась самая идея истины. Правда, предшественниками в этом отрицании истины были древние софисты. Но они быстро были побиты Платоном, Аристотелем, Плотиним, т. е. на вершинах греческой мысли. Взгляды эмпириков и позитивистов на истину были противоречивы и неопределенны, но, в сущности, они так же признавали ее несомненность, как и противоположные философские направления, для которых истина была абсолютной. Сомнение в старом понимании истины началось в прагматической философии, но она не отличалась радикализмом и имела преходящее значение. Гораздо более глубокое значение имеет потрясение истины у Маркса и Ницше, хотя это потрясение произошло у них в противоположных направлениях. У Маркса утверждается исторический релятивизм истины как орудия борьбы классов на почве диалектики, взятой у Гегеля. Диалектическая ложь, широко практикуемая марксистами на практике, оправдывается диалектическим материализмом, который, в глубоком противоречии со своими философскими основами, признается наконец открытой абсолютной истиной. И к этой открытой марксистами истине существует догматическое отношение, напоминающее отношение католической церкви к своей догматической истине. Но марксистская философия, которая есть философия *praxis*¹, признает истину орудием борьбы революционного пролетариата, у которого истина иная, чем у классов буржуазных, даже когда речь идет об истинах наук о природе. Ницше понял истину как выражение борьбы за волю к могуществу, как творимую ценность, истина подчиняется созданию расы сверхчеловека. Иррациональная философия жизни, в сущности, истиной не интересуется, но в этой философии есть

¹ практики (*греч.*).

доля истины, той истины, что познание есть функция жизни. Более интересная экзистенциальная философия, чреватая будущим, склонна утверждать не старое объективированное понимание истины, а субъективно-экзистенциальное. Но это не означает отрицания истины. У Киркегардта в субъективном и индивидуальном открывается абсолютная истина. Новейшие течения экзистенциальной философии очень противоречивы в отношении к истине. Гейдеггер, которого нельзя признать экзистенциальным философом, в своей брошюре, посвященной проблеме истины, склоняется к онтологическому и объективному пониманию истины. Но это классическое понимание истины выражено в новой терминологии и носит своеобразный и более утонченный характер. В конце концов непонятно, почему человек (Dasein) может у него познавать истину. Опора истины на свободу противоречит онтологическому пониманию истины, при котором центр тяжести лежит в открывающемся сущем. В отличие от других экзистенциалистов, Гейдеггер держится за старое понимание истины, но по-новому выраженное. В широких философских наивных кругах торжествуют релятивизм и историзм, в которых есть доля правды по сравнению со старым статическим пониманием истины, но есть еще большая доля коренной лжи. Историзм не в состоянии понять смысл истории, ибо вообще отрицает смысл. В политике, которая в наше время играет господствующую роль, обычно говорят не об истине и лжи, не о добре и зле, а о «правости» или «левости», о «реакционности» или «революционности», хотя такого рода критерий начинает терять всякий смысл. Тот хаос, в который сейчас ввергнут мир и за ним мысль, должен был бы привести к пониманию неразрывной связи истины с существованием Логоса, смысла. Диалектика теряет всякий смысл, если нет Смысла, Логоса, который должен победить в диалектическом развитии. Вот почему диалектический материализм есть противоречие в терминах. Историческое развитие, которое порождает релятивизм, невозможно, если нет Логоса, Смысла исторического развития. Смысл этот не может заключаться в самом процессе развития. Мы увидим, что старое, статическое, объективированное понимание истины ложно и вызвало реакцию, дошедшую до отрицания истины. Но и при субъективно-экзистенциальном, динамическом понимании истины она остается вечной и получает иной смысл. В конце концов на большей глубине открывается, что Истина, целостная истина есть Бог, что истина не есть соотношение или тождество познающего, совершающего суждение субъекта и объективной реальности, объективного бытия, а есть вхождение в божественную жизнь, находящуюся по ту сторону субъекта и объекта. Научное познание обычно определяют как познание того или иного объекта. Но это определение не доходит до глубины и приспособлено к условиям нашего объективированного мира. Но в глубине и самое позитивное, точное научное познание природного мира заключает в себе отблеск Логоса.

Старая традиционная точка зрения признает объективный критерий истины. Истина почти отождествляется с объективностью. Этот объективизм в понимании истины и истинного познания свойствен совсем не только так называемому наивному реализму, который отвергается большей частью философских направлений. Преобладает все-таки понимание познания как соответствия «объективной» реальности, которая открывается. Критика Канта разрывает с такого рода объективизмом и видит истину в соответствии разума с самим собой, она определяется отношением к законам разума и согласованием мыслей между собой. Но Кант все же держится за объективизм, за общеобязательность, связанную

с трансцендентальным сознанием. Понятия субъективного и объективного остаются у Канта противоречивыми и недостаточно выясненными. Неокантианство школы Виндельбанда, Риккерта и Ласка считает истину ценностью, но дает этому ложное истолкование в духе нетворческого нормативизма. Гуссерль движется в направлении объективного идеализма сознания, своеобразного платонизма, оторванного от платоновских мифов. С властью объективизма, в реалистической или идеалистической форме, порывает лишь экзистенциальная философия, хотя она и принимает разные направления и может срывать в новую форму объективизма, как, напр., у Гейдеггера при освобождении от старой терминологии. Только у Киркегардта истина в субъективности и индивидуальности, но это не получает у него философского обоснования. Нужно прежде всего сказать, что истина не есть соответствие в познающем объективно данной реальности. Никто никогда не объяснил, как реальность бытия может переходить в идеальность познания. Когда я говорю, что передо мной стол, то это есть некоторая частная истина, но нет соответствия между этим столом и моим утверждением, что это стол. Это скромное знание стола имеет прежде всего прагматическое значение. Существуют ступени познания истины, зависящие от ступеней общности людей и их общности с мировым целым. Но истина не есть также соответствие разума с самим собой и своими общеобязательными законами. Истина, которой должны быть соподчинены все частные истины, не отвлеченно-разумна, а духовна. Дух же находится по ту сторону рационализированного противоположения субъекта и объекта. Истина не есть пребывание в замкнутой мысли, в безвыходном круге сознания, она есть размыкание и раскрытие. Истина не объективна, а транссубъективна. Вершина познания есть не выход через объективацию, а выход через трансцендирование. Средне-нормальное сознание приспособлено к состоянию объективированного мира. И логическая общеобязательность познания носит характер социологический. Я не раз писал уже, что познание зависит от духовной общности людей. Для духовной общности людей высокой ступени раскрывается истина, которая есть трансцендирование объективного, вернее объективированного мира. То, что называют «бытием», не есть последняя глубина. Бытие есть уже продукт рациональной мысли, оно зависит от состояния сознания и состояния мира. Глубже бытия духовное существование, или духовная жизнь, которой принадлежит примат над бытием. Целостная истина есть не отражение или соответствие реальности мира, а торжество смысла мира. Смысл же не есть торжество логики, приспособленной к падшести мира и сдавленной логическими законами, прежде всего законом тождества. Божественный Логос торжествует над бессмысленностью объектного мира. Истина есть торжество Духа. Целостная истина есть Бог. И лучи этой целостной, божественной, логосной Истины падают и на научное, частичное познание, обращенное к данной, объектной мировой действительности. Раскрытие Истины есть творческий акт духа, человеческий творческий акт, творческий акт, преодолевающий рабство у объектного мира. Познание активно, а не пассивно. Феноменология, в сущности, требует пассивности познающего, считая активность психологизмом. Вот почему феноменологию Гуссерля нужно признать неблагоприятной для экзистенциальной философии. Признание творчески активного характера познания совсем не означает идеализма, скорее наоборот.

Познание истины есть не выработка рациональных понятий, а прежде всего оценка. Истина есть свет Логоса, возгоревшийся в самом бытии, если употреблять традиционную терминологию, или в глубине

существования, или жизни. Единая целостная Истина разбивается на множество истин. Сфера, освещенная единым лучом света (отдельная наука), может отрицать источник света, Логос — Солнце, но она не могла бы получить освещения без этого единого источника света. Все познающие в разных сферах познания признают логику и ее законы, почитаемые непреложными, но могут отрицать Логос, целостный духовный Разум-Слово. Между тем как законы логики, закон тождества и закон исключения третьего, означают необходимые приспособления к условиям нашего падшего мира, дух находится в сфере, которая по ту сторону законов логики, но в Духе есть свет Логоса. Я уже много раз писал о социологическом характере логической общеобязательности и соответствии этой общеобязательности и убедительности ступеням духовной общности. Не хочу сейчас повторять сказанного. Но вот что особенно важно установить. Ни материализм, ни феноменализм (в разных типах позитивизма), ни экзистенциализм типа Гейдеггера не могут обосновать самого возникновения проблемы Истины. Сейчас особенно важен Гейдеггер. Совершенно непонятно, как человек (Dasein) может возвыситься над низостью мира, выйти из царства das Man. Для этого в человеке должно быть высшее начало, возвышающее его над данностью мира. Экзистенциалисты антирелигиозного типа так низко мыслят о человеке, так понимают его исключительно снизу, что остается непонятым самое возникновение проблемы познания, возгорание света Истины. Как бы мы ни мыслили о человеке, мы поставлены перед тем, что человек и познает свет истины и ввергается во тьму ошибок и заблуждений. Почему возможна трагедия познания, почему свет Логоса не всегда освещает познавательный путь человека как существа духовного, превышающего мир? Познание не есть только интеллектуальный процесс, в нем действуют все силы человека, волевое избрание, притяжение и отталкивание от истины. Декарт понимал зависимость ошибок от воли. Совершенно ошибочен взгляд прагматизма, что истина есть полезное для жизни. Истина может быть вредна для устройства обыденной жизни. Христианская Истина могла быть даже очень опасна, от нее могли рухнуть все государства и цивилизации. И потому чистая истина христианства была приспособлена к обыденной человеческой жизни и искажена, было исправлено дело Христа, как говорит Великий Инквизитор у Достоевского. Если мы верим в спасительность Истины, то совсем в другом смысле. По отношению к Истине происходит разделение «божьего» и «кесарева», духа и мира. На совершенно другом конце, в точных науках о природном мире, мы сейчас встречаемся с настоящей трагедией ученого. Физика и химия XX века делают великие открытия и приводят к головокружительным успехам техники. Но эти успехи ведут к истреблению жизни и подвергают опасности самое существование человеческой цивилизации. Таковы работы над разложением атома и изобретение атомической бомбы. Наука раскрывает если не Истину, то истины, а современный мир ввергается во все большую и большую тьму. От целостной Истины человек отпадает, и раскрывающиеся ему отдельные истины не помогают ему. При ложном делении мира на две части, которое вызывает необыкновенную лживость, научные открытия и технические изобретения представляют страшную опасность все новых и новых войн. Химики могли бескорыстно открывать истину, хотя и частную, но получилась атомическая бомба, которая грозит гибелью. Это происходит в царстве Кесаря. Спасти может только свет целостной Истины, который раскрывается в Царстве Духа.

Если мы отвергаем так называемый объективный критерий истины, и в смысле реализма наивного, и в смысле реализма рационалистического, и в смысле идеализма трансцендентально-критического, то совсем не для того, чтобы утверждать «субъективность» произвольную, «психологизм» в гуссерльском смысле слова, в противоположность глубокой реальности. Глубокая реальность раскрывается в субъективности, субъективности, стоящей вне объективации. Истина субъективна, а не объективна, она объективируется в соответствии с миром необходимости, с царством «Кесаря», в приспособлении к дробности и дурной множественности данного мира. «Субъективность», противоположная истине и глубокой реальности, «субъективность» замкнутая, неспособная к трансцендированию, к выходу из себя и есть как раз определяемость извне. Человек, закупоренный в себе, и есть существо несвободное, не определяемое глубиной, а определяемое извне мировой необходимостью, в которой все разорвано, враждебно одно другому, выпало из глубины, т. е. не духовно. Когда экзистенциалисты Гейдеггер, Сартр и др. говорят о выброшенности человека (Dasein) в мир и обреченности человека этому миру, то они говорят об объективации, которая делает судьбу человека безысходной, выпавшей из глубокой реальности. Об этом почти невозможно спорить, это есть дело последнего свободного избрания. Я не называю такую философию экзистенциальной, потому что она находится во власти объектности. Разница этой философии со старой классической онтологической философией в том, что она встречается с объективностью абсурдного, бессмысленного мира, в то время как первая думала, что она встречается с объективностью разума и смысла бытия. Это есть очень серьезный кризис философской мысли. Но и та и другая направленность остается во власти объектности. Объективация создает разные миры, обладающие большей или меньшей степенью реальности или призрачности. Ошибочно думать, что человекство живет в одном и том же объективном, данном извне мире. Человек живет в разных, часто фиктивных мирах, не соответствующих, если их взять в отдельности, сложной и многообразной действительности. Доля фиктивности и фантазмагоричности определяется степенью исключительной сосредоточенности на одном, вытесняющем все остальное. Универсализм в самом восприятии мира есть явление очень редкое. В разных мирах живут служители культа и теологи, ученые и изобретатели, политические деятели, социальные реформаторы и революционеры, писатели и деятели искусства, люди деловые, поглощенные хозяйством и т. д. Эти люди часто совершенно неспособны понять друг друга. Восприятие мира также зависит от верований людей и идеологических направлений, они иные у католика или марксиста, у либерала или социалиста, у материалиста или спиритуалиста и т. д. Иной также мир воспринимается в зависимости от классов, иным он представляется капиталисту, рабочему или интеллигенту. Люди чаще, чем думают, живут в царстве абстракций, фикций, мифов. Самые рациональные люди живут мифами. Самый рационализм есть один из мифов. Рациональная абстракция легко превращается в миф. Например, марксизм насыщен абстракциями, превращенными в мифы. Человеческое сознание подвижно, оно суживается или расширяется, оно сосредоточивается на одном или рассеивается. Средне-нормальное сознание есть одна из абстракций. Разум рационализма есть один из мифов. Якобы героизм и бесстрашие отказа от всякой веры в высший, духовный, божественный мир, от всяких утешений есть также один из мифов нашего времени, одно из самоутешений. Человек есть существо бессознательно хитрое и не вполне «нормальное», и он легко

обманывает себя и других, более всего самого себя. Создание особенного мировоззрения, часто иллюзорного мировоззрения в зависимости от направленности сознания, имеет характер прагматический, которого не имеет познание истинной реальности.

Русские социологи 70-х годов XIX века, критиковавшие натурализм в социальных науках, утверждали субъективный метод в социологии и этим вызывали насмешки марксистов, которые считали себя объективистами, хотя и ошибочно¹. Классовая точка зрения также есть субъективный метод в социологии. Русские «субъективисты» в социологии не могли философски обосновать своей точки зрения, потому что были позитивистами, позитивизм тогда господствовал. Но в субъективном методе в социологии была несомненная правда. Более того, можно было утверждать субъективный метод в философии вообще. Экзистенциальная философия есть субъективный метод в философии, она утверждает познание мира в человеческом существовании и через человеческое существование, она антропоцентрична. И совершенно напрасно будут возражать против этого, называя это психологизмом. Психологизм остается натуралистическим направлением. Уже с большим основанием это можно назвать этицизмом, но и это не верно. Этицизм не есть цельная, интегральная точка зрения, которая духовна и судит из глубины духовности, открывающейся в человеческом существовании. Дух находится по ту сторону обычных споров субъективизма и объективизма. Оценка есть путь познания так называемых наук о духе, но эта оценка отражается на духе, а не на сферу объективации, которая существует не только в явлениях природы, но и в явлениях психических и социальных. Исторический мир или, вернее, исторические миры, которые познаются из объекта, имеют дело уже с объективацией. Подлинная философия истории, которая освобождена от объективации, мессианична и профетична, т. е. духовна. В познании духовном, глубинном экзистенциальном, раскрываются Истина и Смысл. Объективное познание знает только царство Кесаря и не знает царства Духа. Ставится острый, предельный вопрос: существует ли подлинная, не объектная, не иллюзорная и не фиктивная реальность? Она, конечно, есть, но она не «объективна», она и не «субъективна» в дурном смысле слова, она по ту сторону уже вторичного разделения и противопоставления субъекта и объекта, по индуистской терминологии она есть атман и брагман. Все предполагает эту реальность, без которой мы погружены в иллюзорное царство, в фактумы «объективации», в призрачную власть объективности, что и есть субъективизм в дурном смысле слова. Мы живем в значительной степени в иллюзорном мире, «объективном», созданном ложным направлением субъекта, попавшем в рабство объектной необходимости. Все религии боролись против этого рабства и сами потом создавали новое рабство объективации. В основании философии, которая принадлежит царству Духа, а не царству Кесаря, лежит пережитый духовно-религиозный опыт, а не только опыт Киркегардта и Ницше, как хочет Ясперс. Этим я несколько не отрицаю огромного значения Киркегардта и Ницше.

Экзистенциалисты новой формации могут сказать, что моя философская точка зрения предполагает миф о Боге и миф о Духе. Пусть это назовут мифом. Меня это мало беспокоит. Это есть самый универсальный и целостный из мифов. Но вот что самое главное. Это есть также миф о существовании Истины, без которого трудно говорить об истине

¹ Н. Михайловский и П. Лавров.

чего бы то ни было, не только об Истине, но и об истинах. Реальность мифа о Боге, о Духе, об Истине нельзя доказать и не нужно. Это дело последнего избрания и предполагает свободу. Я имею основание считать себя экзистенциалистом, хотя в большей степени мог бы назвать свою философию философией духа и еще более философией эсхатологической. Но вот в чем мое радикальное различие от нынешних экзистенциалистов. Они считают, что достоинство человека в бесстрашном принятии смерти как последней истины. Человек живет, чтобы умереть, его жизнь есть жизнь к смерти. Уже Фрейд считал инстинкт смерти самым благородным в человеке, о котором он мыслил очень низко. Гейдеггер, в сущности, в смерти видит единственное настоящее торжество над низменным *das Man*, т. е. видит в ней большую глубину, чем в жизни. Человек есть конечное существо, в нем не раскрывается бесконечность, и смерть принадлежит к его структуре. Сартр и Симон де Бовуар готовы видеть в смерти положительные достоинства. Мне представляется эта современная направленность поражением духа, упадочностью, смертобожничеством. Бесспорно, достоинство человека в бесстрашии перед смертью, в свободном принятии смерти в этом мире, но для окончательной победы над смертью, для борьбы против торжества смерти. Все религии боролись против смерти. Христианство же есть религия воскресения по преимуществу. Современному направлению, признавшему торжество смерти последним словом жизни, нужно противопоставить очень русские мысли Н. Федорова, великого борца против смерти, признававшего не только воскресение, но и активное воскрешение. Экзистенциалисты выше марксистов, потому что для них все-таки существует проблема смерти, которая не существует для марксистов. Для марксистов погружение в коллектив и активность в нем уничтожает самый вопрос о смерти. Но при всей жалкости этого решения у них все-таки нет обоготворения смерти. Если нет воскресения всех живших к вечной жизни, нет бессмертия, то мир абсурден и бессмыслен. Экзистенциалисты сегодняшнего дня видят эту абсурдность и бессмысленность мира. Сартр хочет найти выход в признании свободы человека, которая не определяется его свободой. Человек есть низменное существо, но через свободу он может создать себя иным, может создать лучший мир. Это должно было бы заставить Сартра признать идеальное, духовное начало в человеке. Без этого признания экзистенциалисты должны впасть в материализм, хотя бы и рафинированный. Можно было бы сопоставить мысли Сартра, Камю и др. с трагическим гуманизмом Герцена, для которого мир был случаен и бессмыслен, но человек был свободным существом и мог создать лучший мир. Но у Герцена, как потом у Ницше, было религиозное мучение, которого не видно у экзистенциалистов новейшей формации. Более глубокая истина заключается в том, что мир не бессмыслен и абсурден, но находится в бессмысленном состоянии. Этот мир, мир, являющийся нам, есть мир падший, в нем торжествует абсурдная и бессмысленная смерть. Иной мир, мир мысли и свободы, раскрывается лишь в духовном опыте, который отрицает современные экзистенциалисты. Нужно видеть абсурдность и бессмысленность мира, в котором мы живем, и вместе с тем верить в дух, с которым связана свобода, и в смысл, который победит бессмыслицу и преобразит мир. Это будет торжеством царства Духа над царством Кесаря, торжеством Истины не только над ложью, но и над частичными, дробными истинами, претендующими на руководящее значение.

Нет ничего выше искания Истины и любви к ней. Истина, единая цельная Истина, есть Бог, и познание Истины есть вхождение в божест-

венную жизнь. Подмена единой, цельной, освобождающей Истины маленькими частными истинами, претендующими на универсальное значение, ведет к идолопоклонству и рабству. На этой почве возникает сиентизм, который совсем не есть наука. Все частичные истины означают приобщенность, хотя бы и не осознанную, к единой, верховной Истине. Познание Истины не может быть только человеческим познанием, но не может быть и только божественным познанием, как, напр., в монистическом идеализме Гегеля, оно может быть только богочеловеческим познанием. Познание Истины есть творческая активность человека, который несет в себе образ и подобие Божие, т. е. заключает в себе и божественный элемент. Этот божественный элемент есть Божье Другое. Познание Истины, к которому стремится философия, невозможно через отвлеченный разум, оперирующий понятиями, оно возможно только через духовно целостный разум, через дух и духовный опыт. Западно-европейская мысль бьется в противоречиях рационализма и иррационализма, которые одинаково являются результатами рассеяния духовной целостности. В этом бьется и экзистенциальная философия. Это особенно обнаруживается у Ясперса. Приходят к тому, что философское познание должно быть экзистенциально, но оно невозможно, потому что познающий разум не может познавать существования, которое никогда не может быть объектом. Но познание существования вне объективации возможно через Дух, возможно духовное познание, которое на вершинах всегда существовало, оно было еще в древней Индии. Духовное познание есть богочеловеческое познание, познание не разумом и не чувством, а целостным Духом. Отрицание богочеловеческого познания Истины ведет к подмене Истины пользой, интересом, волей к могуществу. Познание Истины есть преображение, просветление мира, а не отвлеченное познание, в нем теория и практика совпадают. В человеке есть активное, творческое начало, с которым связано познание. Это активное начало есть духовное начало. Познание включает в себе элемент теургических. И потому человек может уготовлять царство Духа, а не только царство Кесаря. Когда в прошлом философы говорили о врожденных идеях, то, благодаря статическому характеру их мышления, они плохо выражали истину об активном духе в человеке и человеческом познании. Без допущения этой активности духа в человеке ничего нельзя понять в человеке, нельзя даже допустить его возможности. Поразительно, что человек не настолько раздавлен дурной бесконечностью мира, чтобы лишиться возможности познания Истины. Не только рассудок, но и разум не мог бы открыть возможность познания истины, это делает исключительно дух. По гречески *νοῦς* есть не только разум, но и дух. Дух не находится в противоположении рационального и иррационального. Настоящая экзистенциальная философия есть философия духа.

Современная философия имеет тенденцию к отрицанию дуализма двух миров, мира нуменального и мира феноменального, который восходит к Платону. Эта тенденция отнюдь не нова, она свойственна феноменализму, эмпиризму, позитивизму, имманентному монизму, материализму, свойственна Ницше и современным экзистенциалистам и мн. др. Сейчас это принимает более утонченные формы. Думаю, что тут мы имеем основное противоположение двух типов философии — довольствующейся данным миром и трансцендирующей его. Но что может означать дуализм двух миров и как согласовать с ним научное познание? Прежде всего нужно совершенно отстранить онтологический дуализм и всякое употребление статического понятия субстанции. Это совсем не есть дуализм духа и материи, духа и тела, который мы

находим в школьных спиритуалистических направлениях. Вопрос ставится о двух *состояниях* мира, которые соответствуют двум разным структурам и направлениям сознания, прежде всего дуализма свободы и необходимости, внутренней соединенности и разъединенности и вражды, смысла и бессмыслицы. Мы живем в мире необходимости, разъединенности и вражды, абсурда и бессмыслицы. Но мир не исчерпывается этим состоянием, которое есть состояние падшести, возможно другое состояние мира, и оно требует иного сознания. Да и нет основания утверждать, что существует только один мир. Важнее же всего сознать, что дух совсем не есть реальность, сопоставимая с другими реальностями, напр. с реальностью материи; дух есть реальность совсем в другом смысле, он есть свобода, а не бытие, качественное изменение мировой данности, творческая энергия, преобразующая мир. Еще нужно сказать, что нет духа без Бога как первоисточника. Духовный опыт человека, на котором только и может быть основана метафизика, есть единственное доказательство существования Бога. Мир необходимости, отчуждения, абсурдности, конечности, вражды — есть мир суженного сознания, выброшенного на поверхность, для которого закрыта бесконечность. Существуют еще другие планы мировой жизни, которые могут раскрыться лишь измененному сознанию. В этом правы оккультисты. Мир, единый мир Божий, многопланен. Но как согласовать с этим возможность научного познания? Это нисколько не затрудняет науки в точном смысле слова и не создает никакого конфликта. Наука познает реальный мир в том состоянии, в котором он находится, и она не виновна в падшести мира. Наука ищет истины, и в ней отражается Логос. Но она имеет определенные границы, и есть вопросы, которые она не может не только решать, но и ставить. Конфликт создается ложными притязаниями науки на верховенство над человеческой жизнью, на способность авторитетно разрешать вопросы религии, философии, морали, на способность давать директивы для творчества духовной культуры. Это действительно создает конфликт, но не точная наука. Никакая наука не может ничего сказать о том, существуют ли или не существуют иные миры. Если наука отрицает иные миры, то только потому, что ученый, исключительно погруженный в этот данный ему мир, не имеет свободы духа, необходимой для признания других планов мира. Сиентизм проповедует рабство миру. Нужно сказать, что и ортодоксальная теология считает нужным отрицать существование множества планов мира и тоже проповедует рабство миру. Учение Оригена о множестве миров было осуждено. Это имеет тот же источник. Таким образом, дробная истина выдает себя за единую Истину, которая раскрывается лишь неустанному углублению и расширению сознания, т. е. возрастанию духовному. Данный мир, этот мир, частичен, как частичен день нашей жизни.

Глава I

ЧЕЛОВЕК И БОГ. ДУХОВНОСТЬ

Человек стоит перед вопросом всех вопросов — вопросом о Боге. Вопрос этот редко ставится в чистоте и изначальности, он слишком сросся с мертвящей схоластикой, с вербальной философией, с игрой понятиями. Те, которые хотели возвысить идею Бога, страшно принизили ее, сообщив Богу свойства, взятые из царства Кесаря, а не царства

Духа. Нет гарантий существования Бога, всегда человек может сомневаться и отрицать. Бог не принуждает себя признать, как принуждают материальные предметы, Он обращен к свободе человека. Вера в Бога есть лишь внутренняя встреча в духовном опыте. Нужно решительно признать, что все традиционные доказательства бытия Божьего — онтологические, космологические и физико-теологические — не только несостоятельны, но и совершенно ненужны, скорее даже вредны. Критика Канта этих доказательств бытия Божия очень убедительна и не опровергнута традиционной апологетикой. Гораздо сильнее доказательство, которое можно было бы назвать антропологическим. Оно состоит в том, что человек есть существо, принадлежащее к двум мирам и не вмещающееся в этом природном мире необходимости, трансцендирующее себя как существо эмпирически данное, обнаруживающее свободу, из этого мира невыводимую. Это не доказывает, а показывает существование Бога, так как обнаруживает в человеке духовное начало. Еще важнее первоощущение, которое не может быть как следует выражено. Если вы на мгновение представите себе самодостаточность мира, напр. самодостаточность движущейся материи как первоосновы, то вы поражаетесь непонятностью, бессмысленностью, тьмой, нереализуемостью в мысли такого мира. Несомненный результат размышлений о Боге: о Боге нельзя мыслить рациональными понятиями, которые всегда взяты из этого мира, на Бога не похожего. Правда была лишь на стороне апофатической теологии. Невозможно строить онтологию Бога. Бог не есть бытие, которое всегда есть уже обработка отвлеченной мысли. Бог есть не бытие, Бог есть Дух. Бог есть не эссенция, а экзистенция. О Боге можно говорить лишь языком символики духовного опыта. Да и вообще метафизика возможна лишь как символика духовного опыта, как интуитивное описание духовных встреч. Нельзя отвлеченно ставить вопрос о Боге, отвлеченно от человека. Существование человека, взятого в глубине, а не в поверхности, есть единственное свидетельство существования Бога, так как человек есть отображение образа Бога, хотя часто и искажающее этот свой образ. Человек есть не только конечное существо, как хочет утверждать современная мысль, он есть также бесконечное существо, он есть бесконечность в конечной форме, синтез бесконечного и конечного. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному, есть обнаружение божественного в человеке, человеческое свидетельство о существовании Бога, а не только мира. Понимание Бога, как самодостаточного и недвижного существа, есть ограниченная и отвлеченная рациональная мысль, такое понимание не дано в духовном опыте, в котором отношения с Богом всегда драматичны. Человек встречается с Богом не в бытии, о котором мыслят в понятиях, а в духе, в духовном опыте. В бытии есть уже объективация, или мертвящая отвлеченность понятия, или идеализированная природная необходимость и социальное принуждение. Лишь встреча в духе есть встреча в свободе. Лишь в духе и свободе встреча с Богом есть драматическое событие.

Отношения человека и Бога парадоксальны и совсем не поддаются выражению в понятии. Бог рождается в человеке, и человек этим подымается и обогащается. Такова одна сторона богочеловеческой истины, она раскрывается в опыте человека. Но есть другая сторона, менее раскрытая и ясная. Человек рождается в Боге, и этим обогащается божественная жизнь. Есть нужда человека в Боге, и есть нужда Бога в человеке.

Это предполагает творческий ответ человека Богу. Отношения между Богом и человеком можно понимать лишь драматически, т. е. динамически. Бога нельзя мыслить статически. Статическое понимание рационально и экзотерично. Символика Библии в высшей степени драматична и динамична. Статическая онтология взята из греческой философии. Допущение существования двух природ — божественной и человеческой, — которые могут быть соединены, но не тождественны и не сливаются, есть истина, непонятная объективирующему разуму, сверхразумная, ибо разум сам по себе склонен или к монизму, или к дуализму. Тайна христианства, рационализированно раскрывающаяся в теологических системах, связана с этим парадоксальным и драматическим отношением божественного и человеческого. Парадокс в том, что высшая человечность божественна и вместе с тем это есть обнаружение человека и человечности. Это представляющееся разуму противоречие рационально непреодолимо. Можно было бы сказать, что Бог человек, человек же бесчеловечен. Поэтому по-настоящему существует только богочеловеческая человечность. Основная проблема есть проблема Богочеловека и Богочеловечества, а не Бога. Утверждение Бога вне богочеловечности, т. е. отвлеченный монотеизм, есть форма идолопоклонства. Отсюда огромное значение учения о Троичности Божества, которое нужно понимать прежде всего мистически, в терминах духовного опыта, а не рационально-теологически. Великие германские мистики дерзновенно говорили, что нет Бога без человека, что Бог исчезает, когда исчезает человек (особенно Экхардт и Ангелус Силезиус). Это нужно понимать духовно, а не в терминах натуралистической метафизики и натуралистической теологии. Это опыт любви, а не понятие. Основным противоположением для нас должно быть не схоластическое противоположение естественного и сверхъестественного, незнакомое греческим учителям церкви, а противоположение естественного и духовного. Есть два понимания трансцендентного: или Бог, как трансцендирование моей ограниченности, как таинственная, актуальная бесконечность, предполагающая божественный элемент в самом человеке, — или Бог, как внешняя для человека онтологическая реальность, предполагающая отчужденность человеческой природы, ее внебожественность. Не идолопоклонническим, духовным является лишь первое понимание. Совершенно ложна и унизительна часто повторяемая идея, что перед Богом человек ничто. Наоборот, нужно говорить, что перед Богом, в обращенности к Богу человек подымается, он высок, он побеждает ничто. Рациональные онтологические учения об отношениях между Богом и человеком нестерпимы, такие построения имеют лишь педагогически-социальный смысл для христианской общины. Более всего нужно отрицать распространенный в теологических учениях взгляд, что Бог есть причина мира, первопричина. Но причинность и причинные отношения совершенно неприменимы к отношениям между Богом и миром, Богом и человеком. Причинность есть категория, применимая лишь к миру феноменов, и совершенно неприменимая к миру нумеральному. Это достаточно выяснено Кантом, хотя он был непоследователен, признавая причинные отношения между вещью в себе и явлением. Бог не есть причина мира. Можно еще сказать, что Бог есть основа мира, творец мира, но и эти слова очень несовершенны. Нужно освободиться от всякого социоморфизма и космоморфизма. Бог не есть сила в природном смысле, действующая в пространстве и времени, не есть господин и правитель мира, не есть и самый мир или сила, разлитая в мире. Лучше можно сказать, что Бог есть Смысл и Истина мира, Бог есть Дух и Свобода. Если мы

говорим в противоположность пантеистическому монизму, что Бог есть личность, то понимать это нужно совсем не в ограниченном природно-человеческом смысле, а в духовном смысле конкретного образа, с которым возможно для нас личное общение. Встреча и общение с Богом возможно не как общение с Абсолютным, для которого не может быть другого, не может быть отношения, не с Богом апофатической теологии, а с конкретным личным Богом, имеющим отношение к другому. Мир без Бога есть непреодолимое противоречие конечного и бесконечного, лишен смысла и случаен.

Человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. В этом тайна человеческого существования: оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему. Если нет Бога, как Истины и Смысла, нет высшей Правды, все делается плоским, нет к чему и к кому подыматься. Если же человек есть Бог, то это есть самое безнадежное, самое плоское и ничтожное. Всякая качественная ценность уже показывает, что в человеческом пути есть то, что выше человека. И то, что выше человека, т. е. божественное, не есть сила внешняя, над ним стоящая и им господствующая, а то, что в нем самом делает его вполне человеком, есть его высшая свобода. Тут самое различие трансцендентного и имманентного терминологически условно и указывает на непреодолимую парадоксальность в условиях нашего времени. Человек с зари своего существования предполагал существование божественного, хотя бы в самой грубой форме. Если нет Бога, если нет Правды, возвышающейся над миром, то человек целиком подчинен необходимости или природе, космосу или обществу, государству. Свобода человека в том, что кроме царства Кесаря существует еще царство Духа. Существование Бога обнаруживается в существовании духа в человеке. И Бог не походит ни на силу природы, ни на власть в обществе и государстве. Тут нет никакой аналогии, все аналогии означают рабий космоморфизм и социоморфизм в понимании Бога. Бог есть свобода, а не необходимость, не власть над человеком и миром, не верховная причинность, действующая в мире. То, что теологи называют благодатью, сопоставляя ее с человеческой свободой, есть действие в человеке божественной свободы. Можно сказать, что существование Бога есть хартия вольностей человека, есть внутреннее его оправдание в борьбе с природой и обществом за свободу. Достоинство человека в том, чтобы не подчиняться тому, что ниже его. Но для этого должно быть то, что выше его, хотя и не вне его и не над ним. Ошибка гуманизма была совсем не в том, что он утверждал высшую ценность человека и его творческое призвание, а в том, что он склонялся к самодостаточности человека и потому слишком низко думал о человеке, считая его исключительно природным существом, не видел в нем духовного существа. Христос учил о человеке как образе и подобии Божьему, и этим утверждалось достоинство человека как свободного духовного существа, человек не был рабом природной необходимости. Свобода возможна лишь в том случае, если кроме царства Кесаря существует еще царство Духа, т. е. царство Божье. Повторяю, Бог — не объективное бытие, к которому применимы рациональные понятия, Бог есть Дух. Основное же свойство Духа есть свобода. Дух не есть природа. Свобода не может быть вкоренена в природе, она вкоренена в Духе. Связь человека с Богом не природно-бытийственная, а духовно-экзистенциальная, глубинная. Если нет Бога, то нет Тайны. Если нет Тайны, то мир плосок и человек двухмерное существо, неспособное

восходить в гору. Если нет Бога, то нет победы над смертью, нет вечной жизни, то все лишено смысла и абсурдно. Бог есть полнота, к которой не может не стремиться человек. Существование человека не доказывает путем мертвой логической диалектики существование Бога, а показывает, свидетельствует о Нем. Отожествление царства Духа с царством Кесаря в той или иной форме есть ложный монизм, неотвратимо порождающий рабство. Дуализм между царством Духа и царством Кесаря — совершенно необходимое утверждение свободы человека. Но это не есть окончательный дуализм, это дуализм в духовном и религиозном пути человека. Окончательный монизм утвердится в царстве Божиим, он обнаружится лишь эсхатологически.

Не только сознание уточненно развитое, но и сознание более элементарное и мало развитое, должно быть обеспокоено таинственным учением о Промысле, пониманием Бога как Господина и Управителя этого мира. Как связать это с торжеством в мире зла и страданием? Думаю, что это один из главных источников атеизма. Обыкновенно выходят из затруднения при помощи учения о грехопадении. Но этим ничего не объясняется и не оправдывается. Сила зла остается необъяснимой. Не существует никакой пропорциональности между страданиями людей и их греховностью. Больше всего страдают не худшие, а лучшие. Остаются необъяснимыми периоды богооставленности в жизни исторической и в индивидуальной жизни. Объяснение страшных катастроф в жизни людей Божиим гневом и наказанием невыносимо. Страшно трудно оправдать и объяснить всеприсутствие всемогущего и всеблагого Бога в зле, в чуме, в холере, в пытках, в ужасах войн, революций и контрреволюций. Понимание действия Промысла Бога в этом мире зла и страдания должно быть переоценено. Значительно вернее мыслит Киркегардт, что Бог остается инкогнито в мире. В этом мире управляет не Бог, а князь мира сего по своим законам, законам мира, а не по законам Божиим. Этот мир более подчинен царству Кесаря, а не царству Духа. Отклик у живого Бога можно понимать только эсхатологически: «Да придет Царствие Твое». Его еще нет. Мир объектов, мир феноменов, с царствующей в нем необходимостью, — лишь внешняя сфера, но за ним скрыта глубина связи с Богом. Нельзя мыслить так, что Бог что-то причиняет в этом мире, подобно силам природы, управляет и господствует, подобно царям и властям в государствах, детерминирует жизнь мира и человека. Нельзя мыслить прогресса в отношении Бога в историческом процессе, в исторической необходимости. В истории происходит борьба свободы и необходимости, а Бог может быть только в свободе, Он не присутствует в необходимости. Это влечет за собой полное изменение учения о Промысле. Благодать не есть действующая извне сила, благодать есть обнаружение божественного в человеке. Не существует противоположения между свободой и благодатью, благодать есть лишь просветленная свобода. Как я много раз писал, сделал это основной темой, возможно противоположить ей зло и тварность и предшествующую несотворенную и потому не детерминированную свободу, иррациональную свободу. Но свобода может стать просветлением и обожествлением. Поэтому в истории мира и человека могут действовать иррациональные силы, темная свобода, порождающая необходимость и насилие. Но действует и просветленная свобода, действует и сила божественная. Поэтому история в высшей степени драматична, поэтому в ней постоянно происходит столкновение и борьба царства Духа и царства Кесаря, которое имеет тенденцию быть царством тоталитарным. Одинаково ложно видеть повсюду в жизни мира торжество

злой, дьявольской силы и видеть прогрессирующее раскрытие и торжество божьей доброй силы. Дух не открывается прогрессивно в историческом процессе и торжествуют явные и злые процессы, но нужно видеть повсюду возможные зачатки и наитие духа и духовного царства. Отношение человека к Богу предполагает драматическую борьбу между царством Духа и царством Кесаря, прохождение через дуализм, во имя окончательного монизма, который может раскрыться лишь эсхатологически. Эта тема осложняется отношением человека к космосу.

Глава II

ЧЕЛОВЕК И КОСМОС. ТЕХНИКА

Человек есть природное существо, он связан с космической жизнью многими нитями, зависит от круговорота космической жизни. Тело человека определяется и процессами физико-химическими. Человек умирает, как природное существо, и телесный состав его рассеивается в материи и мировой жизни. Человек живет в природном мире и должен определять свое отношение к нему. Но тайна человека в том, что он не только природное существо и не объясним из природы. Человек есть также личность, т. е. духовное существо, несущее в себе образ божественного. Поэтому положение человека в природном мире трагическое. Человек не только один из объектов этого мира, он прежде всего субъект, из объекта невыводимый. Вместе с тем отношение человека к космосу определяется тем, что он есть микрокосм, он заключает в себе космос или заключает в себе историю. Человек не может быть лишь частью чего-либо, он есть целое. Через духовное в себе начало человек не подчинен природе и независим от нее, хотя природные силы могут его убить. Если бы человек был исключительно природным и конечным существом, то смерть его не заключала бы в себе ничего трагического, трагична лишь смерть бессмертного существа, устремленного к бесконечности. Только извне, из объекта человек есть часть природы, изнутри, из духа — природа в нем. Поэтому отношение человека к космосу двойственное. Он раб природы и царь природы. Центральное положение человека в природе определяется совсем не астрономически, и оно не меняется после Коперника; оно совсем не зависит от того, что открывают естественные науки. Это положение человека определяется духом. Поэтому основная тема — дух и природа, свобода и необходимость.

Можно установить четыре периода в отношении человека к космосу: 1) погружение человека в космическую жизнь, зависимость от объектного мира, невыделенность еще человеческой личности, человек не овладевает еще природой, его отношение магическое и мифологическое (природное скотоводство и земледелие, рабство); 2) освобождение от власти космических сил, от духов и демонов природы, борьба через аскезу, а не технику (элементарные формы хозяйства, крепостное право); 3) механизация природы, научное и техническое овладение природой, развитие индустрии в форме капитализма, освобождение труда и порабощение его, порабощение его эксплуатацией орудий производства и необходимость продавать труд за заработную плату; 4) разложение космического порядка в открытии бесконечно большого и бесконечно малого, образования новой организованности, в отличие от органичности, техникой и машинизмом, страшное возрастание силы человека над

природой и рабство человека у собственных открытий. Это различие отношений человека и природы типологично, а не хронологично, хотя смена времен имела значение. Но сейчас, когда мы вошли в техническую эпоху, существуют и другие страшные темы. Если раньше человек страшился демонов природы и Христос освободил его от демонологии, то ныне он страшится мирового механизма природы. Власть техники есть последняя метаморфоза царства кесаря. Она уже не требует тех сакрализаций, которых требовало царство кесаря в прошлом. Это последняя стадия секуляризации, распадение центра и образование отдельных автономных сфер и претензия одной из сфер на тоталитарное признание. Человек находится под влиянием одной из автономных сфер. Возможно мыслить также пятый период в отношении человека к природе. В этом пятом периоде будет еще большее овладение человеком силами природы, реальное освобождение труда и трудящегося, подчинение техники духу. Но это предполагает духовное движение в мире, которое есть дело свободы.

Мне не раз уже приходилось писать о том, что невероятная мощь техники революционизировала всю человеческую жизнь. Кризис, переживаемый человеком, связан с несоответствием душевной и физической организации человека с современной техникой. Душа и тело человека формировались, когда человеческая жизнь была еще в соответствии с ритмом природы, когда для него еще существовал космический порядок. Человек был еще связан с матерью-землей. Власть техники означает конец теллурической эпохи. Органическая, естественная среда человека, земля, растение, животные и пр., может быть убита техникой; что тогда будет? Элементарная техника существовала с первобытных времен. С конца XVIII века начинается революционизирующее вторжение машины, с которым связано развитие капиталистической промышленности. Только в наше время техника приобретает детерминирующую власть над человеком и человеческими обществами и возникает тип технической цивилизации. Этого нельзя еще было сказать про XIX в., который был сложным и противоречивым, но сохранял еще старый тип культуры. Ныне пошатнулся космический порядок, в который верили люди, верили и материалисты, и позитивисты XIX в. Человек по-новому поставлен перед космическими силами. Космос в античном, греческом, смысле слова, космос Аристотеля, Фомы Аквината, Данте — более не существует. Природа не есть больше установленный Богом иерархический порядок, на который можно положиться. Это изменение началось с Коперника. Уже Паскаль испытывал ужас перед бесконечностью пространства и остро почувствовал потеряность человека в чуждом и холодном бесконечном мире. Не меньший ужас должен возникнуть с открытием мира бесконечно малого. Наука входит во внутреннее строение природы, в глубину материи. В этом отношении работа над разложением атома имеет огромное значение. Она привела к открытию атомной бомбы, которое грозит неслыханными катастрофами. Это пугает ученых, которые не чувствуют себя свободными в своих лабораториях. Разложение материи освобождает огромную энергию. Можно сказать, что материя связывала и сковывала энергию. Это стабилизировало космический порядок. Теперь ученые говорят, что научные открытия своими техническими последствиями могут взорвать космический порядок, вызвать космические катастрофы. Война перестала быть локализованным явлением между нациями и государствами, она становится явлением космическим или, вернее, антикосмическим. Огромное значение в изменении взгляда на космический порядок имело также открытие

закона относительности. Кончился также эволюционистский оптимизм XIX в., утверждавший, что все идет к лучшему в природном мире. Эволюционные теории возникли на почве биологических наук и имели ограниченный кругозор. Теперь определяющее значение имеют физика и химия, и кругозор делается космическим и именно в то время, когда космос почти разрушается. Отношение к природе определяется исключительно через прахис, и для прахиса отрываются безграничные возможности. Это одинаково может порождать и оптимистические настроения, и настроения пессимистические.

Возникает новая реальность, отличная и от природной неорганической реальности, и от природной органической реальности. Эта новая реальность есть реальность организованная. Человек имеет дело уже не с природой, сотворенной Богом, а с новой реальностью, созданной человеком и цивилизацией, с реальностью машины, техники, которых в природе нет. Машина создается при помощи материальных элементов, взятых из старой природы, но в нее привходит что-то совершенно новое, не природное уже, не принадлежащее к старому космическому порядку. Не сразу человек заметил, какие это может иметь последствия. Поистине, машина и техника имеют космогоническое значение. Это новый день творения или новая ночь его. Вернее говоря, ночь, потому что солнечный свет может померкнуть. Но роль техники двойственна; она имеет и положительное, и отрицательное значение. И романтическое отрицание техники бессильно и реакционно. Нужно не отрицать научные открытия техники, а духовно овладеть ими. Роковым последствием техники, подчиненной лишь собственному закону, порождающему технические мировые войны, является непомерное возрастание этатизма. Государство делается всемогущим, все более тоталитарным и не только в тоталитарных режимах, оно не хочет признавать никаких границ своей власти и рассматривает человека лишь как свое средство и орудие. Власть техники имеет еще одно последствие, очень трудное для человека, к которому душа человека недостаточно приспособлена. Происходит страшное ускорение времени, быстрота, за которой человек не может угнаться. Ни одно мгновение не самоценно, оно есть лишь средство для последующего мгновения. От человека требуется невероятная активность, от которой он не может опомниться. Но эти активные минуты делают человека пассивным. Он становится средством вне человеческого процесса, он лишь функция производственного процесса. Активность человеческого духа оказывается ослабленной. Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека. Маркс справедливо говорил об отчуждении человеческой природы в капиталистическом строе. Но это отчуждение продолжается в строе, которым он хочет заменить разлагающийся капиталистический строй. В техническую эпоху происходит также активное вступление в историю огромных человеческих масс, и происходит как раз тогда, когда они потеряли свои религиозные верования, массы, которые не следуют отождествлять с трудящимися классами. Все это создает глубокий кризис человека и человеческой цивилизации. В чем главная причина этого кризиса?

Со времени выхода из средневекового времени человек пошел путем автономии разных сфер творческой человеческой активности. В века новой истории, которая уже перестала быть новой и стала очень старой, все сферы культуры и общественной жизни начали жить и развиваться

лишь по собственному закону, не подчиняясь никакому духовному центру. Таким образом, могли развиваться и творческие силы человека, связанные в средневековье. Политика, экономика, наука, техника, национальность и пр. не хотят знать никакого нравственного закона, никакого духовного начала, стоящего выше их сферы. Макиавеллизм в политике, капитализм в экономике, сиентизм в науке, национализм в жизни народов, безраздельная власть техники над человеком — все это есть порождение этих автономий. Основным и роковым противоречием в судьбе европейского человека было то, что автономия разных сфер его активности не была автономией самого человека как целостного существа. Человек делался все более и более рабом автономных сфер; они не подчинены человеческому духу. Все большая утрата человеком целостности порождает в человеке потребность спастись от грозящей ему гибели, от утери человеческого образа. С одной стороны, европейский человек идет к неогуманизму, с другой стороны, хочет достигнуть целостности в тоталитарной системе организации всей жизни. Вопрос о тоталитаризме, о котором так много пишут, сложнее, чем обыкновенно думают. Тоталитаризм есть религиозная трагедия, и в нем обнаруживается религиозный инстинкт человека, его потребность в целостном отношении к жизни. Но автономия разных сфер человеческой активности, утрата духовного центра привела к тому, что частичное, раздельное претендует на тоталитарность, целостность. Наука, политика давно уже начали заявлять такое притязание. В нашу эпоху тоталитарными делаются экономика, техника, война. Наука приобретает утилитарный характер в отношении к этим сферам. Марксизм стремится к целостному человеку, не хочет примириться с отчуждением человеческой природы, которое происходит в капиталистическую эпоху. Но он хочет воссоздать целостного человека из раздельной, автономной сферы экономики; он находится во власти экономизма капиталистической эпохи. Поэтому тоталитаризм марксизма ложный, не освобождающий человека, а порабощающий его. Человек не есть экономическое существо по преимуществу, в своей глубине. Но самое большое значение имеет тоталитарное притязание техники. Техника не желает знать никакого высшего начала над собой. Она принуждена считаться лишь с государством, которое тоже приобретает тоталитарное значение. Потрясающее развитие техники, как автономной сферы, ведет к самому основному явлению нашей эпохи: к переходу от жизни органической к жизни организованной. В техническую эпоху жизнь огромных человеческих масс, требующих разрешения вопроса о хлебе насущном, должна быть организована и регулирована. Человек оторван от природы в старом смысле слова и погружен в замкнутый социальный мир, какой мы видим в марксизме. И наряду с этим у него делается все большее и большее планетарное чувство земли. Жизнь человека погружена в противоречие, он находится в состоянии потери равновесия. Автономная власть техники есть предельное выражение царства кесаря, новая его форма, непохожая на прежние формы. Дуализм царства Духа и царства Кесаря принимает все более острые формы. Царство Кесаря не хочет признать нейтральных сфер, оно мыслится монистически.

Для нашей эпохи характерно соединение иррационального и рационального. Это может казаться противоречивым, но в действительности оно понятно. Происходит взрыв иррациональных сил, и человек утопает в образовавшемся хаосе. Он делает усилие спастись через рационализацию. Но рационализация есть лишь обратная сторона иррационального. Ситуация человека в мире делается абсурдной, бессмысленной. Он по-

гружен в бессмысленность жизни, но не признает смысла, который только и может оправдать бессмысленность. Мир приходит к рационализованной тьме. Сама рационализация жизни может быть иррациональной. Самая рационализация происходит как раз тогда, когда вера в разум пошатнулась. Это делает весь процесс жизни противоречивым. Господство рационализованной техники делает ситуацию человека в мире абсурдной. Эта ситуация человека, эта выброшенность его в мир абсурда, отразилась в философии Гейдеггера, в романах Кафки. В них с новой остротой ставится вопрос о человеке и требование новой религиозной и философской антропологии. Технизация жизни есть вместе с тем ее дегуманизация. Старый гуманизм бессилен перед могущественным техническим процессом, перед ростом сознания абсурдности жизни. Только марксисты хотят оставаться оптимистами, верят в благость техники, относя сознание абсурдности жизни исключительно к обреченности на смерть буржуазным классам, и с ней связывают неотвратимое торжество пролетариата. Эта точка зрения признает человека исключительно социальным существом, в котором мыслит и творит класс. Марксистский оптимизм не ставит в глубине ни вопроса об отношении человека к космосу, ни вопроса о внутренней жизни человека, которая просто отрицается. Я много раз уже писал о двойственности гуманизма, об его внутренней диалектике, которая приводит к отрицанию человека. Бессмысленно стремление к отрицанию техники. Нужно не отрицать технику, а подчинить ее духу. Человек в своей исторической судьбе проходит не только через радикальные изменения социальной жизни, которые должны создать новую структуру общества, но и через радикальное изменение отношения к жизни космической. Слишком забывают, что социальная жизнь людей связана с космической жизнью и что не может быть достигнуто совершенного общества без отношения к жизни космической и действия космических сил. Основы марксизма остаются незащитимы в социальном мире. Развитие техники и ее власть над человеческой жизнью имеет прямое отношение к теме «человек и космос». Было уже сказано, что моральное и духовное развитие не соответствует техническому развитию и что это создает главную причину нарушения равновесия человека. Только соединение социального движения с духовным движением может вывести человека из состояния раздвоенности и потерянности. Только через духовное начало, которое есть связь человека с Богом, человек делается независимым и от природной необходимости, и от власти техники. Но развитие духовности в человеке означает не отвращение от природы и техники, а овладение ими. Проблема, стоящая перед человеком, еще сложнее: с механизированной природой не может быть взаимообщения. Древнее общение человека с жизнью природы теперь возможно лишь через воззрения духовные, оно не может быть просто органическим в старом смысле слова. Но ставится еще более острый вопрос об отношении человека к обществу.

Глава III

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО. СОЦИАЛИЗМ

Человек есть существо природное, социальное и духовное. Он также есть существо свободное и рабье, склонное к жертве и любви и к эгоизму, высокое и низкое, несущее в себе образ Божий и образ мира, природного и социального. И потому человек определяется своим

отношением к Богу, к природе и к обществу. Иногда он в гораздо большей степени чувствует себя поставленным перед обществом, чем перед космосом, и гораздо больше чувствует власть общества. И власть техники он чувствует как власть общества, а не власть природы. Поэтому с наибольшей остротой ставится вопрос о границах власти общества над человеком. Общество имеет тоталитарные притязания и склонно говорить человеку: «Ты мое создание и безраздельно принадлежишь мне». Христос утверждал дуализм — царства Божия и царства Кесаря. Ныне происходит возврат к античному, языческому сознанию, которое признавало безраздельную власть общества-государства. Отношения между человеком и обществом представляются парадоксальными. Извне, из объекта, человеческая личность есть лишь малая часть общества, изнутри, из субъекта, общество есть часть человеческой личности, ее социальная сторона, подобно тому, как космос есть часть человеческой личности как малой вселенной, заключающей в себе все. Важнее всего сознать, что человек принадлежит не только общественному плану, но и плану духовному, и в этом источник его свободы. Необходимо всеми силами обличать ложь всякого монизма, который всегда есть источник тирании. Общество, понятое монистически, всегда имеет тенденцию к тирании. Более был бы приемлем плюрализм, но плюрализм в обществах буржуазных и капиталистических связан с индивидуализмом и есть прикрытая форма тирании через капиталистическое господство. Поэтому речь может идти только о создании совершенно нового братского общества, общества персоналистического и коммунотарного. Общество есть объект для человека, извне его детерминирующий. Его надо превратить в субъект, внутренне обозначающий коммунотарный и социальный характер человека.

Коммунизм, совершенно так же и фашизм, отрицает трагический конфликт личности и общества. Этот конфликт признается свойственным лишь обществу, состоящему из классов. Так представляется, если оставаться на поверхности, но на большей глубине этот конфликт совершенно устраняется только в Царствии Божием. Трагизм ситуации человека заключается в том, что он принужден жить в природном и объективированном порядке, т. е. доля действия на него необходимости больше доли действия в нем свободы. Общество не есть ни особое существо, ни организм. В этом отношении совершенно ложна метафизика коллективизма, которая в социальном коллективе видит реальность, стоящую над человеком. К этому вопросу мы еще вернемся. Но общество есть некая реальность. Реальность не только «я» и «ты», но и «мы». Но реальность «мы» нисколько не дает права признавать примат общества над человеческой личностью. Вне человека и отношений человека к человеку общества не существует или существует как отчуждение вовне природы самого человека. Универсализм Гегеля, Маркса, Дюркгейма, Шпанна и др., признающий примат общества или государства над человеческой личностью, есть ложный универсализм и основан на логике реализма понятий, для которой общее реальнее индивидуального. Маркс в этом отношении противоречив, но у него, в противоречии с материализмом, есть схоластический реализм понятий. Для него класс реальнее человека. Очень интересно, что это противоречие социальной диалектики, как подтвердил Ж.-Ж. Руссо, приводит к деспотическому государству якобинцев. Руссо уже отрицал свободу религиозной совести и возвращался к античному, дохристианскому пониманию свободы. Более правы были Прудон, у нас Герцен и Н. Михайловский, утверждавшие социализм во имя индивидуума, во имя человека.

Свобода человеческой личности не может быть дана обществом и не может по своему истоку и признаку зависеть от него — она принадлежит человеку как духовному существу. Общество, если оно не имеет тоталитарных претензий, должно лишь признать эту свободу. Эта основная истина о свободе находила свое отражение в учении об естественном праве, о правах человека, не зависящих от государства, о свободе не только как свободе в обществе, но и свободе от общества, безграничного в своих притязаниях. Бенжамин Констан видел в этом отличие понимания свободы в христианский период истории от понимания ее в античном греко-римском мире *. Учение о естественном праве, которое признавало права человека независимо от политических прав, установленных государством, делало теоретическую ошибку, которая свойственна незрелой метафизике того времени. В действительности неотъемлемые права человека, устанавливающие границы власти общества над человеком, определяются не природой, а духом. Это духовные права, а не естественные права, природа никаких прав не устанавливает. Такую же ошибку делали, когда совершали революцию во имя природы; ее можно делать только во имя духа, природа же, т. е. присущий человеку инстинкт, создавала лишь новые формы рабства. Христианство некогда совершило величайшую духовную революцию, оно духовно освободило человека от неограниченной власти общества и государства, которая в античном мире распространялась и на религиозную жизнь. Оно открыло в человеке духовное начало, которое не зависит от мира, от природы и общества, зависит от Бога. Это и есть истина христианского лишь персонализма, незнакомая древнему, дохристианскому миру. Но в своей исторической судьбе христианство искажалось приспособлением к царству Кесаря, склонялось перед государственной силой и пыталось сакрализировать эту силу. Так образовывались принудительные христианские теократии, так дошли до приспособления и оправдания капиталистического режима, который находится в самом остром противоречии с христианством. Рокочное значение имели слова ап. Павла: «Несть бо власть, аще не от Бога» *, которые не имели никакого религиозного значения, а лишь временное, историческое значение. Слова ап. Павла стали источником оппортунизма. На Павловом христианстве утвердились два пути: или аскетический путь ухода из мира, оправдывавший аскетически-метафизическое мирозерцание, или путь приспособления к силам, господствующим в мире. Христианство всегда определяло свое отношение к организациям общества, которые делали другие, но не раскрывало правды организации общества из глубины самого христианства. Христианская правда об обществе еще не была раскрыта, не наступили еще для этого времена и сроки. Поэтому до времени нужно утверждать дуализм «божьего» и «кесарева», дуализм природно-социального, как и дуализм общества и государства. Это источник свободы. Но это не есть окончательное, это дуализм в пути, дуализм временный. Окончательная обращенность должна быть обращенностью к Царству Божьему, в котором всякий дуализм преодолен. Необходимо также установить различие между обществом и коммюнитарной общиной. Организация общества, в котором всегда большая доля необходимости, не есть создание коммюнитарности. В следующей главе будет речь о глубоком различии между идеей религиозной соборности и социалистической идеей коллективизма. Конечные цели человеческой жизни не социальные, а духовные. Но с другой стороны совершенно ложно разделение индивидуально-морального акта и социально-морального.

Нельзя быть моральным человеком и хорошим христианином в индивидуальной, личной жизни и быть жестоким эксплуататором и аморальным в социальной жизни в качестве представителя власти, хозяина предприятий, главы семьи и пр. Ложно и античеловечно различие человека и иерархического чина, замена человека иерархическим чином. Главная же причина кризиса христианства и кризиса общества и упадка веры — в понимании христианства исключительно как религии личного спасения. На почве такого сознания невозможно разрешение проблемы отношений человека и общества. Только новое сознание в христианстве, только понимание его как религии не только личного, но и социального и космического преображения, т. е. усиление в христианском сознании мессианства и пророчества, может привести к разрешению мучительной проблемы отношений человека и общества.

Проблема отношения человека и общества очень обострилась из-за роли, которую играет социализм в мировой жизни. Самое слово «социализм» происходит от слова «общество». Когда социализм был еще мечтой и поэзией, не стал еще прозой жизни и властью, он хотел быть организованной человечностью. Даже Маркс думал, что социализм должен осуществить новое общество во имя человека. Роковая диалектика всего осуществляемого в мире, в царстве кесаря, еще не обнаружилась. Но несмотря на несомненную практическую правду социализма — во всяком случае, критическую правду в отношении к капитализму — метафизика социализма ложна. Эта метафизика основана на примате общества над человеческой личностью, хотя и при предположении, что человек может от этого примата только выиграть. Социализм двойствен: он может создать или новое свободное общество, или новое рабство. Глубина и правда социализма в том, что человеческая личность вообще, и особенно личность рабочего, из объекта должна превратиться в субъект. Основным противоположением остается противоположение личности и вещи. Нельзя допустить, чтобы человек рассматривался как вещь и объект. Человек есть субъект и личность, и оправдан социальный строй, который это признает. О различии между социализмом и коммунизмом будет сказано по существу ниже, в главе о коллективизме и марксизме.

Говорят, что различие между социализмом и коммунизмом в том, что лозунг социализма: «от каждого по его способностям, каждому по его труду», лозунг же коммунизма: «от каждого по его способностям, каждому по его потребностям». Это различие не принципиальное, вторичное, указывает лишь на разные степени достижения богатства обществом. Гораздо глубже то различие, что социализм не требует тоталитарного мирозерцания, как коммунизм, не стремится к коллективизации всей личной жизни человека и не все средства считает дозволенными. Но и социализм, в большинстве случаев основанный на ложной метафизике, признает мир объектов первичной реальностью, мир же субъекта — вторичной. Это одна из трансформаций царства кесаря. Материализм, т. е. абсолютизация вещи и объекта, есть наследие буржуазного мирозерцания. Капитализм есть практический атеизм. Много верного об этом говорит Рагац *. Но есть иллюзия в его мысли, что пролетариату открыта бесконечность, потому что он свободен от собственности. Всегда есть опасность обуржуазвления социализма, это очень остро отметил Герцен. И коммунизм может быть буржуазным в духовном смысле слова. Самое глубокое противоположение есть

противоположение не капитализму как экономической категории, а буржуазности как категории духовной и моральной. Революционность в социальной борьбе за новое общество определяется обычно не по социальному идеалу и не по духовному и моральному изменению людей, создающих новое общество, а по средствам, которые применяются в борьбе, по степени применения насилия. Ганди был, конечно в духовном смысле слова, более революционным, чем коммунисты, но его убили именно за эту духовную революционность.

Огромное значение здесь имеет отношение к времени. Можно ли рассматривать настоящее как средство для будущего и современное поколение как средство для поколений грядущих? Социализм революционный часто хотят видеть в этом рассматривании настоящего поколения живых людей как простого средства для будущего. Поэтому считают возможным убивать огромное количество людей, причинять неисчислимое страдание для осуществления грядущего блага и счастья людей. Так всегда создавалось и продолжает создаваться царство кесаря; это его закон. Различие тут лишь в степени. Революцию понимают как антиперсонализм.

Самой мучительной проблемой в социализме является проблема свободы. Как соединить решение проблемы хлеба для всех людей, проблемы, от которой зависит сама жизнь людей, со свободой, от которой зависит достоинство людей? Эта проблема совершенно неразрешима на почве материализма, она могла бы быть разрешима лишь на почве религиозного социализма. Но трагизм положения в том, что человеческие массы проходят через процесс дехристианизации и через материализм, в чем виноваты сами христиане. Социализм сам по себе никогда не осуществит совершенного общества, не осуществит и равенства. Не будет греховных форм эксплуатации человека человеком, не будет классов в том смысле, в каком они созданы капиталистическим строем. Но образуется новый, привилегированный правящий слой, новая бюрократия, та, что теперь названа «организаторы» (James Burnham) *.

В истории происходит двойной процесс: процесс социализации и процесс индивидуализации. Коммунизм имеет тенденцию к тоталитарной социализации. В этом его своеобразие. Экономическая система коммунизма могла бы не быть еще тоталитарной социализацией человеческой жизни. Она вытекает из философского мировоззрения коммунизма, из его религиозной веры. В этом его главное отличие от социализма. Социализм менее духовен, в нем процесс индивидуализации. Но социализм можно рассматривать как родовое понятие, и тогда возможны разные формы социализма. Может быть социализм революционный и социализм реформаторский, социализм религиозный и социализм атеистический, социализм демократический и социализм аристократический. Речь сейчас идет не о социальных переменах в Европе, а о принципах. В социализме всегда был элемент хилястический, он был в социализме утопическим и в социализме Маркса. Но не осознанный, хилястический и мессианский элемент социализма как раз порождает фанатизм, и с ним связан воинствующий, антирелигиозный его характер. Крайняя вражда к религии может быть желанием религии же. Это скорее га разновидность социализма, которая именуется коммунизмом. Само слово социализм бесцветно и почти ничего не означает, оно происходит от слова «общество». Слово «коммунизм» более значительно, оно связано с приобщением, с коммюнитарностью. Но на практике коммунизм приобретает не столько характер коммюнитарности, сколько

характер коллективизма. Мы увидим, что это — основное различие. Если бы не превращение коммунизма в предельный коллективизм, не оставляющий места ни для каких индивидуализаций, то я бы предпочел слово «коммунизм», я бы защищал религиозный и аристократический (не в социальном, а в классическом смысле слова) коммунизм. Но по жизнью установленной терминологии отдаю предпочтение слову «социализм».

Нужно признать, что социализм больше стесняется в средствах, менее склонен достигать своих целей насилием. И в прошлом хилиастический христианский коммунизм, задаваясь целью осуществления царства Божьего на земле, был склонен к кровавым насилиям. В этом отношении показательна фигура Фомы Мюнцера. Коммунистическая утопия, напр. утопия Кампанеллы или Кабэ, рисовала идеальный строй, в котором не оставалось места для свободы, и организация общества была тиранической. В сущности, проблема социализма, перед которой стоит современный человек, — проблема «хлеба» и социальной справедливости — элементарна и относительна. Социализм, употребляя это слово в радикальном смысле, не может решить основных вопросов человеческого существования. После осуществления элементарной правды социализма восстанут с особой остротой самые глубокие вопросы для человека и трагизм человеческой жизни станет особенно острым. Цели человеческой жизни духовные, а не социальные, социальное относится лишь к средствам. Борьба против буржуазного общества и буржуазного духа, с которым социализм и коммунизм недостаточно борются, совсем не отрицает заслуг буржуазного и гуманистического периода истории, утверждения свободы мысли и науки, уничтожения пыток и жестоких наказаний, признания большей человечности. В этом отношении XIX век был великим веком. Совершенно нелепа идея пролетарской культуры, которую никак не утверждали ни Маркс, ни Ленин. Пролетарская психология и пролетарская культура может означать лишь рабство человека. Культура может быть лишь общечеловеческой и непременно предполагает аристократический элемент. Так же нелепо утверждение религии труда. Труд имеет религиозный смысл, но цель в освобождении от тяжести труда. Это будет одним из результатов техники, когда она будет подчинена духу. Но социализм должен быть связан с новым, не буржуазным отношением к жизни, с новым, не буржуазным отношением людей. Это не есть лишь социальная задача, это прежде всего духовная задача, духовная революция. Надо желать развития и победы религиозного социализма, но это совсем не означает религии социализма. Подчинение социализма религиозным началам и целям есть освобождение от ложной религии социализма, от ложной объективации общества.

Глава IV

ЧЕЛОВЕК И КЕСАРЬ. ВЛАСТЬ

Кесарь есть вечный символ власти, государства, царства этого мира. Есть две основные точки зрения на соотношения кесаря, власти, государства, царства этого мира и духа, духовной жизни человека, царства Божьего. Это соотношение понимают или дуалистически, или монистически. Было уже сказано об относительной правде дуализма в условиях нашего мира. Монизм всегда имеет тираническую тенденцию, будет ли

он религиозный или антирелигиозный. Верно же понятый дуализм царства Кесаря и царства Божьего, духа и природы, духа и организованного в государство общества, может обосновать свободу. Ложно были поняты и истолкованы евангельские слова: «Воздайте кесарево кесарю, а Божье Богу» *, и слова ап. Павла: «Несть бо власти, аще не от Бога». Истолкование этих слов носило рабий характер. «Воздайте кесарю кесарево» совсем не означает религиозного определения кесаря и его царства, не означает никакой его оценки. Это есть лишь различие двух разных сфер, недопущение смешения. Слова же «несть бо власти, аще не от Бога», которые имели роковое значение, сплошь да рядом означали сервиллизм и оппортунизм в отношении к государственной власти и сакрализацию форм власти, ничего общего с христианством не имеющих. Слова ап. Павла никакого религиозного значения не имеют, их характер чисто исторический и относительный, вызванный положением христиан в Римской империи. Ап. Павел боялся, что христианство может превратиться в анархическую, революционную секту. Он хотел ввести христианство во всемирную историю. Кроме того, следует помнить, что через некоторое время, во время правления Домициана, государственная власть характеризовалась как зверь, исходящий из бездны. Вопрос безмерно сложнее, чем обыкновенно думают, ссылаясь на слова ап. Павла. Христианство достаточно уже обнаружило сервиллизм в отношении к царству кесаря. Причем это обыкновенно происходило так: всякое изменение — революционное или реформаторское — в царстве кесаря вначале вызывало сопротивление со стороны церкви, осуждение новшества как проявления духа антихриста. Но когда стабилизировалась и укреплялась новая власть кесаря, церковь вдруг замечала, что это и есть та власть, которая также от Бога, и санкционировала ее. Таким образом, выходило, что церковь лишь санкционировала то, что делали другие внецерковные и внехристианские силы, и не имела собственного идеала общества и государства. Когда она его, по видимости, имела, — в христианских теократиях прошлого — было еще хуже, ибо эти теократии были христианскими лишь по вывеске и отрицали свободу. Теократия была одним из соблазнов, через которые проходило христианское человечество. Соблазном была не только теократия в средневековом смысле слова, но и христианские государства, которые всегда бывали христианскими лишь символически, а не реально, и компрометировали христианство. Глубина проблемы в том, что дух не может зависеть от природы и общества и определяться ими. Дух есть свобода, но в объективации духа в истории создавался ряд мифов, которыми укреплялся авторитет власти. Это миф о суверенитете в религиозной области, это миф о папской непогрешимости или миф о соборе епископов. В жизни государств и обществ таковы: миф монархии — о суверенитете власти монарха, миф демократии — о суверенитете власти народа (*volonté générale*), миф коммунизма — о суверенитете власти пролетариата. Все эти мифы в сущности имели мистический характер, хотя бы это и не признавали открыто, и эти мифы означали, как правило, не ново понимаемый миф о суверенитете, а отрицание самой идеи суверенитета. Суверенитет не принадлежит никому. Он есть лишь одна из иллюзий объективации.

Могут сказать, что моя точка зрения находится во власти анархического мифа, но это неверно. Мне чужда утопия счастливого, безгосударственного бытия. Функции государства остаются в условиях этого мира. Но государство имеет лишь функциональное и подчиненное значение. То, что нужно отрицать, так это суверенитет государства. Государство всегда имело тенденцию переходить за свои границы.

И оно превратилось в автономную сферу. Государство хочет быть тоталитарным. Это относится не только к коммунизму и фашизму. И в христианский период истории происходит возврат к языческому пониманию государства, т. е. тоталитарному, монистическому пониманию. Одно из главных классических возражений Цельса против христиан заключается в том, что христиане плохие, не лояльные граждане государства, что они чувствуют себя принадлежащими к другому царству. Этот конфликт существует и сейчас. Существует вечный конфликт Христа — Богочеловека и Кесаря — человекобога. Тенденция к обоготворению кесаря есть вечная тенденция, она обнаруживается в монархии и может обнаруживаться в демократии и коммунизме. Никакой суверенитет земной власти не может быть примирим с христианством: ни суверенитет монарха, ни суверенитет народа, ни суверенитет класса. Единственный примиримый с христианством принцип есть утверждение неотъемлемых прав человека. Но с этим неохотно примиряется государство. И сам принцип прав человека был искажен, он не означал прав духа против произвола кесаря, он включен был в царство кесаря и означал не столько права человека как духовного существа, сколько права гражданина, т. е. существа частичного. Происходит борьба монизма с дуализмом. Монизм есть всегда возврат к языческому пониманию государственной власти, дуализм же имеет христианское происхождение, он укреплен кровью мучеников. Отношения монизма и дуализма носят парадоксальный характер. Тема социальной революции включает в себе и крайний монистический и дуалистический элемент. Она дуалистична в делении мира на две части, за социальную революцию и против нее, и монистична в утверждении своего нового царства. Социальная революция включает в себе мессианский и хилиастический элемент, она безусловно устремлена к царству Божьему на земле, хотя и без веры в Бога. И это ведет к монизму, отрицающему различия царств Духа и царства Кесаря. Грядущим царством Кесаря и предвечным царством Духа. Двойственность в психологии социальных революционеров показывает только, что монизм, единство, можно мыслить только эсхатологически. Возможна секуляризованная эсхатология, которая обоготворяет не вечную жизнь, а жизнь будущего. Отношения церкви и государства есть одна из форм отношения духа и кесаря, но уже в форме исторической объективации. Церковь в истории легко принимала царство Кесаря, т. е. царство объективации, но в ней всегда оставался и другой элемент. Кесарь принадлежит к объективированному миру, он подчинен необходимости. Дух же принадлежит к царству свободы. Отношения церкви и государства были и будут противоречивы и неразрешимы. Конфликт неустраим и тогда, когда церковь оппортунистически приспособляется к государству. Церковная политика наиболее приспособлялась к царству Кесаря. В этом отношении особенное значение имело дело Константина. Империя стала христианской по своей символике. Но что еще важнее, так это то, что церковь стала императорской. Отцы и учителя церкви перестали быть защитниками свободы совести, которыми были раньше. Дух ущемлен Кесарем, происходит слияние двух царств. Кесарь сакрализуется церковью. Вселенские соборы собираются византийскими императорами, которые считаются церковным чином. Образуется христианство типа восточного и западного типа с уклонами к цезарепапизму и папоцезаризму. Власть кесаря получает церковное освящение. Можно даже сказать, что образуется особое таинство, таинство царской власти. И это должно было готовить революционное восстание. Но признание священной

власти монарха переходит в признание священной власти народа, потом и власти пролетариата. Их суверенитет и священный характер власти остается.

У людей с древних времен была потребность в религиозной санкции власти, которая иногда принимала формы таинства помазания. Предполагали, что иначе народ не будет подчиняться власти. У древних человек и гражданин было одно и то же. Религия была племенная, национальная. В древнем Израиле это носило особый характер. Это была единственная серьезная и глубокая форма расизма, кровь имела религиозный характер. Но национально-племенной, кровный характер еврейской религиозности означал сознание избранности еврейского народа как народа Божия, а потому связан был со вселенскостью. Мессианство всегда носит вселенский характер. В дохристианском мире была тенденция к отождествлению политики и морали. Большее значение для нашей темы имеет апофеоз римских императоров. Это идет за пределы сакрализации власти. Она стоит в прямом отношении к нашим современным диктаторам, они даже более священные особы, чем цари и короли. Реформа цезаря Августа была попыткой произвести религиозную реформу в Риме. И режим, который он хотел создать, был тоталитарным режимом. Август был Pontifex-Maximus ¹, и он соединял в себе два начала, начало духа и кесаря. Было решено, что цезарь Август происходит от богов. Культ цезаря укреплял положение Рима. В языческом сознании не было непроходимой грани между богами и человеком. Август-император не означал обоготворения данного человека. В человеке-императоре почитали его гений в античном смысле слова. Есть различие между *divus* (блажен на небе) и *deus* ². Власть цезаря и даже царя носит языческий характер и принципиально чужда христианству. Цельс защищал империю и апофеоз императорской власти против христиан, пользуясь аргументами, очень похожими на такие, которыми сейчас защищают тоталитарное государство. Апофеоз цезаря есть источник тоталитаризма в его предельном выражении. Это есть подчинение духа кесарю. Нужно помнить, что апофеоз цезарей, как и всех тиранов и диктаторов, был создан верой народа, бедноты, а не сенатом, который был уже скептичен и не склонен к мистическим верованиям. Часто недостаточно помнят и знают, что античный греко-римский мир не знал принципа свободы совести, которая предполагает дуализм духа и кесаря. К концу же античного мира свобода исчезла совсем. Но самое ужасное то, что культ императоров продолжается и в христианском мире. Это особенно поразительно в Византии, и это делало ее не вполне христианским царством. Епископы средневековья иногда повторяли то, что говорили императорам в римском сенате: «Вы — образ Божества». Но Запад пытался ограничить власть кесаря церковью. Средневековью была свойственна идея органического единства. *Omnius multitudo derivatur ab uno*. Всякая часть предполагала единство целого. Человечество едино и есть мистическое тело. Но вместе с тем средневековой мысли совсем не свойственно обожествление государства. В этом преимущество Запада перед Востоком. Государство было создано актом насилия в грешном мире и лишь терпимо Богом. Библейская идея происхождения царской власти очень для нее неблагоприятна. Царская власть возникла против воли Бога. Если продумать все до конца, то нужно признать, что от Бога

¹ Главный понтифик (верховный жрец) (*лат.*).

² бог (*лат.*).

происходит лишь свобода, а не власть. Средневековое христианское сознание не признавало безусловного подчинения подданных власти. Тиранической злой власти можно не подчиняться. Допускалась даже возможность тираноубийства. Вместе с тем признавалось абсолютное значение естественного права, которое происходит от Бога. Власть должна служить народу. Средневековье признавало в ряде христианских теологов, философов и юристов врожденные и неотъемлемые права индивидуума (Гирке). В этом средневековом сознании стояло выше современного. Но сознание это было противоречивым. Признавалась смертная казнь еретиков. Рабство считалось последствием греха вместо того, чтобы считать его грехом. В истории христианства было страшное злоупотребление идеей первородного греха, из которого делали рабы выводы. Меланхтон еще защищает казнь еретиков, Кальвин казнит Servet'a, Théodore de Bèze * против свободы совести. Империя перешла с Запада на Восток. Поэтому процесс абсолютизации власти на Востоке был острее, чем на Западе. В католичестве дуализм всегда был сильнее, чем на Востоке, где торжествовал монизм. Но важно сказать, что противоречивые отношения между царством Духа и царством Кесаря глубже средневекового противопоставления духовной и светской власти.

Смешение и даже отождествление царства Кесаря и царства Божьего постоянно происходило и в практике жизни, и в мысли, и в учении. У людей была непреодолимая склонность к монистическим и тоталитарным системам. Такой системой была прежде всего теократия, и в необычайной крайней форме, теократия византийская. Но также монистична и тоталитарна демократия Руссо и якобинцев. То же отождествление двух царств и двух порядков мы находим у Гегеля, у Маркса, у О. Конта, у Шпанна, в коммунизме и фашизме. Так называемых либеральных демократий, которые соглашались признать себя нейтральными в отношении царства Духа, больше не существует, они все больше становятся диктатурами. Исчезновение нейтралитета царства Кесаря есть важный момент в исторической судьбе. Кесарь все больше и больше высказывается по вопросам духа, хотя бы в форме радикального отрицания духа. Если императоры говорили, что они призваны не только управлять государством, но и заботиться о спасении душ своих подданных, то теперь новый кесарь тоже заботится о спасении души, хотя бы то было спасение души от религиозных суеверий. Кесарь имеет непреодолимую тенденцию требовать для себя не только кесарева, но и Божьего, т. е. подчинения себе всего человека. Это есть главная трагедия истории, трагедия свободы и необходимости, человеческой судьбы и исторической судьбы. Государство, склонное служить кесарю, не интересуется человеком, человек существует для него лишь как статистическая единица. А когда оно начинает слишком интересоваться человеком, то это самое плохое, оно начинает поработать не только внешнего, но внутреннего человека, между тем как царство Духа не может вписаться в царство Кесаря. Дух бесконечен и устремлен к бесконечности. Кесарь же конечен и хочет наложить на дух печать своей конечности. Есть требование кесаря, которые исполняют все живущие на земле. Все мы воздаем кесарево кесарю, хотя бы в форме революций, в которых мы участвуем. Требования революции тоже кесарево требование, только революция духа стояла бы вне этого, но она не может быть смешиваема с революциями политическими и социальными, она принадлежит к другому плану бытия. Дуализм духа и кесаря, противоположный всякому монизму, не должен означать отворачивания от мира и происходящих в нем процессов. Дух неизбежно вторгается в объективированный мир и опрокидыва-

ет его необходимость и рабство. Это всегда было движением по вертикали, которое потом лишь объективировалось и символизировалось по горизонтали. В условиях нашего мира, в нашем пространстве и времени нельзя мыслить окончательной победы Духа над Кесарем. Постоянно происходит самоотчуждение духа в объектный мир и постоянно дух должен возвращаться в собственную глубину. Это только напополюину понимал Гегель со своим историческим пантеизмом. Царство Кесаря утверждается в этой сфере отчуждения и объективации духа. В этой сфере кесарь меняет свои обличия, в этой сфере власть имеет функциональное значение. Но окончательная победа Духа над Кесарем возможна лишь в эсхатологической перспективе. До этого люди живут в гипнозе власти и это распространяется и на жизнь церкви, которая тоже может оказаться одной из форм кесарева царства.

Тайна власти, тайна подчинения людей носителям власти, до сих пор не вполне разгадана. Почему огромное количество людей, на стороне которых есть преобладание физической силы, согласны подчиниться одному человеку или небольшой кучке людей, если они носители власти? Даже обыкновенный полицейский вызывает иное чувство, чем простой смертный в пиджаке. Как в древние времена, так и теперь люди склонны думать, что существует помазание к власти. Тут, конечно, сказывается пережиток древнего рабства человека, которое не вполне преодолено и в демократиях. Указывали не раз на то, что властвование связано с гипнозом. Государственная власть может очень рационально править народом, но само начало власти совершенно иррационально. Дар людей власти заключается в способности ко внушению. Властвует тот, кто ввергает народные массы в гипнотическое состояние. Пропаганда играет здесь такую колоссальную роль, она есть вульгарная форма гипнотизирования. И если бы люди не обладали способностью подвергаться гипнозу, то неизвестно, какая власть могла бы удержаться. Гораздо глубже то, что власть опиралась на религиозные верования народа, и ее исторические формы падали, когда эти верования разлагались. Это нужно сказать о священных монархиях прошлого. Демократии же держатся главным образом пропагандой и риторикой политических деятелей. Происходит объективация психических состояний людей, вкорененных в глубину не индивидуального только, но еще более коллективного подсознательного. Подсознательное может принять форму сознания, которое поражает своей иррациональностью. Весь процесс происходит в сложных взаимодействующих группах людей. Совершенно ошибочна та точка зрения, которая видит в политической жизни самые корыстные чувства людей и социальных групп. Так называемые интересы социальных групп сплошь и рядом носят совершенно иррациональный, противный всякому разумному расчету характер. Кучка крупных капиталистов может желать вызвать войну, автоматически сила капитализма к этому толкает. Но это может повести к гибели этих капиталистов и их капиталов, к гибели всего режима. Можно было бы сказать, что в корыстном интересе таится безумие. Людьюми управляют не столько рассудительные интересы, сколько страсти. Исторически сложившиеся формы власти есть всегда уже объективированные и рационализированные подсознательные состояния и страсти. И это всегда означает создание мифов, без мифов нельзя управлять человеческими массами. Создается тот или иной миф о суверенитете. В века новой истории пытались рационализировать начало власти, создав теорию социального договора. У Гоббса, смотревшего пессимистически на человеческую природу, это привело к утверждению монархии. У Руссо,

оптимистически смотревшего на человеческую природу, это приводит к утверждению демократии. Но в действительности договоры и рациональные объяснения не играют никакой роли, все формы власти опираются на подсознательные коллективные чувства и страсти, если не опираются на религиозные верования. У Боссюэта абсолютная государственная власть и абсолютная власть монарха опираются на религиозную санкцию, хотя и в противоречии с католичеством, более склонным к дуалистической системе. Ложная идея суверенитета перенесена была с монарха на народ. Людовик XIV говорил: «Государство — это я». На это революционный народ ответил: «Государство — это я». Но это тот же самый ложный принцип суверенитета. Интересно отметить, что идея народного суверенитета возникла в монастырях, ее утвердили католические теологи Suares и Bellarmin. Правда этой идеологии отрицательная, более же высшая положительная правда заключается в том, что суверенитета нет совсем. Уже было сказано о различии античного и нового понимания свободы. Но суверенитет народа возвращает к античному пониманию. Это сказалось в формах, которые приняли социальные доктрины. Кабэ, который считал себя христианским коммунистом, отрицал в утопии совершенного строя свободу печати. Луи Блан утверждал социализм совершенно авторитарный, враждебный свободе. Гегель совершенно абсолютизировал государство как воплощение духа, а это повлияло на абсолютизацию общества в марксизме. Не без основания говорил Монталамбер, что демократия враждебна свободе совести. Из всех социальных учений нужно сделать исключение для Прудона. Для него в центре стоит идея человеческого достоинства, что и есть справедливость. Прудон противник насилия и определяет революцию как просветление умов. Он считался анархистом, потому что не хотел переносить суверенитет одного субъекта на другой. В этом его правда. Необходимо очищение сознания от мифов о власти, всегда опиравшихся на подсознательное. Есть только один великий миф, связанный с великой реальностью, миф о человеке, об его свободе, его творческой энергии, его богоподобии и его коммюнитарной связи с другими людьми и ближними.

Бесспорно, начало власти связано с существованием зла. И это в двойном смысле. Власть принуждена бороться с проявлениями зла; в этом ее функция. Но она и сама сеет зло и бывает новым источником зла. И тогда нужна новая власть, чтобы положить этому предел. Но потом власть, положившая предел господству злой власти, сама делается злой. И нет выхода из этого порочного круга. Победа и господство всегда означают диалектическое перерождение и превращение в обратное тому, для чего боролись. Таков исход всех революций. Революция борется против власти, ставшей злой, и она борется за власть, и в ней побеждают силы, которые наиболее способны организовывать власть, вытесняя и часто истребляя менее на это способных. Революции обнаруживают и высоту человеческой природы, страстное увлечение идеей лучшего строя жизни, способность к жертвенности, забвение эгоистических интересов — и жестокость, неблагодарность, истребление высоких духовных ценностей. Таков человек в своих противоречиях. Нужно решительно признать, что в христианстве не было откровения об обществе. Это откровение должно быть отнесено к Эпохе Духа Святого, о чем я уже много раз писал. И потому до сих пор была так трагична судьба всех попыток создания нового лучшего общества. Проблема общества есть проблема отношения не «я» к «ты», а «я» к «мы», и через отношение к «мы» — отношение к «ты». Но «мы» оставалось нечелове-

ческим анонимом, которым беззастенчиво распоряжались и «я» и «ты». «Мы» было объективацией человеческого существования. Власть «мы» над всеми человеческими «я» не означала человеческих отношений между ними, и это верно для всех режимов. Освобождение человека находилось лишь в отрицательном фазисе и было очень относительным, распространялось на некоторые отдельные сферы, а не на целостного человека. Так, напр., либерализм освободил человеческую мысль, науку, освободил от внешней власти церковного авторитета, но совсем не освободил представителей труда от закамуфлированной власти капитала. Освобождение же трудящегося от власти капитала может привести к закреплению мысли. Всякая власть, открыто и прикрито, заключает в себе яд. Настоящее освобождение произойдет лишь тогда, когда будет преодолена идея суверенитета, к какому бы субъекту этот суверенитет ни относился. Непрерывный хаос самоутверждения народов порождает войны, и человечество все время стремилось к преодолению этого хаоса, мечтало о всемирном единении. Можно установить три идеи: мировая империя (римская империя, империя Карла Великого, империя Наполеона); множество суверенных наций-государств, стремящихся к состоянию равновесия; мировая федерация свободных наций, отказавшихся от суверенитета и согласных подчиниться мировой организации. Только к последнему должно стремиться, но это предполагает радикальное, духовное и социальное изменение.

Глава V

ОБ ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ. ЦЕЛИ И СРЕДСТВА

Человек есть существо оценивающее, определяющее качество. Определение ценностей и установка их иерархии есть трансцендентальная функция сознания. Даже дикарь совершает оценки. Но в нашем мире иерархия ценностей опрокинута, низшее стало высшим, высшее задавлено. Это опрокидывание ценностей касается не только Советской России, но еще, может быть, более Америки, да и всей Европы. Жизнь человеческих обществ стоит под знаком господства экономики, техники, лживой политики, яростного национализма. Иерархия ценностей определяется по принципу пользы, при совершенном равнодушии к истине. Духовная культура задавлена. Ставится вопрос даже не о ценностях, творимых человеком, а о ценности самого человека. Цели человеческой жизни померкли. Человек перестал понимать, для чего он живет, и не имеет времени задуматься над смыслом жизни. Жизнь человека заполнена средствами к жизни, которые стали самоцелью. Подмена целей жизни средствами есть очень характерный процесс человеческой жизни, которым многое объясняется. Ярким примером является определяющая роль экономики, поразившая Маркса. Но экономика, бесспорно, относится к средствам, а не к целям жизни. Между целями человеческой жизни и средствами, применяемыми для осуществления целей, существует разрыв, и часто нет никакого сходства. Это есть одно из порождений объективации, которая всегда совершает разрыв и подчиняется необходимости. То, что причина порождает следствие в мире феноменов, есть, в сущности, ненормальное явление. Это ведет к тому, что в низшем состоянии мира нужно применять силу и насилие для осуществления какой-либо цели. Характерно, что никто не выставляет прямо злых

целей, зло всегда прикрывается добром, всегда крадет у добра. Зло видно лишь в применяемых средствах. Средства вообще всегда свидетельствуют о духе людей, о духе свободы или рабства, любви или ненависти. Есть опасность в осуществлении какой-либо цели во что бы то ни стало. Если для осуществления совершенно справедливого социального строя и счастья людей нужно замучить и убить несколько миллионов людей, то главный вопрос совсем не в цели, а в применяемых средствах, цель уходит в отвлеченную даль, средства же являются непосредственной реальностью. Достоевский остро поставил вопрос о том, можно ли построить райский блаженный мир на слезинке одного невинно замученного ребенка. А среди миллионов замученных для осуществления грядущего блаженства, наверно, есть немало невинных. Принцип «цель оправдывает средства» не нынче выдуман. Когда-то его приписывали иезуитам, применяли же его слишком многие. И вот что тут самое главное. Главное даже не то, что средства аморальные, жестоки, но похожи на высокие цели. Главное то, что когда применяют злые, противоположные целям средства, то до цели никогда не доходят, все заменяют средствами и о целях забывают или они превращаются в чистую риторику. Дурные средства формируют душу, добрые же цели перестают быть жизненной силой. Отсюда царство лжи, в которое погружен человек. Добрые цели христианства в прошлом слишком часто осуществлялись дурными средствами. Хотели насаждать христианство в Европе кровавыми насилиями. Православие в Византии связано было со зверской жестокостью. Слишком известны костры инквизиции, Варфоломеевская ночь, отрицание свободы совести и мысли и многое другое. Дурные средства привели к вырождению, а не укреплению христианства. Добрые цели свободы, равенства и братства французской революции тоже осуществлялись кровавым насилием, террором, свирепствовавшим в продолжение всей революции. Создано было капиталистическое общество XIX в., в котором не было никакого равенства и еще менее братства. Русская коммунистическая революция тоже применяла террор. Она поныне не создала ни братства, ни коммюнитарного общества. Никогда свобода не осуществляется через насилие, братство через ненависть, мир через кровавый раздор. Дурные средства отравляют. Осень революции никогда не походит на ее весну. В практике дурных средств все объявляется дозволенным в отношении врага, которого перестают считать человеком. И образуется безвыходный магический круг. Смысл слов Христа о любви к врагам выводит из этого магического круга, круга ненависти. Когда во имя освобождения утверждают ненависть и месть, то наступает порабощение. Организация более справедливого и благостного общества не есть цель, есть лишь средство для достойного человеческого существования. Целью человечества остаются высшие ценности, но которые предполагают и очеловечение средств. Цель имеет смысл лишь в том случае, если ее начать осуществлять сейчас же, тут.

Есть два типа философии: философия ценностей и философия блага или пользы. Ценность есть качество, господствует же философия количества. Марксизм есть философия блага, а не ценностей. С марксистами нельзя даже говорить об иерархии ценностей, ибо они не принимают самой постановки вопроса о ценности, для них существует только необходимость, польза, благо. В противоположность философии марксизма, философия Ницше есть философия ценностей. Человек для него есть

прежде всего творец ценностей. Но философия ценностей у Ницше противоречива и неоправданна вследствие биологической окраски его философии и видения смысла жизни в воле к могуществу. С необыкновенной силой раскрывается в стихах Пушкина столкновение творческой свободы поэта и утилитарных требований человеческой массы, черни, которая была у него, может быть, более всего чернью дворян, чиновников, придворных, а не трудящихся масс. Чернь может менять свой социальный состав. Пушкин в страстной защите свободы творца обращался к черни: «Как ветер песнь его (поэта) свободна», «печной горшок тебе дороже, ты пищу в нем себе варишь». Пушкин говорил слова, которые так возмущали в 60-е годы: «Мы рождены для вдохновения, для звуков сладких и молитв». И еще: «Поэт, не дорожи любовью народной. Ты царь, живи один. Дорогою свободной иди, куда влечет тебя свободный ум». Но тот же Пушкин сознавал свое служение народу и в этом служении предвидел оценку себе грядущими поколениями. Нельзя без волнения читать эти строки: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный, к нему не зарастет народная тропа»... «Слух обо мне пройдет по всей Руси великой»... «И долго буду тем любезен я народу, что чувства добрые я лирой пробуждал, что в мой жестокий век прославил я свободу и милость к падшим призывал» *. И служение не противоречит творческой свободе, оно не может быть вынужденным и не имеет никакой цены, когда является результатом насилия. Самым большим злом является утилитарное отношение к истине. Истина совсем не есть слуга человека, и она оправдывается совсем не пользой, которую она приносит. Человек призван служить истине. Для темы об иерархии ценностей огромное и фатальное значение имело признание экономики предпосылкой всей человеческой жизни. Экономический материализм видит в экономике первореальность, которая противопоставляется иллюзии сознания. Но оно основано на явном смешении. Экономика лишь необходимое условие и средство человеческой жизни, но не цель ее, не высшая ценность и не определяющая причина. Я не могу заниматься философией, не имея пищи, одежды, крова. Но философия несколько не определяется этими условиями. Тезис материализма, что высшее есть эпифеномен низшего и объясняется из него, есть коренная ложь, совершенно неубедительная. Все высшее в человеческой жизни, чем только и определена ее ценность, для материалиста должно быть иллюзией сознания, которую нужно изобличать. Это лишь деградирование человека. Высшие цели жизни не экономические и не социальные, а духовные. Величие народа, его вклад в историю человечества определяется не могуществом государства, не развитием экономики, а духовной культурой. Германия была наиболее велика и была вершиной европейской культуры не тогда, когда она была империей Бисмарка, а когда состояла из небольших государств. Великая культура Греции была связана с маленьким государством. Великий творческий подъем Возрождения в Италии связан с периодом раздробления Италии. Правда, великое творчество русской культуры XIX в. связано с великой Империей, но она вся была направлена против Империи. Творчество ценностей духовной культуры совсем не пропорционально государственной и экономической силе первенствующих стран.

Революция есть фатум в жизни народов, ее течение не определяется свободой, в нем есть неотвратимость. Это обыкновенно плохо понимают современники. Революция есть передвижение масс и потому не может не понижать качества. Революция всегда опрокидывает иерархию ценностей. Многие ценности свергаются революцией вследствие

ложного использования их в прошлом. Революцию нельзя свергать, ее нужно внутренне изживать, защищая дух, на который она всегда посягает. Если революция отрицает свободное творчество духовных ценностей, то его отрицала и организованная, затвердевшая в своих формах религия прошлого. Много раз говорилось, что творчество ценностей совсем не нужно для спасения души в вечной жизни. И приходится признать, что это верно. Но творчество ценностей нужно не для спасения, а для полноты Царства Божьего на небе и на земле. Лишь судебное понимание видит в христианстве исключительно религию спасения. Но это идея экзотерическая, на большей глубине христианство есть религия осуществления Царства Божьего, индивидуального, социального и космического преобразования. Есть большая аналогия в отношении социальной революции к творческим ценностям. Для осуществления социальной правды, для уничтожения эксплуатации человека человеком, для создания бесклассового общества совсем не нужно свободного творчества, философии и эстетических ценностей, вредна религиозная мистическая настроенность, противоречит цели социальной революции аристократическое понимание духовной культуры. Все это лишь отвлекает от социальной борьбы, мешает осуществлению единого на потребу. Об этом много раз приходилось слышать не только сейчас, но и пятьдесят и семьдесят пять лет тому назад. Внешне это кажется правдоподобным, но внутренне, по существу, это абсолютно ложно и обнаруживает раздробленность и слабость человека. Революция в глубоком смысле слова, если она не есть только перемена одежды, как слишком часто бывает, есть целостное, интегральное изменение человека и человеческого общества. Нельзя осуществлять социальной правды без истины и красоты. Если жизнь, созданная после социальной революции, будет уродлива и будет находиться на очень низком уровне познания истины, то это будет показателем внутренней порчи. Уродство есть также ложь. Красота, как высшая ценность, нужна и для социальной реорганизации общества. Иначе исказится тип человека, не будет стиля и формы, образа и гармонии. При утилитарной точке зрения использования оказываются допустимыми все средства. Тут мы встречаемся с самой зловещей ошибкой в отношении к жизни. Нет ничего более злого, чем стремление осуществить во что бы то ни стало благо. Это обыкновенно означает не излучение благостной энергии, преображающей человека и человеческое общество, а скорее излучение злой энергии для осуществления благостной цели. Преображающую же правду нужно видеть не столько в том, чтобы человек ставил себе благостную цель, осуществляя ее средствами, не похожими на цель, сколько в том, чтобы он излучал благостную энергию. Средства в гораздо большей степени заполняют жизнь людей, чем цели, которые могут делаться все более и более отвлеченными. При точке зрения качественных ценностей цели осуществляются средствами, которые сами признаются этими ценностями. Ужас человеческой жизни заключается в том, что добро осуществляют при помощи зла, правду — при помощи лжи, красоту — при помощи уродства, свободу — при помощи насилия. Для осуществления доброй цели совершали величайшие ужасы. Это имеет глубокие причины. Такие утилитарные деформации происходили и в христианстве. Для осуществления целей христианства считали возможным применять кровавое насилие, и христианство так же не осуществилось, как не осуществлялись и цели революций. Это связано прежде всего с проблемой времени, со взглядом на настоящее не как цель в себе, а как на средство для будущего, для такого будущего, которое никогда не наступает. Сила и польза ставятся выше духа

и истины. Достаточно обнаружено, что нельзя осуществить братство людей без творческого изучения братства в применяемых средствах. Насилие и принуждение допустимы только для ограничения проявлений зла, для защиты слабых. И это должно иметь место в борьбе против злостной эксплуатации, только в агрессивных, захватнических войнах.

Творчество духовной культуры, духовных ценностей, религиозных, познавательных, моральных и эстетических — аристократично и предполагает существование духовной аристократии. Духовная аристократия будет и в бесклассовом обществе. Ее исчезновение означало бы исчезновение качества. Качество — аристократично. Это не значит, что духовная культура существует лишь для немногих. Творчество великих творцов, напр. у нас Пушкина и Л. Толстого, имеет всенародное значение. Но тут надо предостеречь от смешения, которое сейчас все время происходит. Всенародное творчество совсем не значит коллективное творчество и заказное творчество. Всенародное ничего общего не имеет с коллективным. Великий творец всегда индивидуален, никому и ничему не подчинен, и в своем индивидуальном творчестве выражает дух народа; он даже гораздо более выражает дух своего народа, чем сам народ в своей коллективной жизни. И всякий творец свободен, он не терпит принуждения. Он в свободе совершает свое служение. Когда творец исполняет социальный заказ без свободы, то продукты творчества могут быть лишь бездарными и ничтожными. Такого рода активность относится к сфере полиции, а не к сфере творчества. Употребляя довольно противное современное выражение, можно было бы сказать, что Вергилий исполнял социальный заказ цезаря Августа, но он исполнял его свободно, изнутри, подчиняясь творческому порыву. Только потому он создал гениальное произведение. Русская литература XIX в. всегда была литературой служения и учительства. И нам смешно читать, когда в современной французской литературе «engagement»¹ считается чем-то новым. Сартр в своих статьях о литературе иногда говорит то, что в России в 60-е годы говорили русские критики Чернышевский, Добролюбов, Писарев, но выражает это в более утонченной форме. В конце концов происходит возврат к марксистской классической точке зрения на культуру и литературу. Так хотят спасти себя от рафинированного декаданса. Культурная элита переживает тяжелый кризис, и ей грозит исчезновение в массовом социальном движении нашего времени. Об этом я не раз уже писал. Изоляция, гордыня, презрение должны вести к гибели. Только сознание своего служения может спасти. Гений выражает судьбу народа, а на вершинах и судьбу человека и мира. Но есть обратная опасность, опасность приспособления и утери свободы. Творец прежде всего и превыше всего должен хранить свою творческую свободу. Только через эту свободу возможно для него служение и выражение судьбы народа. Одинаково ложен изолированный индивидуализм и механический производственный коллективизм. Слово «коллективизм» должно было быть совершенно исключено; мы дальше увидим, что оно лишь карикатура на коммюнитарность. Коммюнитарность всегда свободна, коллективизм всегда принудителен. Нельзя допустить понижения качества творчества во имя количества. Делом творцов культуры должно быть не унижительное приспособление к массовому социальному движению, а облагораживание этого движения, внесение в него

¹ ангажированность (вовлеченность) (*фр.*).

аристократического начала качества. Народ выражает свое призвание в мире в своих великих творцах, а не в безликой коллективности. Такие великие явления мировой культуры, как греческая трагедия или культурный ренессанс, как германская культура XIX в. или русская литература XIX в., совсем не были порождениями изолированного индивидуума и самоуслаждением творцов, они были явлением свободного творческого духа. Служение народу есть вместе с тем творческое созидание народа. Творчество духовной культуры всегда означает соблюдение иерархии ценностей, единственной иерархии, которая может быть оправдана. Это приводит нас к столкновению ценности справедливости и ценности свободы, основной теме современной мировой эпохи.

Сейчас очень любят противопоставлять ценность социальной справедливости ценности свободы и предлагают выбирать. Эти основоположные в жизни общества ценности располагают географически: Советская Россия — за социальную справедливость, Америка — за свободу. Поэтому считают неизбежным конфликт. При этом свобода оказалась почти совершенно отождествленной с капитализмом. Против такого рода постановки вопроса нужно всеми силами протестовать. Меня будет сейчас интересовать совсем не политическая злоба дня, а вечный вопрос о справедливости и свободе. По существу, о свободе и ее противоречиях речь будет идти в следующей главе. Но возможно ли противопоставлять свободу и справедливость? Свобода есть что-то гораздо более изначальное, чем справедливость. Прежде всего справедливость-юстиция есть совсем не христианская идея, это идея законническая и безблагодатная. Христианство явило не идею справедливости, а идею правды. Чуждое русское слово «*правда*», которое не имеет соответствующего выражения на других языках. Насильственное осуществление правды-справедливости во что бы то ни стало может быть очень неблагоприятно для свободы, как и утверждение формальной свободы может порождать величайшие несправедливости. Это есть обнаружение противоречий человеческой жизни. Такое же противоречие и конфликт может быть между свободой и любовью, между любовью и справедливостью и т. п. Трагизм человеческой жизни прежде всего не в конфликте добра и зла, а в конфликте положительных ценностей. Во имя свободы человек может пожертвовать любовью, во имя социальной справедливости может пожертвовать свободой, во имя жалости может пожертвовать научным призванием и т. д. Но все это совсем не означает, что в организации человеческого общества необходимо или отказаться от свободы, или отказаться от справедливости. Необходимо стремиться к свободному и справедливому обществу. Без свободы не может быть никакой справедливости. Это будет отвлеченная справедливость, не имеющая отношения к конкретным людям. Справедливость требует свободы для всех людей. Я могу ограничить свою свободу во имя жалости к людям, но могу это сделать только свободно, и только в этом случае это имеет ценность. Принудительная жертва не имеет никакой ценности. И мой отказ от свободы перед конфликтами жизни может быть лишь актом свободы. И есть свобода, от которой человек не имеет права отказываться, если хочет сохранить достоинство человека,— такова свобода совести, свобода духа. Отчуждение совести не может быть терпимо ни во имя чего, ей принадлежит верховенство. Никакая социальная справедливость не может этого требовать. Вопрос очень осложняется еще тем, что имеют в виду не только справедливое общество, в котором не будет эксплуатации человека человеком, а братское, коммюнитарное общество. Тут мы встречаемся с огромным принципиальным различием. Закон может принуждать людей к справедливости, но не может принуж-

дать к братству. Жалость, милосердие, любовь есть благодатное дело свободы, а не принуждающего закона. Принуждающий закон могут считать противоположением свободе, но не самую справедливость, а еще меньше братство. Да и сам принуждающий закон может быть охранением свободы от человеческого произвола. Утверждение социальной справедливости в отношении к трудящимся классам может означать именно освобождение этих трудящихся масс от гнета. В XIX в. любили говорить об освобождении труда. Социализм связывали со свободой человека. Если в XX в. предпочитают говорить о плановом хозяйстве, о дирижизме, об усилении власти государства над человеком, то это главным образом потому, что мы живем в мире, созданном двумя мировыми войнами, и готовимся к третьей мировой войне. Мы живем в мире, в котором революция является лишь трансформацией войны. Это определяет все ценности. Мы живем в хаотическом мире, в котором свобода представляется невольной роскошью. Проблема справедливости и свободы ставится совсем не в ее чистоте, она погружена в мутную атмосферу. В конце концов в современном мире нет ни справедливости, ни свободы. Борьба за элементарные блага, за самую возможность жизни, вытесняет вопрос о ценностях. На вершинах цивилизации происходит элементаризация, которая лишь представляется сложной.

Можно мыслить три исхода из кризиса, к которому приходит мир: 1) Исход фатальный. Продолжающееся распадение космоса, космоса природного и космоса социального, продолжающийся разлагаться капиталистический режим, торжество атомной бомбы, хаотический мир, раскрытый в творчестве Генри Миллера, хаос не изначальный, не начала, а хаос конца, война всех против всех. Это гибель мира, и мы не можем его допустить. 2) Насильственный, механический порядок коллектива, организованность, не оставляющая места свободе, деспотизация мира. Это также трудно допустить. 3) Внутреннее преодоление хаоса, победа духа над техникой, духовное восстановление иерархии ценностей, соединение с осуществлением социальной правды. До сих пор преобладает смешение первого и второго исхода. Мир как бы вступает в период принудительного организованного хаоса, который внутренне нисколько не побеждается. Третий исход, единственно желанный, обращен к человеческой свободе, он не может быть результатом фатальной необходимости. В первом и втором исходе и в их смешении человек внешне как будто бы активен, но внутренне он пассивен. И при этом ни о какой иерархии ценностей не может быть и речи. Духовные ценности просто не существуют. Это совершенное низвержение духовных ценностей в бездну. Можно быть одинаковым пессимистом в первом случае и оптимистом во втором случае. Совершенно нелепо требовать, чтобы было доказано существование духовных ценностей и большая высота их по сравнению с так называемыми витальными ценностями. Духовные ценности прежде всего утверждаются актом моей свободы. Самое нужное не есть самое ценное. Высшие духовные ценности исчезают, когда свобода не направлена к их утверждению. Человек свободен призывать реальным лишь очень малый, очень поверхностный мир, он свободен отрицать свою свободу. Вопрос о реальности очень сложный вопрос, и он кажется простым лишь для сознания не философского. Жизнь приобретает глубину и значительность лишь при понимании ее в духе символического реализма. Видимый мир есть символ мира невидимого. Невидимый мир не есть навязанная нам и принуждающая нас реальность, он обращен к свободе духа. При этом творимое свободным духом есть и наиболее реальное.

ПРОТИВОРЕЧИЯ СВОБОДЫ

Философия свободы начинается со свободного акта, до которого нет и невозможно бытие. Когда в основу кладется бытие и признается примат бытия над свободой, то все им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием. Только второй тип благоприятен свободе. Но невозможно рациональное определение свободы. Это признавал и Бергсон. Из двух типов метафизики интеллектуальной и волюнтарной — первый всегда неблагоприятен свободе, второй же благоприятен. Но и волюнтарная метафизика сама по себе не есть еще философия свободы. Что должно быть решительно утверждено, так это то, что свобода есть дух, а не бытие. То, что называли эссенцией или субстанцией, есть создание первичного экзистенциального акта. Интеллектуальная греческая мысль была очень неблагоприятна для свободы. Добро было детерминировано разумом. Примат и господство разума не признают свободы. Я не имею сейчас возможности анализировать сложное отношение между свободой, случаем, роком, промыслом и благодатью. Но на одном соотношении необходимо остановиться, на соотношении свободы и благодати. Вокруг этой темы ряд столетий происходили страстные споры в западном христианстве. Но мне представляется ошибочным самое противопоставление свободы и благодати. Это противопоставление означало объективацию благодати и понимание ее как действующую извне божественную необходимость. Но то, что называют благодатью, действует внутри человеческой свободы как ее просветление. Нельзя смешивать логическую необходимость в познании и необходимость в самой жизни мира; но и в самом познании нет исключительной логической необходимости, которая занимает лишь часть познания. Необходимо признать, что существует и иррациональное познание и оно играет большую роль. Только потому и возможно познание иррационального. Так называемый рационализм включает в себе совершенно иррациональные элементы, это особенно нужно сказать о материализме. Философски определить свободу пытались через волюнтаристическое понимание ее как акта причинности (напр., Мен де Биран, Лопатин); но это не доходило до глубины проблемы. Глубина требует признания существования первичной несотворенной свободы, которая находится и вне психологической причинности. Так называемое традиционное учение о свободе воли всегда носило педагогическо-учительный характер. Это учение определяет ответственность человека в этой жизни и в жизни иной. Совершенно несостоятельной нужно признать свободу безразличия, которая есть механизация свободы. Настоящая проблема свободы должна быть поставлена вне награды и наказания, вне спасения или гибели, вне споров Бл. Августина с Пелагием, Лютера с Эразмом, вне споров по поводу предопределения, которое нужно отрицать в самой изначальной постановке вопроса, отрицать самое слово и понятие. Все это находится еще в пределах судебного понимания христианства, в пределах идей освящения и оправдания, вместо идеи преображения. Настоящая проблема свободы есть проблема творчества. По замыслу своей книги я буду интересоваться не метафизической идеей свободы по существу, а главным образом ее последствиями в жизни социальной.

Свободу часто понимают статически, между тем как понимать ее нужно динамически. Существует судьба свободы в мире, экзистенциальная диалектика свободы в мире. Свобода может переходить в свою противоположность. Рабство может быть порождением ложно направленной свободы. Наиболее общее определение свободы, обнимающее все частные определения, заключается в том, что свобода есть определение человека не извне, а изнутри, из духа. Духовное начало в человеке есть истинная свобода, а отрицание духа, додуманное до конца, — неизбежно есть отрицание свободы. Материализм неизбежно ведет к отрицанию свободы. Свобода вкоренена в царство Духа, а не в царство Кесаря. Кесарь никому не хочет давать свободы. Она получается лишь через ограничение царства Кесаря. Объективированный мир, каким и является царство Кесаря, есть мир порабащивающий. Другое различие свободы, которое часто делают, есть различие свободы внутренней и свободы внешней. Говорят, что человек может быть внутренне свободен и в цепях, может быть свободен, когда его сжигают на костре. Это верно. Но вопрос о внутренней свободе сложнее, чем обыкновенно думают, особенно когда не интересуются внутренней жизнью человека. Человек может быть рабом не только внешнего мира, но и самого себя, своей низшей природы. Освобождение рабов во внешнем обществе не есть еще освобождение от внутреннего рабства. Человек может стать внутренне рабом. В этом причина того, что революции не приводят обыкновенно к созданию нового свободного общества и всегда заключают в себе возврат к старому обществу. В революциях обыкновенно бывает меньше всего свободы. Определение свободы как выбора есть еще формальное определение свободы. Это лишь один из моментов свободы. Настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор. Тут мы приходим к новому определению свободы, свободы реальной. Свобода есть внутренняя творческая энергия человека. Через свободу человек может творить совершенно новую жизнь, новую жизнь общества и мира. Но было бы ошибкой при этом понимать свободу как внутреннюю причинность. Свобода находится вне причинных отношений. Причинные отношения находятся в объективированном мире феноменов. Свобода же есть прорыв в этом мире. Свобода приходит из иного мира, она противоречит закону этого мира и опрокидывает его. Одинаково неверно рассматривать свободу лишь как средство для осуществления коллективного социального строя и рассматривать свободу как исключительно зависящую от социального строя. Мы увидим, что от формального и реального понимания свободы зависят противоречия свободы в социальной жизни. Свобода, которая делается слишком легкой, не требующей героической борьбы, вырождается и теряет свою ценность. Выродившаяся свобода выражается лишь в отрицательном сознании, что меня не насилюют. Предельное выражение упадочной свободы — это «оставьте меня в покое». Свобода совсем не есть легкость, свобода трудна и тяжела. Свобода есть не право, а обязанность. Либералы обыкновенно понимают свободу как право, а не обязанность, и свобода для них означает легкость и отсутствие стеснений. Поэтому свобода превращается в привилегию господствующих классов. В более глубоком смысле свобода есть совершеннолетие человека, сознание долга перед Богом быть свободным существом, а не рабом. Героическое понимание свободы противоположно старому либеральному пониманию свободы. Свобода предполагает сопротивление, она есть обнаружение силы.

Декларация прав человека и гражданина, чтобы не быть формальной, должна быть также декларацией обязанностей человека и гражданина. И ударение должно быть сделано на человеке как существе духовном, чего обыкновенно не делалось в политических революциях. Слишком известно, что в демократиях может совсем не быть настоящей свободы. В якобинской демократии, вдохновленной Руссо, может утверждаться принцип тоталитарного государства, самодержавие народного суверенитета. В демократиях капиталистических деньги и подкупленная печать могут править обществом и лишать реальной свободы, между тем как декларация прав человека и гражданина имела религиозные истоки, она родилась в утверждении свободы совести реформацией. Но от этого религиозного истока потом произошло отдаление. Поэтому внутренне не освобожденные души создавали новые формы рабьего общества. Лживая пропаганда совершает насилие над массами. Массы, подверженные этой пропаганде, не имеют внутренней свободы. Злоба и ненависть, вызванные демагогической пропагандой, делают людей внутренне рабами. И этими рабскими чувствами пользуются для своих целей и власть и партии. Ни о какой действительной демократии при этом не может быть и речи. Общество будет таким, каковы составляющие его люди.

Свобода как выбор и свобода как творческий акт есть основное различие свобод. Но есть еще более важный, основной вопрос, который ставится, когда речь заходит о свободе, и от его решения зависит судьба свободы в мире. И мы встречаемся с труднопреодолимым противоречием. Это вопрос об отношении свободы и истины. Возможна ли свобода без познания истины и возможно ли познание истины без свободы? В Евангелии сказано: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» *. Это предполагает, что истина, истинная истина, освобождает. Эти евангельские слова перефразированы в современном мире, и их повторяет современный тоталитаризм, враждебный свободе. Так, марксизм-коммунизм говорит: «Познайте истину марксистскую, коммунистическую истину, и она сделает вас свободными. Вне этой истины свободы нет, вне ее есть ложь, ложная формальная свобода, утверждаемая в капиталистических обществах». Помня связь марксизма с гегельянством, можно сказать, что это познание истины дает свободу как признание необходимости. Это совершенно обратное христианству понимание свободы. Для христианства истина есть также Путь и Жизнь. Она не только дает свободу, но и открывается в свободе. Для истины нужна свобода. Христианство впервые по-настоящему утверждает свободу духа. Истина о свободе была запечатлена кровью мучеников. Христианство есть религия распятой правды. Распятая правда не принуждает, она обращена к свободе. И было изменой христианству, когда христианскую правду хотели сделать принудительной. До конца времен остаются два царства. Конфликт христианства и империи был конфликтом духа и кесаря, которого не могло быть в дохристианском языческом сознании. В своей религии античный человек принадлежал государству. Никакой сферы свободы от государства и общества, свободы духа не могло быть. Это есть монизм, который не может знать по-настоящему свободы. Тоталитаризм не есть исключительно новое явление нашего времени. Христианская теократия и империализм были тоталитарными, и они монистически отрицали свободу духа. Империалистический режим Наполеона был тоталитаризмом, не доведенным до конца. Но тоталитаризм в христианский период истории есть всегда возвращение к языческому монизму. Абсолютное государство Гегеля как воплощение духа

было также возвратом к язычеству. То же надо сказать об авторитарном режиме О. Конта, который можно характеризовать как католичество без Бога. Бога сделали врагом свободы и хотели видеть свободу в освобождении от идеи Бога. В этой страшной лжи повинно было христианство в истории. Дух тоже сделали врагом свободы и признали даже материализм благоприятным для свободы. Но трудно себе представить большую аберрацию. Свобода предполагает существование духовного начала, не детерминированного ни природой, ни обществом. Свобода есть духовное начало в человеке. Если человек — существо целиком детерминированное природой и обществом, то не может быть никакой свободы. Материализм есть полное отрицание свободы, и социальный строй, основанный на материализме, не может знать никакой свободы. Мы это и видим на практике. Свобода есть прежде всего свобода личности. Если отрицать ценность личности и сомневаться в ее реальности, то ни о какой свободе не может быть и речи. Личность есть граница власти природы, власти государства, власти общества. Но личность существует лишь в том случае, если человек есть свободный творческий дух, над которым кесарь не всесилен.

Сложность проблемы свободы — в ее социальных последствиях, в том, что средний человек масс, в сущности, не очень дорожит свободой. И совсем не к свободе стремятся революционные движения масс. Для того чтобы человек боролся за свободу, нужно, чтобы свобода в нем уже была, чтобы внутренне он не был рабом. Демагогия, к которой всегда прибегают в обращении к массам, есть лишение людей свободы, есть психологическое насилие. Управлять массами, активно вступившими в историю, совсем не легкая вещь. В сущности свобода аристократична, а не демократична. С горечью нужно признать, что свобода мысли дорога лишь людям, у которых есть творческая мысль. Она очень мало нужна тем, которые мыслью не дорожат. В так называемых демократиях, основанных на принципе народного суверенитета, значительную часть людей составляет народ, еще не сознающий себя свободными существами, несущими в себе достоинство свободы. Предстоит еще воспитание к свободе, что не делается быстро. Старый принцип авторитета, ограничивающий, а иногда и совсем отрицающий свободу, сокрушен, и его нельзя восстановить. Но потом создались новые авторитеты, для которых пытаются найти санкцию в самих массах, но авторитеты эти шатки и более тяжки, более истребительны для свободы, чем прежние. Нужно признать, что свобода скорее аристократична, чем демократична. И вместе с тем свобода делает возможными демократии. Отрицательным в демократиях является то, что они не столько ограничивают власть, сколько переносят ее на новый субъект. В либерализме когда-то была доля истины, но она была совершенно извращена и искажена. Осуществленный в жизни экономический либерализм стал капиталистической системой «laissez faire, laissez passer» * Наименее благоприятно для свободы якобинское понимание демократии. Противоречия свободы в социальной жизни выражаются еще в том, что, дорожа сохранением данного режима, напр. капитализма, начинают воспринимать неподвижность и неизменность как свободу, а движение и изменение как нарушение свободы. Класс, который в молодости видел свободу в движении и требовал свободы, в старости начинает видеть свободу в неподвижности. Буржуазные классы, склоняющиеся к упадку, видят в социальных реформах, самых скромных, нарушение свободы. И в самом деле всякое движение и изменение производит перестановки в окружающей среде, которые могут казаться насилием. Это только доказывает,

что совершенно несостоятельно статическое понимание свободы. Такая статическая свобода торжествует в status quo, это кесарев принцип. И потому мы имеем такое парадоксальное явление, что реакционеры, враждебные всяким социальным изменениям, могут прикрываться защитой свободы. Против этого нужно утверждать динамическое понимание свободы, свободы творческого движения. Но всегда подстерегает опасность, что во имя свободы начнут отрицать свободу. Диктаторы и тираны, отрицая свободу для других, для себя очень любят свободу и всегда утверждают ее для тех, которые идут за ними и с ними связаны. По-настоящему любит свободу тот, кто утверждает ее для другого. Есть одно мерило, которым можно измерить свободу, это — веротерпимость, явление редкое, если понять ее в глубине. Совершенно неверно отождествление веротерпимости с индифферентным скептицизмом. Нетерпимость обыкновенно связывали с сильными религиозными верованиями и в нетерпимости национальной или революционно-социальной видели перенесение религиозной веры на другие сферы. Крайняя форма нетерпимости есть фанатизм. Люди терпимые представляются тепло-прохладными. Это поверхностное суждение. Фанатизм, т. е. предельная форма нетерпимости, есть утеря внутренней свободы. Фанатика поработает идея, в которую он верит, она суживает его сознание, вытесняет очень важные человеческие состояния; он перестает внутренне владеть собой. Фанатик не может установить никакой связи между идеей, которой он одержим, и свободой. И это даже в том случае, если он делается одержимым идеей свободы. Нетерпимость, смягченная форма фанатизма, есть всегда также сужение сознания, есть непонимание множественности и индивидуальности жизни. Истина требует свободы, свободы для того, кто открывает истину, и свободы для других. Веротерпимость связана с тем, что истина бесконечна, открывает бесконечный путь, и превращение истины в конечность, что есть нетерпимость и фанатизм, есть в сущности измена истине. Нетерпимые и фанатики обыкновенно бывают страшно ортодоксальны, все равно какие — католики, православные, марксисты, — и в ортодоксальности этой происходит окостенение веры, прекращение движения жизни. Спор означает терпимость. Его не приемлют ортодоксии. Терпимость, которая не будет индифферентизмом, есть движение в бесконечность. И ни один человек не может себя считать обладающим полнотой и завершенностью истины.

В социальной жизни существуют ступени свободы. Свобода должна увеличиваться по мере приближения к духу и уменьшается по мере приближения к материи. Максимальная свобода есть свобода духовной жизни, минимальная свобода есть свобода материальной жизни. Понятно, что нормально должно быть так, ибо дух есть свобода, материя же есть необходимость. Но часто бывают извращения, отрицается свобода мысли и духа и признается очень большая свобода в жизни экономической. Экономика есть работа духа над материей мира, от которой зависит самое существование людей в условиях этого мира. Абсолютная свобода в экономической жизни, т. е. совершенная ее автономия, и была системой «laissez faire, laissez passer», т. е. капиталистической системой. Она ставит в очень тяжелое положение огромные массы человечества. Это делается источником эксплуатации. Поэтому экономическая свобода должна быть ограничена, ограничена во имя свободы же. По мере того как мы возвышаемся от материальной стороны жизни к ее духовной стороне, свобода должна увеличиваться. Если иногда возможна диктатура экономическая и политическая, то совершенно недопустима

и не может быть оправдана диктатура интеллектуальная и духовная. Когда остро ставится вопрос о «хлебе» (символ экономики) для человеческого общества, то можно признать необходимой экономическую диктатуру. Диктатуру интеллектуальную считают справедливой, потому что без нее, т. е. без навязанного государственной властью известного мирозерцания, не может осуществляться диктатура экономическая. Это и есть тоталитарный строй, который практически всегда означает господство полиции над жизнью народа. Очень труден и драматичен вопрос об отношении двух великих символов в жизни общества: символа «хлеба» и символа «свободы». Когда начинается движение масс в борьбе за «хлеб», то всегда жертвуют «свободой». Духовную и интеллектуальную свободу защищают лишь небольшие культурные слои. К этому присоединяется еще то, что символом «свободы» злоупотребляли для дурных, совсем не освободительных целей. И тем не менее свобода остается величайшей духовной ценностью, большей, чем ценности витальные. Для свободы можно и должно пожертвовать жизнью, для жизни не должно жертвовать свободой. Со свободой связано качество жизни, достоинство человека. Нельзя дорожить жизнью, недостойной человека. Трудящиеся массы естественно дорожат материальной стороной жизни, которая их не удовлетворяет и ставит их в зависимое положение. Им кажется, и им это внушают, что они борются за экономические блага, которые признают первоосновой жизни, но тем самым они должны бороться за свободу. Недостаток «хлеба» есть также недостаток «свободы». Нерешение вопроса экономического не дает возможности реализовать свободу. В действительности мы видим, что неизбежность социального переустройства общества сопровождается уменьшением свободы не только экономической и политической, но и интеллектуальной и духовной. Сосредоточенность на материальной стороне жизни, которая наиболее далека от свободы, ведет к тому, что в ней начинают видеть не средства, а цель жизни, творческую духовную жизнь или совсем отрицают, или подчиняют материальной жизни, от нее получают директивы. Борьба за свободу духа может принимать героический характер. Мы должны сохранить веру, что после периода погружения в материальную сторону жизни и торжества материализма начнется период более очищенный и направленный к духовности. Духовность прошлого была иногда слишком прикреплена к материальной жизни, которая почиталась освященной органической жизнью, как бы сотворенной Богом и неизменной. Ныне дух отрывается от этой связанности с органической плотью жизни. Свобода основана не на природе (естественное право), а на духе. Это период мучительный и трудный, в котором радость жизни ослабевает. Свобода есть главный источник трагизма жизни. Жизнь в божественной необходимости была бы бестрагична. Этот трагизм свободы должен быть принят человеком. Он не имеет права облегчать себя. Легкого решения проблемы свободы не существует. Два великих принципа жизни — свобода и любовь могут вступать в конфликт. Свобода может быть ограничена любовью, любовь ограничена свободой. И это не всегда бывает гармонично. В жизни же социальной происходит столкновение менее чистых принципов. Свобода ограничивается не любовью, а экономикой, которая делается всевластной. Иногда это называется требованием справедливости, но не всегда это можно так назвать. Достижение же монизма можно мыслить лишь эсхатологически.

КОММЮНОТАРНОСТЬ, КОЛЛЕКТИВИЗМ И СОБОРНость

Слово «коллективизм» очень часто употребляют, не давая себе и другим отчета в том, что это значит. Обыкновенно коллективизм понимают как противоположение индивидуализму. Смещение коллективизма и коммюнитарности (общинности) обычно происходит, и не очень любят, когда делается различие: многие с гордостью говорят, что они вступили в коллективную эпоху. Происхождение терминов иногда бывает случайным. По-видимому, слово «коллективизм» было впервые употреблено на Базельском социалистическом конгрессе (1869) в противоположность этического социализму марксизма. Потом смысл термина изменился и самый марксизм начали называть коллективизмом. Сейчас коллективизм почти отождествляется с коммунизмом. Но очень важно установить различие и противоположность между коллективизмом и коммюнитарностью. Хотя коммунизм принимает форму крайнего коллективизма, но само слово «коммунизм» лучше, чем слово «коллективизм». Трудно совершенно изгнать из употребления слово «коллективизм», как я хотел бы, потому что им пользуются для обозначения таких реальностей, как, напр., армия, нация, класс и пр., реальностей сверхличных. Это коллективные реальности, и о них часто некритически мыслят в духе реализма понятий. Это всегда лишь процесс объективации и социализации, который принимает за первореальности реальности производные и вторичные. Так называемые коллективные реальности должны быть, конечно, признаны реальностями совсем иного порядка, чем реальность человеческой личности или даже реальность животного. «Коллективная» реальность имеет экзистенциальный смысл в человеческой жизни, но она совсем не то значит, что думают, желая подчинить ей человеческую личность. Можно употреблять прилагательное «коллективный», но нельзя употреблять существительное «коллектив». Коллективизм есть *das Man*. Существуют «коллективные» реальности, но не «коллективы» как реальности. Коллектив есть не реальность, а известная направленность людей и групп, состояние, в котором они находятся. Коллективизм есть ложное состояние сознания, создающее лжереальности. Сознание создает много лжереальностей. Коллектив не имеет той доли реальности, которую, напр., имеет нация или класс. Мы часто говорим о коллективном сознании, национальном, церковном, классовом и пр., как будто коллективы могут иметь сознание. В действительности это есть лишь метафорическое выражение. Так называемые коллективные реальности не имеют субъективного сознания. Не может быть сознания церкви, нации, класса, но может быть церковное, национальное, классовое сознание людей, группирующихся в этого рода реальности. Это сознание людей объективируется в *quasi* реальности. Церковь есть беспорная реальность, и реальность духовно-мистическая, и реальность социально-историческая. Но эта реальность совсем не означает какого-то коллектива, стоящего над личностями, принадлежащими к церкви и обладающими своим сознанием. Церковь имеет огромный экзистенциальный смысл в судьбе людей, но социальная объективация духовной реальности церкви не может претендовать на первореальность, это реальность производная. Главная особенность так называемых коллективных реальностей заключается в том, что они не имеют экзистенциального центра, не могут страдать или радоваться. Способность же к страданию есть главный признак подлинной перворе-

альности. Не может страдать церковь, нация, рабочий класс; страдать могут только люди, входящие в эти сверхличичные образования. В пределах нашего падшего феноменального мира всегда остается невозможность примирить противоположность между общим и частным. Отсюда получается деспотическая власть общего «коллективного» над частным, индивидуальным. Нужно всегда помнить, что мы обращаемся в мире, наполовину иллюзорном, созданном ложным направлением сознания. Ложь коллективизма заключается в том, что он переносит нравственный экзистенциальный центр, совесть человека и его способность к суждениям и оценкам из глубины человеческой личности в quasi реальность, стоящую над человеком. В коллективизме человек перестает быть высшей ценностью. Этот процесс экстернизации человеческого сознания в разных формах происходил на протяжении истории. Можно удивляться, что говорят об оригинальности нового коллективного человека, нового коллективного сознания, противоположного всему персональному. Но ведь таково почти все прошлое человечества. С первых времен преобладало коллективное, групповое сознание. Люди мыслили и судили по принадлежности к «коллективу» племени, нации, государства, семьи, сословия, конфессии и пр. У человека, сознававшего себя принадлежащим к дворянскому сословию или к какому-нибудь полку гвардии, сознание было не менее «коллективным», чем у советского человека, сознающего себя принадлежащим к коммунистической родине. Личное мышление и личные суждения всегда были большой редкостью, скорее исключением. Пробуждение личности есть позднее пробуждение. И в так называемый индивидуальный, либеральный, буржуазный период истории люди мыслили безлично, судили по своей принадлежности к буржуазному классу, какой-либо форме индустрии, по обывательскому мнению. Всегда преобладало то, что Гейдеггер называет «das Man», безличное подчинение мнения, «так говорят». Оригинальность современного коллективизма заключается лишь в том, что он хочет произвести универсальную, всеобщую коллективную совесть, мнение, мышление и оценку людей, а не проявление разнообразных группировок. Противоположение индивидуализму совершенно неверное и путаное, потому что совсем не было того индивидуализма, который хотят отрицать. Если в буржуазном капиталистическом обществе мнение людей определялось их собственностью и материальным положением, то это менее всего значит, что это мнение было индивидуальным и персональным. Настоящее социальное освобождение и заключалось бы как раз в возможности индивидуального, личного сознания, мышления, оценки. Тут мы сталкиваемся с решительным противоположением коллективизма и коммюнитарности.

Коллективизм существовал в исторических объективациях религий, отдельно и в православии, и в католичестве. На противоположном конце он обнаруживается в коммунизме и фашизме. Коллективизм обнаруживается всегда, когда в общении и соединении людей утверждается авторитарность. Коллективизм не может быть не авторитарным, он не может допустить свободы в общении. Коллективизм всегда значит, что нет настоящей коммюнитарности, общности, что для организации общества нужно создать фиктивную реальность коллектива, от которого исходят руководства и приказы. Когда падают старые авторитеты, когда не верят больше в суверенитет монархий или демократий, то создается авторитет и суверенность коллектива, но это всегда означает внутреннюю неосвобожденность человека и некоммунитарность людей. В чем принципиальное различие между

коммунитарностью и коллективизмом? Коллективизм означает отношение человека к человеку через его отношение к коллективной реальности или псевдореальности, к объективированному обществу, стоящему над человеком. Коммунитарность же означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутреннее начало жизни. Коллективизм не хочет знать живого отношения человека к человеку, он знает лишь отношение человека к обществу, к коллективу, который уже определяет отношение человека к человеку. Коллективизм не знает ближнего в евангельском смысле слова, он есть соединение дальних. Коллективизм носит антиперсоналистический характер, он не знает ценности личности. Коммунитарность же персоналистична, есть общность и общинность личностей. Это разница огромная. Коллективизм есть ложное понимание общения и общности людей. И вот что самое важное: в «коллективистичную» эпоху происходит не только социализация и коллективизация экономической и политической жизни, но и совести, мысли, творчества, экстерниоризация совести, т. е. перенесение ее из глубины человека как духовного существа вовне на коллектив, обладающий авторитарными органами. Яркий и жуткий пример этой экстерниоризации совести — московский процесс старых коммунистов. Во избежание недоразумений, которыми пользуются для дурных целей, нужно сказать, что помещение совести и органа оценки в духовную глубину человека менее всего означает то, что любят называть «индивидуализмом». Совесть означает не замыкание и изоляцию человека, а размыкание, победу над эгоцентризмом, вхождение в универсальную общность. Но это не имеет никакого смысла для тех, которые отрицают духовную глубину человека и рассматривают его лишь выброшенным вовне.

Современный коллективизм — в значительной степени результат безличного, анонимного характера капитализма. Капитализм создал пролетаризованные массы, которые, по несчастью своему, склонны к коллективизму вместо коммунитарности. Тут мы приходим к русско-православной идее соборности, которую плохо понимают. Идея соборности выражена главным образом Хомяковым, который неразрывно связывал ее со свободой и любовью. Соборность церковная не есть какой-либо авторитет, хотя бы авторитет собора епископов и даже вселенских соборов, а есть пребывание в общении и любви церковного народа и Духа Святого. Внешних признаков для соборности не существует, они существуют для организации в государстве и обществе. Это есть таинственная жизнь Духа. «Мы» в соборности не есть коллектив. Коллективизм не соборность, а сборность. Он носит механически-рациональный характер. Объективация страстей, интересов, ненависти людей и групп может принять форму коллектива. На этой почве может образоваться ложная мистика коллективизма, и она может быть очень динамичной. Главное зло в образовании коллективного сознания и коллективной совести в том, что это только метафорическое, фигуральное выражение, но реальность, скрытая за этими словами, иная. Через коллективное сознание и коллективную совесть, получающие мистический характер, начинает господствовать одна группа людей над другими группами. Коллективизм — орудие господства, и за ним скрыта воля к могуществу. Настоящая тирания может быть оправдана ложной мистикой, хотя слово «мистика» может не только не употребляться, но даже быть запрещено. Коллективизм выставляет своих вождей, которые могут быть не лучшими. Вожди вообще редко бывают лучшими. Коллективизм всегда утверждается через насилие над человеческой лич-

ностью. Коммюнитарность и соборность всегда признают ценность личности и свободу.

Коммюнитарность есть духовное качество людей, общность и братство в отношениях людей, и она совсем не означает какой-то реальности, стоящей над людьми и ими командующей. Коммюнитарность оставляет совесть и оценку в глубине человеческой личности. Совесть одновременно может быть личной и коммюнитарной. Коммюнитарность обозначает качество личной совести, которое не может быть замыканием и изоляцией. Религиозная коммюнитарность и называется соборностью, которая противоположна всякому авторитарному пониманию церкви. Коллективизм же, как было уже сказано, есть отчуждение, экстериоризация сознания и совести, перенесение их на фиктивную реальность коллектива. В то время как соборность означает высокую качественность сознания, коллективизм означает активизирующую консолидацию подсознательного, которое всегда играло огромную роль в исторических проявлениях коллективизма. Объективация церкви в истории сплошь и рядом означала авторитарный коллективизм. На такого рода церковный коллектив переносилась религиозная совесть. Поэтому только и было возможно отрицание свободы религиозной совести. Соборность-коммюнитарность не может означать никакого авторитета, она всегда предлагает свободу. Авторитарен всегда лишь коллективизм. И коллективизм всегда означает отчужденное сознание. Это отчужденное сознание, опирающееся на подсознательные инстинкты, могло создавать разнообразные исторические авторитарные формы, начиная с теократий и абсолютных монархий до якобинской демократии, тоталитарного коммунизма и фашизма в открытых и прикрытых формах. Государство гораздо легче выражает коллективизм, чем коммюнитарность. Нужно решительно установить, что личность противоположна не общине и общинности, а вещи и коллективу. Коллективизм — вещное, объектное понимание коммюнитарности. Коллективизм глубоко противоположен пониманию социализма как превращения человека из объекта в субъект, он именно имеет тенденцию превращать человеческую личность в объект. Но единственное оправдание социализма заключается в том, что он хочет создать общество, в котором ни один человек не будет объектом и вещью, каждый будет субъектом и личностью. В марксизме есть две тенденции — тенденция к объективации и отчуждению человека в коллектив и тенденция к субъективизму, к освобождению труда и трудящихся от власти общества, к гуманизации общества. Только вторая тенденция заслуживает сочувствия, с первой же нужно духовно бороться. Именно первая тенденция создает ложную тоталитарную религию, религию авторитарного коллективизма. В истории есть две тенденции — тенденция к социализации и тенденция к индивидуализации. Обе тенденции необходимы. Сегодня и завтра день принадлежит тенденции к социализации. Это соответствует неизбежности переустройства человеческих обществ. Но века грядущие будут принадлежать тенденции к индивидуализации. И духовная почва для этого должна готовиться и ныне. Свобода человека в том, что человек принадлежит к двум планам — к плану Духа и к плану Кесаря. Коллективизм и возникающая на его почве религия хотят свести человеческую жизнь к одному плану, к плану Кесаря. Это означает монизм в условиях нашего мира, т. е. отрицание свободы и рабство. Коллективизм есть однопланность. Он идет не к преображению этого мира в Царство Божие, а к утверждению в границах этого мира царства Божия без Бога, а значит, и без человека,

ибо Бог и человек неразрывно связаны. Утверждение одного человеческого плана есть неизбежное отрицание человека. За этим — роковая диалектика. Все эти мысли о коллективизме и коммюнитарности могут быть конкретизированы при рассмотрении марксизма и его противоречий.

Глава VIII

ПРОТИВОРЕЧИЯ МАРКСИЗМА

Можно удивляться роли, которую сейчас играет марксизм. Марксистская доктрина создана сто лет тому назад. Она не соответствует современной социальной действительности и современной философской и научной мысли, во многих частях своих она совершенно устарела. И вместе с тем доктрина эта продолжает быть динамичной и динамичность эта увеличивается. Особенно устарел марксизм в оценке роли национальности. Две мировые войны показали, что марковского и интернационального пролетариата не существует. Рабочие всех стран убивали друг друга. Марксисты-коммунисты представляют собой необыкновенное, почти таинственное явление. Они живут в созданном ими фиктивным, фантазмагорическом, мифическом, отвлеченно-геометрическом мире. Они совершенно не видят сложности, многообразия человеческой индивидуальности в действительности. И вместе с тем они очень активны и им удалось вызвать страх у всего мира и некоторую уверенность, что они победят. Марксистская доктрина очень потеряла в своей теоретической, познавательной ценности, но приобрела большую силу как демагогическое орудие пропаганды и агитации. Верующие адепты этой доктрины так же точно не принимают спора, как верующие представители религиозных ортодоксий. Всякую критику они принимают как заговор и наступление злых сил капиталистической реакции. Марксисты-коммунисты по-манихейски делят мир на две части: мир, который они хотят уничтожить, для них управляется злым богом, и потому в отношении к нему все средства дозволены. Существует два мира, два лагеря, две веры, две партии. Это военное деление. Никакого многообразия не существует, многообразие есть выдумка и хитрость врага. Также хитрость врага, желающего ослабить борьбу, всякое обращение к общечеловеческой универсальной морали, христианской или гуманистической. Поэтому образуется магический круг, из которого не видно выхода. Необходимо освободиться от аффектов ненависти и страха и глубже вникнуть в марксистскую доктрину, которую очень плохо знают и понимают. Наибольшую трудность для общения мысли создает то, что марксизм не хочет видеть за классом человека, он хочет увидеть за каждой мыслью и оценкой человека класс с его классовыми интересами. Мысль является лишь выражением класса, и она сама по себе никакой ценности не имеет. Разум буржуазно-капиталистический и разум пролетарско-коммунистический не один и тот же разум. Между этими разумами не может быть общения, может быть лишь смертельная борьба. Я думаю, что марксизм прав, утверждая изменчивость разума, его зависимость от существования человека, от целостной направленности его сознания. Но это совсем иначе должно быть понято и истолковано. Я много раз писал о том, что структура человеческого сознания не может быть понята статически, что она меняется, суживается или расширяется, и в зависимости от этого человеку раскрываются разные

миры. Но это зависит не от экономического положения классов, что имеет лишь второстепенное значение. От классового положения человека зависит не раскрытие истины, а извращение и ложь. Истина открывается, когда человек преодолевает ограниченность своим классовым положением, так как этим классовым положением определяется не весь человек, а лишь некоторые его стороны. Марксистские понятия класса, пролетариата, буржуазии и пр. суть абстрактные мысли, которым в социальной действительности соответствуют сложные явления. Марксизм свойствен схоластический реализм понятий, хотя марксисты, утверждая себя материалистами, не хотят этого признать. Марксистский пролетариат есть построение мысли и лишь в мысли существует. В действительности существуют лишь разнообразные группировки рабочих, которые совсем не имеют единого «пролетарского» сознания. Рабочий класс реально существует, он действительно эксплуатируется, и он ведет борьбу за свои насущные интересы. Но марксистский «пролетариат» есть продукт мифотворческого процесса. Но это совсем не значит, что мифотворческая «идея» пролетариата не может иметь динамического значения в борьбе. Наоборот, мифы гораздо динамичнее реальности, и так всегда было в истории. Абстрактные мысли, принимающие форму мифов, могут перевернуть историю, радикально изменить общество. Все революции были основаны на мифах. На мифах же базировался и консерватизм, напр. идея священной монархии. Даже столь прозаический капитализм базировался на мифе о благостном и сверхразумном естественном порядке и гармонии, проистекающих из борьбы интересов. Марксизм имеет два разных элемента, и один из них является динамическим по преимуществу.

Марксистская философия есть прежде всего философия истории. Но философия истории есть самая динамическая часть философии. И причина этого понятна. Философия истории всегда включает в себе профетический и мессианский элемент. Постигание смысла истории всегда мессианчно и профетично. Этим профетизмом и мессианством проникнута философия истории Гегеля, Маркса, О. Конта. Когда делят историю на три периода и в последнем видят наступление совершенного состояния, то это всегда означает секуляризованный мессианизм. История еще не кончилась, мы находимся в середине исторического процесса, и невозможно научное познание грядущего. Но без этого познания невозможно постичь смысл истории. Только свет, исходящий из невидимого грядущего, дает постижение смысла истории, но свет этот профетический и мессианский. На почве греческой философии философия истории не была возможна, она возможна лишь на иудео-христианской почве, хотя бы это и не сознавалось. Мессианизм может быть несознанным, в нем могут не признаться. Это мы и видим в марксизме, в котором силен мессианский элемент. Не научное сознание в марксизме является источником революционного динамизма, а его мессианское ожидание. Экономический детерминизм не может вызвать революционного энтузиазма и вдохновить к борьбе. Этот энтузиазм вызывается мессианской идеей пролетариата, освобождения человечества. На него переносятся все свойства избранного народа Божьего. Об этом я уже много раз писал. Идея пролетариата, которая совсем не совпадает с пролетариатом эмпирической действительности, есть идея мистико-мессианская. Именно эта идея пролетариата, а не эмпирический пролетариат должна быть наделена полномочием диктатуры. Это диктатура мессианская. С наукой это ничего общего не имеет. Маркс был замечательным ученым-экономистом. Но не этим определяется исключительная роль марксизма

в мире. Она определяется религиозно-мессианской стороной марксизма. Маркса нужно понимать в том смысле, что он считал определяемость всей жизни человека экономикой скорее злом прошлого, чем истиной на веки веков. В грядущем человек овладеет экономикой, подчинит ее себе и будет свободен. Скачок из царства необходимости в царство свободы, о котором говорили Маркс и Энгельс, есть мессианский скачок. Неверно чисто детерминистское истолкование марксизма, которое в конце XIX в. было распространено и среди марксистов, и среди поклонников марксизма. Такое истолкование во всяком случае совершенно противоречит революционному волонтаризму коммунистов, для которых мир пластичен, и из него, как из воска, можно лепить какие угодно фигуры. Не случайно Маркс говорил, что до сих пор философы хотели познавать мир, теперь же они должны изменять мир, создавать Новый мир. Но марксизм противоречив и заключает в себе противоположные элементы. Прежде всего постараясь остановиться на вопросе о том, в какой мере Маркс был материалистом.

Материализм Маркса очень спорен. После опубликования *Nachlass's* Маркса, особенно статьи «*Nazionalökonomie und Philosophie*» *, более выяснились гуманистические, и в сущности идеалистические, истоки Маркса. Маркс вышел из романтической эпохи и из германского идеализма. Он даже в молодости был романтическим поэтом. В его манере писать остались романтические черты: ирония, парадоксы, противоречия. Влияние Гегеля было в нем более глубоким, чем думали марксисты, отошедшие от истоков Маркса. Но в Марксе осталась двойственность. Маркс прежде всего осудил капитализм, как отчуждение человеческой природы, *Verdinglichung*, превращение рабочего в вещь, он осудил бесчеловечность капиталистического режима. Моральный элемент, который марксистская доктрина совершенно отрицает, был очень силен в Марксе. Теория прибавочной стоимости, которая опиралась на ошибочную, взятую у Рикардо, трудовую теорию стоимости, носит прежде всего моральный характер, она есть осуждение эксплуатации. Эксплуатация человека человеком, класса классом была для Маркса первородным грехом. Понятие эксплуатации моральное, а не экономическое. Странник капиталистического режима, в котором, несомненно, существует эксплуатация рабочих, мог бы спросить, почему эксплуатация плохая вещь, она может способствовать экономическому развитию, процветанию государств и цивилизации. Эти буржуазные аргументы часто приводились буржуазными идеологами. Но эксплуатация есть прежде всего моральное зло и подлежит моральному осуждению. И марксисты в противоречии со своей неморальной теорией полны пафоса негодования против эксплуататоров. Ужасные ругательства, которыми полна коммунистическая пропаганда, носят характер моральных суждений и вне этих моральных суждений лишены всякого смысла. Но такова одна сторона марксизма, обращенная к свободе человека и моральной ответственности. Есть другая сторона, не менее важная; она связана с экономическим детерминизмом. Капитализм осужден не только потому, что в нем есть моральное зло эксплуатации, но также и потому, что капиталистическая экономика перестала быть продуктивной, мешает дальнейшему развитию производительных сил и исторической необходимостью обречена на смерть. Марксисты твердо верят, что поступательный ход истории сулит им победу. Они осуждают формы социализма, которые не хотят опереться на историческую необходимость. Они получили от Гегеля веру в то, что в историческом процессе есть смысл и что историческая необходимость ведет к мессианскому царству. Трудно сказать, какая

сторона марксизма сильнее. Аргументация всегда оказывается смешанной. Следует глубже вникнуть в философию марксизма, которая противоречит во всем существенном приверженности материализму. Весь положительный пафос Маркса был связан с его верой в то, что человек, социальный человек, овладеет миром, миром необходимости, организует новое общество, прекратит образовавшуюся анархию во имя блага людей, во имя их возрастающей силы. Марксизм был пессимистичным в отношении к прошлому и оптимистичным в отношении к будущему. Маркс был верен идеалистическому тезису Фихте, что субъект создает мир. По Фихте, субъект теоретически, в мысли, создает мир; у Маркса же он должен в действительности создать, переделать мир, радикально преобразить его. Совершенно ошибочно истолковывать марксизм в духе объективизма, как это часто любят делать марксисты, желая этим сказать, что история за них. Марксистская философия должна быть определена как философия *praxis*, акта, действия, но она дорожит реальностью того материального мира, над которым работает субъект, человек, она восстает против идеализма, где лишь в мысли происходит победа над необходимостью и властью материального мира. Материализм Маркса должен быть понят в умственной атмосфере 40-х годов прошлого века как реакция против отвлеченного идеализма. Маркс хотел ввести конкретного человека в философское мирозерцание и думал, что он это делает, утверждая материализм, хотя материализм есть абстрактная, наименее конкретная из философий. Умственная атмосфера, в которой возник марксизм, сейчас не существует, и уже потому марксизм как мирозерцание устарел.

В своей тезе о Демокрите и Эпикуре Маркс против Демокрита, который был сторонником механического материализма и видел источник движения в толчке извне, и за Эпикура, который был индетерминистом *. В первых тезисах о Фейербахе он решительно критикует материалистов прошлого за то, что они стоят на точке зрения объекта и вещи, а не субъекта и человеческой активности. Это тезис совсем не материалистический и скорее напоминает экзистенциальную философию. Маркс постоянно подчеркивает активность человека, т. е. субъекта, его способность изменять так называемый объектный мир, подчинять его себе. Он обличает ошибочность сознания, которое считает человека совершенно зависимым от объектного мира. В этом отношении очень показательным его замечательное учение о фетишизме товаров. Это иллюзорное сознание видит вещную, предметную реальность там, где действуют реальный труд человека и отношения людей. Капитал есть не вещь, вне человека находящаяся, а отношение людей в производстве. В нем действует не только объективный процесс, но и активный субъект. Ничто не происходит само собой, самотеком. Нет фатальной необходимости, нет непреложных экономических законов, эти законы имеют лишь преходящее историческое значение. Марксизм имеет тенденцию к созданию экзистенциальной политической экономики, но он бесплоден и смешивает два разных начала. Может быть, самое большое противоречие марксизма заключается в том, что он признает телеологию, разумный характер исторического процесса, смысл истории, который должен реализоваться в грядущем обществе. Это совершенно явно взято от Гегеля и было оправдано тем, что в основе истории лежит мировой дух, разум. Но это никак не может быть оправдано материалистическим пониманием истории. Почему материя в порождаемых ею процессах должна привести к торжеству смысла, а не бессмыслицы? На чем основан такого рода оптимизм? Это возможно для марксизма

только потому, что в материю вносится разум, смысл, свобода, творческая активность. Но и значит, что марксистская философия не есть материализм, и наименование ее таковой есть явное насилие над терминологией. Уже во всяком случае это скорее гилозоизм *, чем материализм, и даже особого рода идеализм. Само слово «диалектический материализм», которое есть противоречие в терминах, употребляется для целей пропаганды, а не для философского применения. Диалектики материи не может быть, может быть лишь диалектика разума, духа, сознания. Материя сама по себе не знает смысла, диалектика раскрывает его, она получает его от духа. Советская философия даже придумала слово «самодвижение» для оправдания того, что источником движения является не толчок извне, а внутренне присутствующая материи свобода. Смешно называть это материализмом. Апофеоз борьбы, экзальтация революционной воли только и возможны при такой нематериалистической философии. Но при этом остается и материалистический элемент, который играет главным образом отрицательную роль в борьбе против самостоятельности духовных начал и ценностей. Это во всяком случае монизм, для которого существует лишь один порядок бытия, царство Кесаря, в котором происходит диалектическое движение. При этом легко может происходить абсолютизация социальных форм. Марксистская классификация философских доктрин, особенно развитая Энгельсом, на идеализм, признающий примат сознания над бытием, и материализм, признающий примат бытия над сознанием, совершенно несостоятельна и связана с философской атмосферой 40-х годов прошлого века. Непонятно, почему бытие есть непременно материальное бытие. При такой классификации св. Фома Аквинат должен быть признан материалистом. Да и я сам должен быть причислен к материалистам. Марксистская философия не только противоречива, но и совершенно устарела, в ней есть сектантская затхлость. И это несмотря на то, что у самого Маркса есть положительный и жизненный элемент, особенно в области экономики.

Причина исключительного динамизма и действенности марксизма-коммунизма та, что он носит на себе все черты религии. Научная теория и политическая практика никогда не могли бы играть такой роли. Можно установить следующие религиозные черты марксизма: строгая догматическая система, несмотря на практическую гибкость, разделение на ортодоксию и ересь, неизменяемость философии науки, священное писание Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, которое может быть лишь истолковываемо, но не подвергнуто сомнению; разделение мира на две части — верующих-верных и неверующих-неверных; иерархически организованная коммунистическая церковь с директивами сверху; перенесение совести на высший орган коммунистической партии, на собор; тоталитаризм, свойственный лишь религиям; фанатизм верующих; отлучение и расстрел еретиков; недопущение секуляризации внутри коллектива верующих; признание первородного греха (эксплуатаций). Религиозным является и учение о скачке из царства необходимости в царство свободы. Это есть ожидание преобразования мира и наступления Царства Божьего. Устарелая марксистская *Zusammenbruchtheorie* ¹, которая утверждает, что положение рабочих становится все хуже и хуже и вся

¹ теория крушения, краха (нем.) *.

экономика идет к неотвратимым катастрофам, напоминает апокалиптический взрыв этого мира. Эта теория определилась не только наблюдением над реальным экономическим процессом и его анализом, но и эсхатологической настроенностью, ожиданием катаклизма этого мира. Противоречие марксизма в том, что царство свободы, на которое направлены все упования, будет неотвратимым результатом необходимости. Тут очень чувствуется влияние гегельянства. Марксизм отрицает свободу как сознательную необходимость. Это в сущности есть отрицание свободы, которая всегда связана с существованием духовного начала, не детерминированного ни природой, ни обществом. Марксизм как религия есть секуляризованная форма идеи предопределения. Псевдорелигиозный характер носит также разделение истории на две части. До социалистической или коммунистической революции есть лишь введение в историю, после нее только — начало настоящей истории. В основании марксистской религии лежит секуляризованный, неосознанный хилиазм. Вне этого весь пафос марксизма лишен всякого смысла. Марксисты очень сердятся, когда марксистскую доктрину рассматривают как теологию, но им никогда не удалось опровергнуть это определение. Марксисты очень дорожат наукой и поклоняются науке. Они верят, что настоящая наука, не буржуазная наука, разрешит все вопросы. В этом поклонении науке они принадлежат XIX, а не XX веку. Марксистское мышление очень некритическое, даже враждебное критике. Они также отворачиваются от критики, как отворачиваются ортодоксальные теологи. Противоречивость марксизма отчасти связана с тем, что он есть не только борьба против капиталистической индустрии, но и жертва его, жертва той власти экономики над человеческой жизнью, которую мы видим в обществах XIX и XX века. В этом марксизм пассивен в отношении той социальной среды, в которой он возник, он не сопротивлялся ей духовно. Поэтому для марксизма новый человек, человек грядущего социального общества, создается фабричным производством. Он дитя жестокой необходимости, а не свободы. Дialeктика капиталистического зла должна породить добро, тьма, в которой отчужден и превращен в вещь человек, должна породить свет. Это есть отрицание внутреннего, духовного человека. Это есть крайний антиперсонализм, от которого не спасает коммунистический гуманизм. Все оценки меняются в зависимости от того, все ли определяется экономикой и классом, или действуют и духовные, моральные и интеллектуальные силы.

Марксизм в значительной степени хочет быть разоблачением иллюзий сознания, отражающих экономическое рабство человека и классовую структуру общества. Он обличает иллюзии религиозные, метафизические, моральные, эстетические и пр. С этой точки зрения, в сущности, вся духовная культура прошлого оказывается иллюзией сознания, отражающей экономическую структуру общества. Тут есть формальное сходство с Фрейдом и психоанализом, объяснение человека исключительно снизу, из его низших состояний. Низшее создает высшее, и высшее оказывается иллюзией. Марксизм повсюду склонен видеть не только иллюзии, но и ложь. Подлинной реальностью, подлинной жизнью является борьба человека, социального человека, со стихийными силами природы и общества, т. е. экономика. Все остальное должно носить лишь служебный характер для экономики, в которой видят цели жизни; наука и искусство обслуживают социальное строительство. Маркс был человек высокой культуры, культуры еще иллюзий сознания. Но в последних поклонниках Маркса уровень культуры понижается. Этот уровень становится очень низким в Советской России, где собственно

культуры нет, а есть лишь элементарное просвещение масс и техническая цивилизация. Совершенное упразднение «иллюзий» сознания, отрицающих первореальность экономики, должно привести к полному крушению духовной культуры. Дух оказывается лишь иллюзией плохо организованной материи. Самое неясное понятие в марксистской доктрине есть понятие «надстройки». Никто не мог с достаточной отчетливостью объяснить, что хотят сказать, когда говорят, что идеология и духовная культура есть «надстройка» над экономикой и классовым строем общества. Это так же неясно и неотчетливо, как и вообще материалистический тезис, что дух — эпифеномен материи *. Материализм никогда не мог совершенно ясно это выразить и формулировал разными способами, одинаково несостоятельными. Энгельс даже признался в конце концов, что и он и Маркс преувеличили значение экономики. Если хотя бы сказать, что экономика и классовое положение людей влияют на идеологию, на умственную и моральную и духовную жизнь, то это можно вполне признать, не будучи ни марксистом, ни материалистом. Все находится во взаимодействии. Я не вижу никаких трудностей в том, чтобы признать существование буржуазного католицизма, протестантизма и православия, буржуазной философии и морали, но отсюда не следует делать вывода, что истина духовного творчества лежит в экономике и что не существует духовных ценностей, независимых от экономики. Было уже выяснено, что экономика относится к средствам, а не целям жизни и что экономический материализм основан на смещении условий с порождающей причиной и целью. Да и сама экономика не есть материя. Понятие «надстройка», которым так злоупотребляют, не выдерживает никакой критики. Остается необъясненным, каким образом материальная реальность переходит в реальность интеллектуального и духовного порядка, каким образом экономика может перейти в познание или нравственную оценку. Можно сказать, что марксизм как явление интеллектуального порядка связан с капиталистической экономикой XIX века и без нее не мог бы существовать. Он был реакцией против капиталистической экономики. Но между процессом капиталистического производства и эксплуатацией в нем пролетариата и мышлением Маркса существует бездна, скачок через пропасть. Марксисты с настойчивостью любят повторять, что бытие определяет сознание. Они думают, что это есть материализм, в то время как это еще с большей последовательностью могут утверждать и крайние спиритуалисты. Они придерживаются совершенно устарелой точки зрения, отождествляя душевную и духовную жизнь с сознанием. Но главное в том, что они никогда не пробовали объяснить, каким образом материальное бытие может переходить в сознание, в мысль. Над этим билась философская мысль тысячелетия, и ее величайшие представители подавали свой голос не за материализм, который защищался лишь очень второстепенными, посредственными философами. Догмат же материального бытия, совершенно мертвящий сознание, может быть только верой, но не знанием. Субъекту принадлежит примат над обществом, но сознание субъекта предполагает первоидеи, первотворенные Богом, которые не перед субъектом, а за ним, в глубине. Марксистам можно сделать одну тут уступку. Если допущение существования классовой истины и добра есть бессмыслица, то вполне можно допустить существование классовой лжи и неправды. Марксизм прав в своей критике капитализма и классовой экономики, в обличении лжи классового сознания. Но Маркс придавал универсальное значение фактам, которые он наблюдал в капиталистических, классовых обществах XIX в., главным образом в Англии. И в этом большое заблуждение. Это привело марксизм к непреодолимым противоречиям.

Прежде всего в марксизме есть одна коренная неясность, связанная с логическим противоречием. Что такое самая марксистская теория? Есть ли она, как и все теории и идеологии, отражение экономической действительности своего времени и происходящей в ней борьбы классов, т. е. «надстройка», подпадающая под власть обычного марксистского объяснения? Или она есть наконец открывшаяся сущая истина? Во втором случае случилось настоящее чудо: в середине XIX в. впервые открылась настоящая истина об историческом процессе, которая не есть только «надстройка» и отражение экономики. Оба ответа для марксизма трудны. Первый ответ делает марксизм преходящей и относительной теорией, полезной в борьбе классов, но не могущей претендовать на истинность, он уравнивает марксизм со всеми остальными теориями и идеологиями. Второй ответ, признающий марксизм откровением сущей истины, противоречит самой марксистской теории, которая не допускает возможности открытия такого рода истины. Ответ марксистов будет, вероятно, диалектическим оправданием релятивизма. Они скажут, что марксистская теория есть относительная истина, как и все истины, и вместе с тем истина очень полезная в социальной борьбе. Но, помимо логической слабости такого ответа, он несколько не оправдывает и не объясняет исключительного значения марксизма, выделяемого из всех других относительных истин. Совершенно ясно, что эта исключительная роль марксизма объясняется верой и совсем не может претендовать на научное значение. Марксизм-коммунизм — религиозная секта, для которой главное совсем не благосостояние рабочих, а исповедание истинной веры. Существует разительное противоречие между материализмом и логическим реализмом понятий, признающим подлинность реальности общего, напр., класс реальнее конкретного человека, идея пролетариата важнее самого пролетариата. Марксисты наивно, некритически принимают объективации первичных реальностей за первичные реальности. Особенной наивностью отличается единственная философская книга Ленина, имевшая полемическую цель *. Для него в познании отражаются объективные реальности. Он принимает наивно реалистическое предположение, которое могло бы быть сделано до возникновения философской критики. Точка зрения Ленина, который даже утверждает абсолютную истину, очень невыгодно отличается от точки зрения Энгельса, который считает, что критерий истины практический, т. е. исповедует философию действия. У Ленина нет даже той идеи, что истина по преимуществу раскрыта пролетариату. Она была скорее у А. Богданова, который хотел построить чисто социальную философию. Ленин — наивный реалист, именно так он понимает материализм. Это находится в полном противоречии с другими сторонами марксизма. Марксизм не знает настоящей гносеологии. В нем вера преобладает над знанием.

Но в марксизме есть моральное противоречие, которое не менее велико, чем противоречие логическое. Марксизм очень дорожит аморальным или внеморальным характером своего учения. Маркс очень не любил этического социализма, он считал реакционным моральное обоснование социализма. И вместе с тем марксисты постоянно производят моральные суждения и особенно осуждения. Все осуждения буржуазии и капиталистов и всех тех, кого называют социал-предателями — а такая очень значительная часть человечества, — носят моралистический характер. Осуждение эксплуататоров носит моральный характер и вне моральных оценок лишено всякого смысла. Самое различие буржуазии и пролетариата носит аксиологический характер, есть различие

зла и добра, тьмы и света, почти манихейское деление мира на две части, на царство тьмы и царство света. Революционный марксизм воистину включает в себе сильный элемент моральной оценки и морального осуждения. Под это моральное осуждение подходит, в сущности, весь мир, за исключением верных марксистско-коммунистическим верованиям. Совершенно неверно распространенное обвинение марксистов-коммунистов в отрицании морали. Более верно сказать, что у них другая мораль. И с точки зрения этой другой морали они должны быть признаны даже очень моралистами. Марксистская мораль двойственна, и в это нужно вникнуть. Марксизм действительно склонен отрицать то, что называют общечеловеческой, универсальной моралью, он отрицает моральное единство человечества. Это вытекает из классовой точки зрения. Марксистская мораль не есть ни христианская мораль, ни мораль гуманистическая в старом смысле. Эту общечеловеческую мораль он считает хитростью господствующих классов, которые хотят ослабить революционную классовую борьбу, ссылаясь на абсолютные моральные нормы. Марксист-революционер (я не говорю о социал-демократе эволюционном и реформаторском) убежден, что он живет в непереносимом мире зла, и в отношении к этому миру зла и тьмы он считает дозволенными все способы борьбы. С дьяволом и его царством нечего церемониться, дьявола нужно истребить. Неверно было бы сказать, что марксисты-революционеры считают все дозволенным, но они считают все дозволенным относительно врага, представляющего царство дьявола, эксплуатации, несправедливости, тьмы и реакции. Относительно же своего царства света, справедливости, прогресса они, наоборот, утверждают старую мораль долга и жертвы. В Советской России наряду с допущением средств, противоречащих христианской и гуманистической морали, утверждается морализм, желание принудительно насадить добродетель. Марксистское моральное сознание раздражается противоречием между отношением к прошлому и настоящему, с одной стороны, и будущему. Единого человечества еще нет, создались классы с правами и интересами, эксплуататоров и эксплуатируемых, и потому не может быть единой морали. Но в будущем, после социальной революции, когда исчезнут классы, будет единое человечество и единая общечеловеческая мораль. Марксисты не столько отрицают общечеловеческую мораль, сколько относят ее к будущему. И с точки зрения этой грядущей единой общечеловеческой морали они судят прошлое и настоящее, морально судят. Моральное противоречие заключалось в том, что Маркс осудил капиталистический строй с точки зрения общечеловеческой, универсальной морали, осудил его за бесчеловечность, за превращение человека в вещь. Тут Маркс пользуется той самой общечеловеческой моралью, которую склонен отрицать. Свет грядущей общечеловеческой морали падает на оценку настоящего. Марксизм так же не может стать по ту сторону морального универсума, как не может стать и по ту сторону логического универсума. Двойственность марксистской морали более всего сказывается в двойственности марксистского гуманизма. Истоки марксизма гуманнее, и гуманизма ищет Советская Россия в процессе реализации марксизма. Но во имя человека человек подавляется, его жизненные возможности суживаются. Процесс гуманизации жизни, особенно в организации социальной, сопровождается процессами дегуманизации. Это связано с тем, что настоящее рассматривается исключительно как средство для будущего. Самоценность человеческой жизни в настоящем отрицается. Сужение марксистского сознания связано было с тем, что произошла исключительная концентрация на борьбе с социа-

льным злом. Человек с трудом вмещает полноту и многообразие жизни, он всегда склонен многое вытеснять. Атеизм Маркса, который как будто бы более несомненен, чем его материализм, был вытеснением очень важных сторон человека как духовного существа. Маркс шел за Фейербахом, но прибавил новый аргумент против религиозных верований. Он признал их порождением социальной неорганизованности, зависимости человека от стихийных сил природы и общества. Он признал религию опиумом для народа, потому что видел в ней одно из главных препятствий для борьбы за лучший социальный строй. Вина в этом лежала на ложных идеях о Боге, унижавших человека.

Уничтожение иллюзий сознания, к которому стремится марксизм, должно привести не только к понижению уровня духовной культуры, но в пределе и к полному ее исчезновению за ненадобностью. Великая духовная культура прошлого, великие творческие подъемы, великие творческие гении — все это будет признано продуктом эксплуатации в пользу привилегированного культурного слоя, основанного на несправедливости. Вслед за героем Достоевского скажут, и это говорят: «Мы всякого гения задавим в младенчестве» *. Величайшие подъемы духовного творчества связаны были с признанием существования иного мира, независимо от того, в какой форме это признавалось. Исключительная посюсторонность делает жизнь плоской. Замкнутость в имманентном круге этого мира есть закрепление конечности, закрытие бесконечности. Но творческий акт человеческого духа есть устремление к бесконечности, к трансцендентному, которое парадоксально должно быть признано имманентным. Мне имманентно трансцендентное или трансцендирование. В моем конечном и ограниченном сознании дана устремленность к бесконечному и безграничному. Исключительное признание царства Кесаря есть замыкание в конечном. В пределе это ведет к отрицанию творчества человека. В марксизме есть опасность признания лишь творчества экономического и технического, все должно лишь обслуживать социальное строительство. Марксизм прав, когда он утверждает, что человек может изменить мир и подчинить его себе. Но с другой стороны, марксизм предлагает подчиниться исторической необходимости, даже обоготворить ее. Наиболее непонятен в марксизме этот его безграничный оптимизм в отношении к исторической необходимости, безграничная вера в благость и осмысленность исторического процесса. Это понятно у Гегеля, у которого действовал мировой разум или дух и определял смысл происходящего. Но почему такое чудо может совершить материя и материальный процесс? И гегельянский исторический оптимизм неприемлем и не оправдан, как крайняя форма универсального детерминизма, отрицающего действие человеческой свободы в истории. Еще менее это оправдано в марксизме и противоречит марксистской вере в возможность для человека изменить мир. Марксистский исторический оптимизм есть секуляризованная форма мессинской веры. Такова всегда вера в необходимый прогресс. Истина находится по ту сторону оптимизма и пессимизма. Исторический процесс трагичнее, в нем действуют несколько начал. Марксистская оптимистическая вера в благость исторического процесса есть секуляризованное переживание веры в Промысл. Но и старая вера в Промысл требует переоценки, она связывалась с оптимизмом и бестрагичным взглядом на этот феноменальный мир, подчиненный необходимым каузальным связям. В марксизме есть частичная правда, особенно правда критики, и ее нужно признать. Нужно признать необходимость социальной революции в мире. Можно желать лишь того, чтобы эта революция была менее

насильственной и жестокой. Но марксизм в своей исторической форме подвергает опасности царство Духа, которое, впрочем, подвергалось опасности в разных формах в истории. Интеллектуально марксизм совсем не имеет творческого характера. Марксистская мысль очень убогая. Марксизм-коммунизм отрицает разнообразие и создает серую скуку. Марксистская мысль стоит совсем не на уровне самого Маркса. Но это не мешает ей играть очень активную роль, даже скорее помогает. Эта сила марксизма отчасти зависит от слабости христиан, от невыраженности царства Духа, во всем уступающего царству Кесаря.

Г л а в а IX

ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И НАЦИОНАЛИЗМ

В какой мере существует единство человечества? Единство национальное в гораздо большей степени заставляет себя признать, чем единство человечества. Это единство национальное особенно обнаруживается во время войн. Философски это сложный вопрос о реальностях, которые не могут быть признаны личностями. Единое человечество не есть существо, не есть личность высокой иерархической ступени; она не имеет экзистенциального центра, не способна в своей сверхличной реальности к страданию и радости. Но единое человечество не есть только абстракция мысли, оно есть известная ступень реальности в человеческой жизни, высокое качество человека, его всеобъемлющая человечность. Качество национальности зависит от раскрывающейся в ней человечности. В истории человеческой жизни существуют две тенденции: к универсализму и к индивидуализации. Национальность есть ступень индивидуализации в отношении к человечеству и объединения в отношении к человеку. Национальность как ступень индивидуализации в жизни общества есть сложное историческое образование; она определима не только кровью — раса есть зоология, преисторическая материя, — но также языком, не только землей, но прежде всего общей исторической судьбой. Национальность есть индивидуальное качество человека, индивидуальное в отношении человечества и индивидуальное в отношении человека. Самоутверждение национальности может принимать формы национализма, т. е. замкнутости, исключительности, вражды к другим национальностям. Это есть болезнь национальности, она раскрывается особенно в наше время. Национализму хотели противопоставить интернационализм, который есть другая болезнь. Интернационализм есть отвлеченная бедность, есть не конкретное единство человечества, заключающее в себе все ступени национальных индивидуальностей, а абстрактное единство, отрицающее национальные индивидуальности.

Интернационализм был явной ошибкой марксизма, отвергнутой самой жизнью, возвращением в абстракциях. Национализму нужно противопоставить универсализм, который совсем не отрицает национальных индивидуализаций, а объемлет их в конкретном единстве. Универсализм есть утверждение богатства в жизни национальной. Все великие народы, имевшие свою идею и свое призвание в мире, в высоких достижениях своей культуры приобрели универсальное значение. Данте, Л. Толстой, Шекспир или Гете одинаково национальны и универсальны. Соблазны, срывы и искажения в высшей степени свойственны жизни национальной, как свойственны и индивидуальной жизни людей. Таким соблазном

и срывом является империализм. Большие национальности, объединенные в большие государства, заболевают волей к могуществу. Империалистическая воля заложена в образовании больших национальных государств. Эта воля к могуществу, империалистическая воля, имеет своим предельным устремлением образование мировых империй. Такими были империи Древнего Востока, Римская империя, империя Карла Великого, империя византийская, по своей претензии и империя российская; таков был и замысел Наполеона. Император в отличие от царей и королей есть император вселенский, и империя по замыслу есть вселенская империя. Такова ложная и бессмысленная претензия пангерманизма. В империализме находит себе извращенное выражение стремление к мировому объединению, к выражению единства человечества. Достоевский остро чувствовал жажду ко всеобщему соединению и видел вытекающие отсюда соблазны. Национализм малых народов есть проявление изоляции и самодовольства. Национализм больших народов есть империалистическая экспансия. Есть роковая диалектика в национализме больших народов. Индивидуальная ценность национальности выражается прежде всего в ее культуре, а не в государстве. Государство, с которым связывает себя национализм, менее всего оригинально и индивидуально. Все государства очень походят друг на друга в организации войск, полиции, финансов, международной политики. Государственный национализм сплошь и рядом оказывается не национальным. Это видно было по фашизму. Национализм неразрывно связан с государством и гораздо более дорожит государством, часто лишенным всех индивидуальных национальных свойств, чем культурой действительно национальной. Литература и музыка какого-либо народа гораздо более индивидуальна и своеобразна, чем войска и полиция, связанные с интернациональной техникой. Вывод тот, что национальность есть положительная ценность, обогащающая жизнь человечества, без этого представляющего собой абстракцию, национализм же есть злое, эгоистическое самоутверждение и презрение и даже ненависть к другим народам. Национализм порождает шовинизм и ксенофобию, и его нужно решительно отличать от патриотизма. Самое ужасное, что национализм есть один из источников войн.

Эмоциональная жизнь, связанная с национальностью, очень запутанна и сложна. Происходит объективация человеческих эмоций и страстей. Возникновение так называемых коллективных, сверхличных реальностей в значительной степени объясняется этой объективацией, выбрасыванием вовне сильных эмоций, их экстерниоризацией. Так создается и национализм, и патриотизм, которые вопреки Марксу играют огромную роль в истории. В патриотизме эмоциональная жизнь более непосредственна и природна, и он есть прежде всего обнаружение любви к своей родине, своей земле, своему народу. Патриотизм есть, бесспорно, эмоциональная ценность, и он не требует рационализации. Полное отсутствие патриотизма — ненормальное, дефектное состояние. Национализм менее природен и есть уже некоторая рационализация эмоциональной жизни. Национализм неразрывно связывает себя с государством, и потому уже он является источником войн. Национализм гораздо более связан с ненавистью к чужому, чем с любовью к своему. Националистические страсти, терзающие мир, не являются непосредственными, первичными страстями, они срastaются с государственными интересами, очень многое вызывается пропагандой. Так называемые корыстные национальные интересы не являются непосредственными эгоистическими интересами, в них происходит уже экстерниоризация и объективация эгоистических

интересов и страстей, перенесение их на коллективные реальности. То же самое происходит и с интересами классовыми, которые могут быть даже в противоречии с личными, эгоистическими интересами. Человек очень легко делается рабом и жертвой таких коллективных реальностей, которые созданы экстернизацией его эмоциональных, часто очень эгоистических состояний. Человек часто не только эгоистически защищает интересы, но бескорыстно их защищает. И в бескорыстном он может быть даже хуже, чем в корыстном. Это особенно видно на примере возникновения войн. Национализм играет огромную роль в возникновении войн, он создает атмосферу войны. Но национальность может быть унижена и истреблена в войнах, возникших на почве национальных страстей и интересов, иногда корыстных, иногда бескорыстных. Наиболее интересно возникновение войн, которое всегда предполагает атмосферу безумия. Капиталистический режим обладает способностью порождать войны. Кучка капиталистов может желать возникновения войны для рынков, для нефти и т. д. Эта кучка капиталистов может не только экономически быть раздавлена, но и физически убита не только войной, но и революцией, которую легко вызвать после войны. Личное мужество совсем не вдохновляет войн, затеянных из корыстных интересов. И тем не менее безумие страстей, безумие самих интересов может толкать к войне. Война всегда есть порождение фатума, а не свободы. Если в прошлом война могла быть относительно злом и если война наступательная никогда не может быть оправдана, то война защитительная и освободительная оправдана. Но может наступить эпоха, когда война делается абсолютным злом, злым безумием. Такова наша эпоха, которая во всем определяется двумя мировыми войнами и страхом третьей войны. Поэтому необходимо бороться против национализма и против вырождающегося капитализма. Нужно всячески утверждать федерализм, объединять человечество по ту сторону государств, которые стали самодовлеющей силой, высасывающей кровь народов. Войны привели к невероятному возрастанию силы и роли государства. Социализм стал чудовищно этатическим. Это болезнь эпохи. Сфера государства, сфера войны делаются совершенно автономными и не хотят подчиняться никаким моральным и духовным началам. Действуют автоматически национальное государство и война. Война объявляется не людьми, не народами, а автономно действующей силой войны. И можно удивляться, что безмерные страдания истерзанных народов не вызывают всеобщей забастовки против войны. Это только доказывает, насколько в известные моменты судьба народов определяется безумием и фанатизмом. Государство из средства и функции делается самоцелью и воображаемой реальностью. Нет ничего зловреднее идеи суверенности национальных государств, которой дорожат народы на собственную гибель. Федерация народов предполагает отрицание идеи суверенности национальных государств. Можно предложить замену слова «нация» словом «народ». Необходимо еще прибавить, что если национализм есть отрицательное явление, то расизм есть абсолютная ложь. Только древнееврейский расизм имел смысл, имел религиозную основу, но он может принимать отрицательные формы. Расистский же миф, как его утверждает германская идеология, есть злое порождение воли к могуществу и преобладанию. Он еще во много раз хуже национализма. Можно поражаться, как великие несчастья людей и народов создаются ложной объективацией, отчуждением человеческой природы во внеположенные коллективные лжереальности. Человек живет коллективным сознанием, создаваемыми им мифами, ставшими очень сильными реальностями,

управляющими его жизнью. Социальная психопатия гораздо сильнее социальной психологии. Образование фиктивных лжереальностей играет огромную роль в исторической жизни. Абстракция большой мысли порождает миф, миф делается реальностью, переворачивающей историю. Поэтому так сложен вопрос о реальных силах истории. Марксистский реализм тоже имеет дело с абстрактными мыслями, превратившимися в мифы.

Мир разделяется не только на национальности, но и на более широкие образования — мир латинский, англосаксонский, германский, славянский. Эти выражения постоянно употребляются, хотя смысл их не очень ясен. Во всяком случае о расах в научном смысле слова говорить нельзя. Это история мира. Научно самое важное деление — деление на Восток и Запад. Говорят даже о восточном и западном фронте. Самодовольная, западная гуманистическая культура склонна признавать свой тип культуры универсальным и единственным, не признает существования разных типов культур, не ищет восполнения другими мирами. Может быть такое же самодовольство и замкнутость западной Европы, как и самых малых национальностей. Деление мира на Восток и Запад имеет всемирно-историческое значение, и с ним более всего связан вопрос достижения всемирного единства человечества. В христианском средневековом сознании была идея универсального единства, но единство Востока и Запада в этом замысле не достигалось. Восток (говоря сейчас не о русском Востоке) на долгое время выпал из динамики истории. Динамична была только история народов, захваченных христианством. Но две мировые войны меняют течение истории. Происходит активное вхождение Востока во всемирную историю. Европейский Запад перестает быть монополистом культуры. Человеческий мир распадается на части, и вместе с тем мы вступаем в универсальную эпоху. Восток и Запад раньше или позже должны прийти к единству, но это происходит через раздоры, через разделения, которые кажутся большими, чем раньше. Национализм не включает в себе универсальной идеи. Но универсализм всегда включает в себе мессианизм. Прототипом универсального по своему значению мессионизма является мессионизм древнееврейский. Универсализм присущ и мессианизму русскому, который глубоко отличается от национализма. Но все высшие начала претерпевают в истории искажение и деформацию. Это происходит и с русским мессионизмом, который вырождается в империализм и даже в национализм. Мессианская идея Москвы как третьего Рима послужила идейным обоснованием огромного и могущественного государства. Воля к могуществу исказила мессианскую идею. Ни московская Русь, ни императорская Россия не осуществили Третьего Рима. В основании Советской России тоже лежала мессианская идея, но она также искажена волей к могуществу. Царство Духа всегда принимало форму царства Кесаря. Мессианизм переносился на царство Кесаря, в то время как он должен быть обращен к царству Духа, к царству Божьему. Ставится вопрос, в каком смысле и в какой степени возможен мессианизм христианский, мессианизм после явления Христа — Мессии? Консервативные христиане, обращенные исключительно к прошлому, отрицают возможность христианского мессианизма, как и вообще пророческую сторону христианства. Между тем в христианстве есть мессианское ожидание, второго явления Христа в силе и славе, есть мессианское искание царства Божьего как на небе, так и на земле, возможное ожидание новой эпохи Духа Святого. Самое выявление и воплощение всемирной церкви есть ожидание мессианское. В этом

смысл экуменического движения по сближению церкви и конфессий. Вселенская церковь, не знающая деления на Восток и Запад, есть духовная основа единства человечества. И вместе с тем человечество все более и более распадается, на свободу выпущены бесы и демоны, раскрывается хаос. И этот раскрывшийся хаос ведет не к свободе, а к тирании. Победа над национальными стремлениями есть одна из великих задач. Федерация народов, отрицание суверенитета национальных государств — путь к этому. Но это предполагает духовное и социальное изменение человеческих обществ. Но сами по себе политические и социальные выходы бессильны. Духовная революция, которая должна происходить и происходит в мире, глубже и идет дальше, чем революции социальные.

Глава X

О ВЕЧНОМ И НОВОМ ЧЕЛОВЕКЕ

Самый важный для нас вопрос есть вопрос о человеке. Все от него исходит и к нему возвращается. Говорят о появлении нового человека. Ищут нового человека. Это не ново, это часто уже бывало. Бесспорно, человек находится в процессе развития или регрессирования, он не неподвижен. Можно говорить о новом техническом человеке, о фашистском человеке, о советском или коммунистическом человеке. Также говорили о католическом человеке или человеке протестантском, о ренессансном человеке или человеке романтическом. Много наименований можно давать человеческому типу, но человек менее меняется, чем это кажется по его внешности и его жестам, он часто менял лишь свою одежду, надевал в один период жизни одежду революционера, в другой период одежду реакционера; он может быть классиком и может быть романтиком, не будучи ни тем ни другим в глубине. Идея нового человека, нового Адама, нового рождения есть христианская идея, ее не знал античный мир. Эту идею мир дохристианский знает в форме выбрасывания вовне, на поверхность. Некогда возникновение возможности сознания греха, покаяния было возникновением действительно нового человека. Сейчас снова потеряна способность к покаянию. Изменение социального положения, когда богатый делается бедным или бедный делается богатым, само по себе не делает человека внутренне иным. Человек может улучшаться или ухудшаться в пределах своего типа, но это не образует нового человека. Нужно сказать, что политические революции, даже самые радикальные, сравнительно мало меняют человека. Делают большое различие между буржуазным человеком и коммунистическим человеком. Но коммунист, победивший и захвативший власть, может быть внутренне, духовно, до мозга костей буржуа. Духовная буржуазность очень свойственна и социалистам и коммунистам. Она свойственна всем, кто слишком хочет благополучно устроиться на земле, для кого закрыта бесконечность и кто крепко утверждает в конечном. Только новое рождение, рождение духовного человека, который раньше дремал и был задавлен, есть действительно явление нового человека. Изменение, развитие, появление нового человека возможно как победа над ветхим человеком. Но тайна человеческого существования заключается в том, что развитие предполагает субъекта развития. Нет развития без того, кто и что развивается. Ошибка эволюционной теории XIX в. заключалась в том, что она выводила субъект

развития из самого развития. Этим она оставалась на поверхности; говорилось о том, как развитие происходит. Существует связь фазисов развития. Человек может очень развиться, но это он, все тот же он развился. Если бы вследствие развития появился совершенно новый субъект, новая личность, то развития не было бы. Личность предполагает соединение изменения и неизменности. Когда в личности происходит не изменение только, но измена себе, то личность разлагается, и в конце концов нет изменения. Новый человек, новое в человеке, предполагает, что продолжает существовать человек в своем качестве человечности. Никакое изменение и усовершенствование обезьяны не может привести к человеку. Ницшеанская идея сверхчеловека есть стремление к высоте, измена человеку и человечности. Тогда речь идет о появлении новой породы, новой расы, божественной, демонической или звериной, но не о новом человеке. Новый человек связан с вечным человеком, с вечным в человеке.

За новым человеком скрыт не только вечный человек, Адам Кадмен *, но и ветхий человек, ветхий Адам. В глубинном подсознательном слое человека есть все, есть и первобытный человек, он не окончательно преодолен, в нем есть и мир звериный, как есть и вся история. Сознание играет двойную роль, оно и расширяет и суживает, ограничивает. Власть прошлого над человеком остается и в самых радикальных революциях. В революциях действуют старые инстинкты насилия, жестокости и властолюбия. Они обнаруживаются и в бурных реакциях против прошлого. Люди французской революции были людьми старого режима. То же надо сказать и о русской революции. В ней действовали люди, в крови которых было рабство. Террор революции есть старое, а не новое в них. Никакая революция на коротком промежутке времени не может формировать совершенно нового человека, хотя что-то новое с собой несет. Революция есть явление старого режима, она сама по себе не есть новый мир. Самое сильное в революциях есть отрицательная реакция на предшествующий ей режим, ненависть всегда в ней сильнее любви. Менее всего экономика может создать нового человека. Экономика относится к средствам, а не целям жизни. И когда ее делают целью жизни, то происходит деградация человека. Совершенно неверно, когда говорят, что новый, советский человек есть человек коллективный и живет в коллективе, а старый интеллигент был индивидуалистом. Борьба коллективизма против индивидуализма представляет собой настоящую мистификацию. Старый интеллигент в преобладающей своей массе тоже жил в коллективе, и суждения его были коллективными. Прошлый человек гораздо более коллективистичен, чем индивидуалистичен. Всегда редки были люди индивидуальной мысли и индивидуальных суждений. Всегда торжествовало то, что Гейдеггер называет «das Man», что и есть коллективизм, который есть не первореальность, а фиктивное, иллюзорное порождение сознания. Советский человек в период так называемого строительства действительно несет с собой новые черты, очень его отличающие от старой интеллигенции. Старая интеллигенция была революционна по своему типу, она жила в расколе с окружающим миром. Новая советская интеллигенция совсем не революционна, она покорна и послушна. От нее требуют добродетель строительства, прежде всего экономического строительства. Старая интеллигенция жила исключительно грядущим, к которому часто бывало мечтательное отношение. Новая советская интеллигенция живет настоящим. В новом советском человеке происходит не только страшное умаление свободы, но исчезает самый вкус свободы, самое понимание того, что такое

свобода. Старые же революционеры до неузнаваемости изменились после того, как они стали победителями и господами. Но это меньше всего означает появление нового человека; это есть возвращение к старому человеку. Совершенно неверно, что старая, левая интеллигенция была неактивна, мягка, раздвоенна. Вся история революционного движения доказывает обратное. Героизм старой революционной интеллигенции, жертвы, ею принесенные, образуют тот кровавый капитал, которым живут большевики. Но появились новые черты, которые нужно признать результатом не самой революции, а войны. Образовался милитаристический тип, которого раньше не было, но который вовсе не есть новый человек. Типы человека много раз видоизменялись в истории. В России за XIX и XX вв. много раз видели претензии появления нового человека, почти каждое десятилетие. И обыкновенно была смена более мягкого типа более жестким типом: идеалиста 40-х годов — мыслящим реалистом 60-х годов, народника — марксистом, меньшевика — большевиком, большевика-революционера — большевиком-строителем. Это обыкновенно происходило через психологическую реакцию. Но, в сущности, нового человека не появлялось. Наибольшую новизну представляет появление в мире человека технического. Но это есть самое беспокойное явление, и оно проливает свет на возможности рождения нового человека.

Революции глубоко присущи исторической судьбе народов. Можно удивляться, что существуют еще люди, которые идеализируют революции и готовы видеть в грядущих революциях торжество высокого и прекрасного. Революции, все революции, обнаруживают необыкновенную низость человеческой природы многих наряду с героизмом немногих. Революция — дитя рока, а не свободы. И надо понять роковое в революции, чтобы ее понять. Революция в значительной степени есть расплата за грехи прошлого, есть знак того, что не было творческих духовных сил для реформирования общества. Поэтому нельзя ждать от революции явления нового человека. Мститель за зло прошлого не есть новый человек, это еще старый человек. Революция есть слово многозначное, и им страшно злоупотребляют, вкладывая в это слово разный смысл. Если под революцией понимать совершаемые в известный исторический день насилия, убийства, кровопролития, если понимать под ней отмену всех свобод, концентрационные лагеря и пр., то желать революции нельзя и нельзя ждать от нее явления нового человека, можно только при известных условиях видеть в ней роковую необходимость и желать ее смягчения. Если же под революцией понимать радикальное изменение основ человеческого общества и отношений людей, то революцию надо желать и готовить ее. Но идолопоклонство перед революцией есть такая же ложь, как и всякое идолопоклонство. Во всяком случае радикальные и глубокие изменения и улучшения не зависят от степени совершаемых кровавых насилий. Ганди был более революционер, чем Ленин и Сталин, если под революцией понимать явление нового человека. Явление действительно нового человека, а не изменение лишь одежд предполагает духовное движение и изменение. Без существования внутреннего духовного ядра и творческих процессов, в нем происходящих, никакой новый социальный строй не приведет к новому человеку. Материализм признает лишь внешнее и отрицает внутреннее. Материалисты не понимают даже, о чем говорят, когда говорят о внутренней жизни, о духовной жизни. Они находятся в таком же состоянии, как слепой, который не видит красок и цветов. Корректив, который привносит диалектический

материализм к материализму механическому, к демокритовскому, пачалу атомных движений вследствие толчка извне, несколько не помогает. Человек остается существом, целиком детерминированным природой и социальной средой. Но в революции есть еще другая сторона, связанная со временем. Революция поет: «*Du passé faisons table rase*» *. Революционность определяется радикальным уничтожением прошлого. Но это иллюзия революции. Яростное уничтожение прошлого есть как раз прошлое, а не грядущее. Уничтожить можно лишь прогнившее, изолгавшееся и дурное прошлое. Но нельзя уничтожить вечно ценного, подлинного в прошлом. Идеализация прошлого есть такая же ложь, как и идеализация грядущего. Подлинная ценность не зависит от времени, она от вечности. Есть опасность, что новый человек может оказаться выброшенным вовне, отчужденным от самого себя, обращенным исключительно к материальной стороне жизни, к технической цивилизации. Поразительно, что новый человек Советской России может оказаться очень похожим на нового человека столь враждебного ей мира Америки. Такой производственный, технический человек может одинаково явиться и на почве коммунизма, и на почве капитализма. Наиболее положительные черты русского человека, обнаружившиеся в революции и войне, необыкновенная жертвенность, выносливость к страданию, дух коммюнитарности — есть черты христианские, выработанные христианством в русском народе, т. е. прошлым.

Коммунистические черты нового человека, порожденные не столько свободой, сколько фатумом, вызывают скорее отрицательную оценку. Новый человек поклоняется идеалу или идолу производительности, превращающему человека в функцию производства, поклоняется силе и успеху, беспощаден к слабым, он движим соревнованием в борьбе, и, что самое важное, в нем происходит ослабление и почти уничтожение духовности. Новый человек хочет закрыть в себе бесконечность и укрыться в конечном. Он думает достигнуть этим максимума активности. Новый человек посясторонен, он отрицает потусторонность. Он гордится больше всего тем, что совершенно свободен от трансцендентности. Это значит, что новый человек хочет окончательно водвориться в царстве Кесаря и окончательно отвергнуть царство Духа. Он монист, и в этом его коренная ложь. Это совсем не новый человек. Это лишь одна из трансформаций ветхого Адама, в нем остаются все инстинкты ветхого Адама. Весь мир должен пройти через социальное переустройство, через интенсивное материальное строительство. Процесс этот будет сопровождаться погружением в материальную сторону человеческой жизни, которая требует большей организованности. Но это совсем не будет непременно означать появление нового человека, это может происходить под знаком ветхого Адама. Этот ветхий Адам будет более социальным, он должен будет социализоваться. Этот процесс в разных формах уже происходил в истории человеческих обществ. Буржуа, гражданин царства Кесаря, от этого не исчезнет. От этого произойдет лишь более справедливое и равномерное распределение буржуазности. Та справедливость, которая в этом будет заключена, должна быть принята и приветствована. Но это не будет последним словом. Человек всегда имел склонность принимать средства жизни за цели жизни. Так называемый новый человек эпохи, завтрашнего дня будет иметь склонность окончательно принять средства жизни за цели жизни. Цели жизни для него закроются. Поэтому он будет считать себя коллективным и в этом увидит новизну. Но после необходимого процесса социализации начнется процесс индивидуализации. Если его не будет, то человек как

личность исчезнет. Но внутренняя духовность человека не может быть задавлена, как бы на него ни давила жестокая необходимость, духовная жажда в нем пробудится. Мы увидим в следующей главе, какое значение тут имеет проблема смерти, перед которой он поставлен. Вечный человек, человек, обращенный к вечности и бесконечности, есть вечное и бесконечное задание, он есть вместе с тем и вечно новый человек. Вечный человек не есть готовая данность, его нельзя понимать статически. Новый человек, действительно новый человек, есть реализация вечного человека, несущего в себе образ и подобие Божие. В человеке есть божественная основа, Grund, о которой так хорошо говорил Таулер. Поэтому обращенность к грядущему связана с тем, что было вечного в прошлом. Достоинство человека требует, чтобы он не был рабом быстротечного времени. Новый человек может быть только творческим человеком и потому обращенным к грядущему, к небывшему. Это есть ответ на Божий призыв. Но творчество не может быть отождествлено с трудом. Труд есть основа человеческой жизни в этом мире. Труд принадлежит царству необходимости («в поте лица будешь добывать хлеб свой» *), он принадлежит царству Кесаря. Достоинство труда должно быть повышено. Отсюда значение, которое приобретают трудящиеся, отсюда необходимость победить эксплуатацию труда, т. е. религиозная правда социализма. Творчество же принадлежит к целям жизни, оно принадлежит к царству свободы, т. е. к царству Духа. Цели жизни не могут быть подчинены средствам жизни, свобода не может быть подчинена необходимости, царство Духа не может быть подчинено царству Кесаря. Отсюда религиозная правда персонализма.

Глава XI

ТРАГЕДИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И УТОПИЯ. СФЕРА МИСТИКИ

Более интеллектуальные марксисты говорят, что они преодолеют и уничтожат трагизм человеческого существования, и сделают это без всякого мифа, как делало это христианство. Это, кажется, самая большая претензия марксизма. Марксисты напрасно думают, что они могут обойтись без мифа, они проникнуты мифами, как это уже было сказано. Марксизм не есть социальная утопия, возможен опыт реализации марксизма в социальной жизни. Но марксизм — духовная утопия, утопия совершенной рационализации всей человеческой жизни. Он есть духовная утопия, претендующая ответить на все запросы человеческой души именно потому, что он претендует победить трагизм человеческой жизни. Только потому, что человек отчужден от самого себя и выброшен вовне, может явиться претензия победить трагизм человеческого существования внешней социальной организацией жизни. Наиболее жалка и низка претензия победить трагизм смерти — главный трагизм человеческого существования. Это достигают через потерю памяти смертной, через окончательное погружение человека в жизнь коллектива вплоть до уничтожения личного сознания. В действительности верно обратное тому, что говорят марксисты и на что они рассчитывают. Более справедливый и более усовершенствованный социальный строй сделает человеческую жизнь более трагической, не внешне, а внутренне трагической. В прошлом были трагические конфликты, которые зависели от бедности и необеспеченности жизни, от предрассудков сословий и классов,

от несправедливого и унижительного социального строя, от отрицания свободы. Эти трагические противоречия преодолимы. Трагические конфликты Антигоны и Креона все-таки связаны с социальным строем и социальными предрассудками, так же как и трагическое положение Ромео и Жюльеты, драма Тристана и Изольды. Можно даже было бы сказать, что чистый внутренний трагизм человеческой жизни не был еще выявлен, т. к. в трагизме прошлого слишком большую роль играли конфликты, порожденные социальным строем и связанными с этим строем предрассудками. Если любящий не может соединиться со своей любимой, потому что они принадлежат к разным сословиям или слишком велико различие в их материальном положении и родители ставят непреодолимые препятствия, то это может быть очень трагично, но это не есть выявление внутреннего трагизма человеческой жизни в чистом виде. Чистый внутренний трагизм является в том случае, когда обнаруживается безысходный трагизм любви, коренящийся в самой природе любви, независимо от социальной среды, в которой людям приходится жить. Внешние источники трагических конфликтов могут быть устранены социальным строем, более справедливым и свободным, преодолением предрассудков прошлого. Но тогда-то, именно тогда человек будет поставлен перед чистым трагизмом жизни. При социалистическом строе трагизм жизни очень увеличится. Социальная борьба, отвлекающая человека от размышления над своей судьбой и смыслом своего существования, уляжется, и человек будет поставлен перед трагизмом смерти, трагизмом любви, трагизмом конечности всего в этом мире. Весь трагизм жизни происходит от столкновения конечного и бесконечного, временного и вечного, от несоответствия между человеком как духовным существом и человеком как природным существом, живущим в природном мире. Никакой усовершенствованный социальный строй не может этому помочь, наоборот, он выявляет столкновение и несоответствие в более чистом виде. И самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу. Оптимистическая, бестрагичная теория прогресса, которую разделяют и марксисты, представляет собой безысходную в ее предельном противоречии трагедию смертоносного времени, превращающую людей в средство для грядущего. Разрешена она могла бы быть лишь в христианской вере в воскресение.

Утопии играют огромную роль в истории. Их не следует отождествлять с утопическими романами. Утопии могут быть движущей силой и могут оказаться более реальными, чем более разумные и умеренные направления. Большевизм считали утопией, но он оказался реальнее, чем капиталистическая и либеральная демократия. Обыкновенно утопией называют неосуществимое. Это ошибочно. Утопии могут осуществляться и даже в большинстве случаев осуществлялись. Об утопиях судили по изображению совершенного строя Томасом Мором, Кампанеллой, Кабэ и др., по фантазиям Фурье. Но утопии глубоко присущи человеческой природе, она не может даже обойтись без них. Человек, раненный злом окружающего мира, имеет потребность вообразить, вызвать образ совершенного, гармонического строя общественной жизни. Прудон, с одной стороны, Маркс, с другой стороны, должны быть признаны в той же мере утопистами, как Сен-Симон и Фурье. Утопистом был и Ж.-Ж. Руссо. Утопии всегда осуществлялись в извращенном виде. Большевики — утописты, они одержимы идеей совершенного гармонического строя. Но они также реалисты, и в качестве реалистов они

в извращенной форме осуществляют свою утопию. Утопии осуществимы, но под обязательным условием их искажения. Но от искаженной утопии всегда остается и что-нибудь положительное. Но в чем заключается существенное свойство утопии, в чем ее противоречивость и что в утопии недостаточно принимают во внимание? Думаю, что совсем не неосуществимость и видение грядущей гармонии является главным бесспорным свойством утопии. Человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Целостность есть главный признак утопии. Утопия должна преодолеть раздробленность, осуществить целостность. Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира. С этим связан самый главный вопрос — вопрос свободы. В сущности утопия всегда враждебна свободе. Утопии Томаса Мора, Кампанеллы, Кабэ и др. не оставляют никакого места для свободы. Парадоксально можно было бы сказать, что свобода, свободная жизнь оказывается самой неосуществимой утопией. Свобода предполагает, что жизнь не окончательно регулирована и рационализована, что в ней есть зло, которое должно быть побеждено свободным усилием духа. С этими свободными усилиями социальные утопии не считаются, совершенство и гармония осуществляется не через свободу. Мы встречаемся тут с парадоксом исторического движения. В истории действуют иррациональные силы, с которыми мало считаются сторонники разумной политики. Но как раз иррациональные, стихийные силы могут принять формы крайней рационализации. Таковы свойства революции. Революция всегда лишь результат взрыва иррациональных сил. И вместе с тем революция всегда стоит под знаком рациональных идей, тоталитарной рациональной доктрины. То, что называется безумием революции, есть рациональное безумие. Миф революции, которым она движется, есть обыкновенно рациональный миф, он связан с верой в торжество социального разума, с рациональной утопией. Эта движущая сила рационального мифа огромна. Как уже было сказано, революция двойственна по своей природе и двойствен революционный миф.

Про революции одинаково нужно сказать, что они осуществимы и неосуществимы. Они настолько осуществимы, что их почти невозможно остановить. И они неосуществимы потому, что в них никогда не реализуется то, к чему стремилось первое поколение делавших ее революционеров. Так всегда происходит. Это не значит, что революции происходят в пустоте и есть лишь кипение страстей. Революция — огромный опыт в жизни народов, и она оставляет неизгладимые социальные последствия. Но это совсем не то, о чем мечтали. Революция, удавшаяся революция, есть всегда неудача, как неудачей надо признать все религиозные революции истории, может быть, более всего христианство. Поэтому революция должна вызывать двойственное к ней отношение. Ей нельзя поклоняться, как богине. Социальная утопия всегда включает в себе ложь, и вместе с тем человек в своей исторической судьбе не может обойтись без социальных утопий, они являются движущей силой. Революционный миф всегда включает в себе бессознательный обман, и вместе с тем без революционного мифа нельзя делать революций. Поэтому история включает в себе непреодолимый трагизм. В чем заключается ошибка социальных утопий? Почему их осуществление — а осуществление их возможно — совсем не есть осуществление того, к чему стремились и за что боролись, принося страшные жертвы? Социальная утопия Маркса не менее, чем Фурье, включает в себе идею совершенного, гармонического состояния общества, т. е. веру в то, что таким может быть царство Кесаря. Но это и есть коренная ошибка. Совершенным и гармоничным может быть лишь царство Божие, царство

Духа и не может быть царство Кесаря; мыслить его можно лишь эсхатологически. Совершенный и гармоничный строй в царстве Духа вместе с тем будет царством свободы. Совершенный же и гармонический строй в царстве Кесаря будет всегда истреблением свободы, что и значит, что он не может быть осуществлен в пределах этого мира. Необходимо понять с этой точки зрения социализм. Социализм есть социальная утопия, и он опирается на мессианский миф. В этом смысле он никогда не будет осуществлен в пределах этого мира, в царстве Кесаря. Но с другой стороны, социализм есть суровая и прозаическая реальность, есть необходимость в известный час истории. В этом смысле социализм, вне утопии и мифа, есть очень элементарная и маленькая вещь — устранение безобразной эксплуатации и непереносимых классовых неравенств. Поэтому можно сказать, что мир вступает в социальную эпоху. Это должны признать и те, которые не верят в утопию и миф, столь необходимые для борьбы. Социалистическое общество, которое в результате образуется, не будет ни совершенным, ни гармоничным, ни лишенным противоречий. Трагизм человеческой жизни в нем еще возрастет, но станет более внутренним, углубленным. Явятся новые противоречия, совсем иные. Борьба будет продолжаться, но примет иное направление. Именно тогда начнется главная борьба за свободу и за индивидуальность. Царство мещанства окрепнет, и его блага получат всеобщее распространение. И предстоит напряженная духовная борьба против царства мещанства. Борьба за большую социальную справедливость должна происходить независимо от того, во что выльется царство Кесаря, которое не может не быть мещанским царством и не может не ограничивать свободы духа. Окончательная победа царства Духа, которая ни в чем не может быть отрицанием справедливости, предполагает изменение структуры человеческого сознания, т. е. преодоление мира объективации, т. е. может мыслиться лишь эсхатологически. Но борьба против власти объективации, т. е. власти Кесаря, происходит в пределах царства объективаций, от которого человек не может просто отвернуться и уйти. Мы подходим к последней сфере мистики, которой я хочу посвятить специальную книгу. В мире создается ложная форма мистики, которую нужно разоблачить. Наряду с этим существуют старые формы мистики, и пока еще немногие обращены к новой форме мистики, мистики грядущего.

Существует много типов мистики. Слово это можно употреблять в более широком и более узком смысле. Во Франции сейчас слово «мистика» употребляется в столь широком смысле, что оно теряет свой старый смысл. Это походит на употребление слова «революция». Но во всяком случае сфера мистики означает сферу предельную, выходящую за границы объективного, объективированного мира. В прошлом существовало много типов мистики. Христианство, употреблявшее это слово в более строгом смысле, называло мистикой лишь путь души, который вел к соединению с Богом. Гёррес, написавший в первой половине XIX в. многотомное сочинение о Мистике *, предлагает различать мистику божественную, мистику натуральную и мистику дьявольскую. Я не предполагаю следовать в этом за ним. Можно дать философское определение мистики, объединяющее ее разнообразные формы. Мистикой можно называть духовный опыт, выходящий за пределы противопоставления субъекта и объекта, т. е. не подпадающий власти объективации. В этом существенная разница между мистикой и религией. В религиях духовный опыт объективирован, социализирован и организован. Предлагаемому определению мистики подпадает и лжемистика, которая по

сознанию людей не допускает существования Бога и Духа. Особенно это надо сказать про мистику коллективизма, которая сейчас играет большую роль. Но самое существенное в мистике коммунизма то, что это мистика мессианского типа. Она выходит за пределы объективированного мира, изучаемого наукой. Она покоится на коллективном опыте, в котором нет противоположения субъекта и объекта. Это характерный тип ложной мистики. Также ложной была старая мистика сакральной монархии, а также более новая, но уже постаревшая мистика демократии якобинско-русоистского типа. Ложной является также натуралистическая, дионисического типа мистика, которая преодолевает противоположение субъекта и объекта не вверх, а вниз. Это мистика не сверхрациональная, а иррациональная, не сверхсознательная, а бессознательная. В ней есть притяжение низшей бездны. Ложь коллективизма, натурализма или социализма, в которых исчезает личность и образ человека, может породить разнообразные формы мистики. Подлинная мистика духовна и означает духовный опыт, в котором человек не подавлен объективацией.

Ортодоксальные теологические доктрины объективируют благодать и рассматривают ее как силу, идущую сверху, извне. Но для мистики благодать есть обнаружение из глубины, из первооснов божественного начала в человеке. Объективированная благодать оставляет противоположение субъекта и объекта. Мистический духовный опыт символизируется в организованной религии. И очень важно понять этот символический характер; это понимание ведет к духовному углублению. Экстаз, который считают характерным для некоторых форм мистики, есть выход из разделения на субъект и объект, есть приобщение не к общему и объективированному миру, а к первореальности духовного мира. Экстаз есть всегда выход за пределы того, что поработает и подавляет, есть выход к свободе. Мистический выход есть духовное состояние и духовный опыт. Мистика, которая не есть углубленная духовность, есть лжемистика. Таковы коллективные формы мистики, космические или социальные. В прошлом можно установить три типа мистики: мистика индивидуального пути души к Богу, это наиболее церковная форма; мистика гностическая, которую не следует отождествлять с гностиками-еретиками первых веков, эта мистика обращена не к индивидуальной только душе, но также к жизни космической и божественной; мистика пророческая и мессианская — это мистика сверхисторическая и эсхатологическая, предела конца. Каждый из этих типов мистики имеет свои границы.

Мир через тьму идет к новой духовности и новой мистике. В ней не может быть аскетического мирозерцания, отворачивания от множественности и индивидуальности мира. В ней аскеза будет лишь методом и средством очищения. Она будет обращена к миру и людям, но объективированный мир она не будет считать подлинным миром. Она одновременно будет более обращена к миру и более свободна от мира. Это процесс духовного углубления. В новой мистике должен быть силен профетически-мессианский элемент, и в ней должен раскрыться подлинный гнозис, который не будет заключать в себе космического прельщения старых гностиков. И все мучительные противоречия и раздвоения найдут себе разрешение в новой мистике, которая глубже религии и должна объединить религии. Это вместе с тем будет победа над ложными формами социальной мистики, победа царства Духа над царством Кесаря.

ЧЕЛОВЕК, ДУХ И РЕАЛЬНОСТЬ

Об экзистенциальном типе философствования

Н. А. Бердяева

За последние годы мы имели возможность обстоятельно познакомиться с жизнью и творчеством Николая Александровича Бердяева (1874—1948). Многие его работы стали достоянием широкого круга читателей. Однако интерес к философскому наследию мыслителя не иссякает, что не в последнюю очередь объясняется характером взглядов русского философа, их обращенностью к человеку, свободе и творчеству, тем, что он тесно связывал философию с человеческим существованием, поисками смысла жизни, с нравственным возвышением человека. Сегодня весьма полезно было бы заново осуществить всесторонний анализ взглядов философа с учетом современного опыта истории. Но, осознавая сложность этой задачи, в данном кратком очерке мы сосредоточим внимание на центральной проблеме его философии — проблеме человека.

В XX веке проблема человека выглядит совсем иначе, чем в предшествующие столетия. «Ныне мысль наша делается более пессимистической, более пораженной злом и страданием мира, но это пессимизм не пасивный, не отворачивающийся от муки мира, а принимающий ее, активный и творческий. Все мои книги посвящены одной этой теме»¹.

Для человеческого существования характерно, считал Бердяев, прежде всего чувство одиночества. Оно не было свойственно древнему человеку, жившему в коллективном родовом быте. Ограниченное, небольшое пространство сплачивало людей, предохраняло их от одиночества. Теперь, писал Бердяев, люди вообще начинают жить во вселенной, в мировом пространстве с мировым горизонтом, и это обостряет чувство одиночества и покинутости. «Я» одинок и в этом остром и мучительном чувстве переживаю свою личность, свою особенность, свою единственность, неповторимость, свое несходство ни с кем и ни с чем на свете. Все мне кажется чужим и чуждым. «Я» не у себя на родине, не на родине своего духа, а в чужом мне мире. И люди воспринимаются мной как относящиеся к другому, чужому, не моему миру. Мир и люди для меня — объекты. Объективированный мир никогда не выводит меня из одиночества. Я тоскую от одиночества, тоскую по общению не с объектом, а с «другим», с «ты», с «мы»; но я боюсь встречи с «ты», «другим», который может оказаться чуждым мне объектом. «Болезнь одиночества есть одна из основных проблем философии человеческого существования как философии человеческой судьбы»².

Незащищенность человеческого бытия, покинутость человека в мире имеют, по Бердяеву, глубокие причины, коренящиеся в его изначальной зависимости от объективированной среды, заключающей в себе принуждение, тлен, конечность и смерть; будущее в конце концов приносит смерть, и это не может не вызывать тоски. «Тоска, в сущности, всегда

¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934. С. 186.

² Там же. С. 116.

есть тоска по вечности, невозможность примириться с временем... Время есть тоска, неутоленность, смертоносность»¹.

Философия, считал он, должна быть нацелена на преодоление несовершенства человеческого бытия, освобождена от тоски и скуки «жизни». «Я стал философом... чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной «жизни». Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски «жизни», от ее уродства»².

Философское познание, по Бердяеву, не должно упираться в частности, раздробленность, преходящее, оно призвано охватывать целое, все стороны бытия, вечное, учить о ценностях, о путях осуществления подлинного смысла. Философы, отмечал Бердяев, иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему мыслителю свойствен вкус к трансцендированию за пределы эмпирически данного мира, он не довольствуется посуюсторонним. «Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла...»³ «Моя философская мысль,— говорил он,— была борьбой за освобождение, и я всегда верил в освобождающий характер философского познания... Философия была для меня также борьбой с конечностью во имя бесконечности»⁴.

В книгах «Философия свободного духа» (1927—1928), «Я и мир объектов» (1934), «Дух и реальность» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Царство Духа и царство Кесаря» (1949) и других главным предметом рассуждений Бердяева неизменно становились человек и мир, дух и реальность, свобода и творчество.

Н. А. Бердяев не сомневается в существовании материального (физического, органического, социального и психического) мира, но этот мир для него обладает меньшей реальностью,— в определенном, конечно, смысле,— чем мир духовный. Дух «первичен» (по отношению к вещам) и «приоритетен» (по своей значимости для человека). Бердяев подчеркивал аксиологическое, ценностное существование духовности. «В человеке есть духовное начало, как трансцендентное в отношении к миру, т. е. превышающее мир... Сознание и самосознание связаны с духом. Сознание не есть лишь психологическое понятие, в нем есть конструирующий его духовный элемент. И потому только возможен переход от сознания к сверхсознанию. Дух есть действие сверхсознания в сознании. Духу принадлежит примат над бытием»⁵. Дух приоритетен по отношению к материи также потому, что он, в отличие от пассивной и «массивной» материи, обладает активностью, творчеством, «огненностью», свободой. «Совсем не верно, что мир творится субъектом,— говорил он,— мир творится Богом, но Бог творит не объекты, не вещи, а живые, творческие субъекты. Субъект не творит мир, но он призван к творчеству в мире. Реальность в подлинном экзистенциальном смысле не творится в познании, но познание есть творческий акт. Действительность в объекте зависит от познания субъекта, познание же зависит от действительности в самом субъекте, от характера его существования. Познаваемая действительность меняется от экзистенциального качества человека и от отношений человека к человеку, то есть познание носит социальный характер»⁶.

Утверждения Бердяева о «созидании» субъектом объекта при его

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 47.

² Там же. С. 49.

³ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 10.

⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 84.

⁵ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Париж, 1937. С. 18.

⁶ Там же. С. 13.

строгом следовании разграничения понятий «человек» («личность») и «гносеологический субъект» были близки философской традиции считать объектом только тот фрагмент материальной реальности, который уже находится под воздействием субъекта, «входит» в него, обретая тем самым признаки субъекта. Он писал о духе у Шеллинга и Гегеля как о безличном, лишенном личностных черт феномене. Субъект у Бердяева персонален, неотрывен от живой личности, человека: «Невозможно гипостазировать объективный дух. Объективный дух не может иметь общения с Богом, не может любить, не может быть свободным, определяемым из глубины. Глубина лишь в субъекте. Объективный дух есть детерминизм и закономерность, он есть порождение мысли, которую принимают за самостоятельную реальность»¹. Нет различия, по Бердяеву, между детерминизмом в косной материи и безличным детерминизмом логики объективного духа. Иным представляется понятие универсального духа, способное гармонизировать с понятием индивидуального, конкретного духа. Универсальное в отличие от общего конкретно, общее же абстрактно. Универсальное существует не как существо вне личностей, а как высшее содержание жизни личностей, как сверхличные ценности в человеке. Бердяев однозначно связывал дух с личностью, обнажая тем самым персоналистическую суть своей философии.

Поэтому, по его мнению, рациональное определение духа невозможно: это безнадежное предприятие для ума; дух умерщвляется таким определением. «О духе нельзя выработать понятие. Но можно уловить признаки духа... Такими признаками духа являются — свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»². Дух есть божественный элемент в человеке. Дух означает постоянное трансцендирование в человеческой жизни. Дух есть человечность, любовь, добро, красота. «...Дух означает царство иное, чем царство природы, есть победа над этим царством. В порядке природы господствует детерминизм и безличность, в нем неуловима победа смысла, в порядке же духовном господствует свобода, и все основано на личности и личных отношениях, в нем побеждает смысл. Это есть победа над падшей природой, но эта победа означает не отрицание и уничтожение космоса, а его освобождение и просветление. Дух всегда означает, что человек не раб, а господин космических сил, но господин-друг и освободитель»³. Дух революционен по отношению к миру.

Дух эманурует (исходит) от Бога, вливается, как бы дувается Богом в человека — таков его библейский образ. Но дух, отмечает Бердяев, не только от Бога, дух также от начальной, добытийственной свободы, от *Ungrund*'а. В этом основной парадокс духа — он есть эманация Божества и он может давать ответ Божеству, который не от Божества исходит. Дух не только божествен, он богочеловечен. Духу присущ логос, и он вносит во все смысл. Вместе с тем дух иррационален, внерационален и сверхрационален.

Творение мира не закончено, продолжение его творения передано человеку. И человек во все должен вносить свою творческую свободу и в самом познании продолжать миротворение. «Человек и космос меряются своими силами как равные. Познание есть борьба равных по силе, а не борьба карлика и великана»⁴.

¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 42.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 36.

⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 295.

По Бердяеву, творчество отнюдь не свободно от материи. Творческий акт нуждается в ней, не может обойтись без этой реальности, он совершается не в пустоте, не в безвоздушном пространстве. Но творческий акт человека, пишет Бердяев, не может целиком определяться материалом, который дает мир, в этом акте есть новизна, не детерминированная миром. Это и есть тот элемент свободы, который привносит всякий подлинно творческий акт. Здесь тайна творчества. Без привнесения нового как эманации свободы творчество было бы лишь перераспределением элементов старого мира с призрачной, кажущейся новизной. «Меня беспокоила и интересовала более всего тема, как из небытия возникает бытие, как не существовавшее становится существующим. Переход небытия в бытие не может быть объяснен из уже детерминированного бытия. Но это и есть тема о свободе. Признать, что свобода вкоренена в небытие или ничто, значит признать иррациональную тайну свободы... Творческие дары даны человеку Богом, но в творческие акты человека привходит элемент свободы, не детерминированный ни миром, ни Богом»¹.

Наличие свободы в творчестве (с ее случайностями, индетерминизмом) ведет к тому, что дух не всегда адекватно воплощается в продуктах человеческой деятельности; человек может порождать объекты, чуждые ему: в них могут входить односторонние рационализированные моменты духа, губящие духовность; это же объясняет и наличие заблуждений, зла и несправедливости в мире.

Н. А. Бердяев вводит в свою концепцию понятие «объективация», родственное терминам «опредмечивание» и «отчуждение». Мир объективации — мир явлений. Объективация есть отчуждение и разобщение. В объективации нет «приобщения». Она оставляет субъекта в одиночестве, а вместе с тем принуждает к сцеплению и связанности с другими и с другим. «Объективация есть утеря свободы духа, хотя она выражает события духа. Мир объективации не духовный мир»². Объект — нечто чуждое свободе и духу.

Н. А. Бердяев рассматривает различные формы объективированного мира: экономику с ее товарным производством, технику, государство, церковное устройство и т. п.; все это анализируется им под углом зрения человеческого существования, воздействия на духовность человека. Так, техника — этот продукт человеческого духа, вызвавший мощные силы природы и заставивший их служить человеку, — очевидным образом превращает тело человека в средство, в инструмент, в техническую функцию. Техника обратилась против человека. Машина требует, чтобы человек принял ее образ и подобие; техника «хочет» овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомат, поработить его. «Машина и техника наносят страшные поражения душевной жизни человека, и прежде всего жизни эмоциональной, человеческим чувствам. Душевно-эмоциональная стихия угасает в современной цивилизации... Сердце с трудом выносит прикосновение холодного металла, оно не может жить в металлической среде. Для нашей эпохи характерны процессы разрушения сердца как ядра души... Все разложилось на элемент интеллектуальный и на чувственные ощущения... Техника наносит страшные удары гуманизму, гуманистическому мирозерцанию, гуманистическому идеалу человека и культуры. Машина по природе своей антигуманистична»³.

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 200.

² Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 57.

³ Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 156.

Самые разные экономические системы оказываются связанными с отчуждением, враждебны духу; в них сильны стремления к превращению человека в бездуховный объект. «Эксплуатация человека человеком, как и эксплуатация человека государством, есть превращение человека в объект. Преодоление же эксплуатации есть раскрытие «ты». Но «ты» не раскрывается ни в капитализме, ни в материалистическом коммунизме»¹. В объективации экономики дух порабощен. Это более всего обнаруживается в экономике капиталистической. Власть денег есть лживый предел объективации, отчуждения человеческого существования. «Социализм восстает против этого, и смысл социализма должен бы быть в субъективации человеческого существования, но социалистическая экономика может также оказаться не соответствующей замыслу духа о ней... Отчуждение духа от самого себя и ведет к перерождению духа в насилие. Такова объективация духа в государстве, такова природа власти, которая приписывала себе духовный источник и почиталась священной»².

Объективация духа в церкви приводила, по словам Бердяева, к ложным сакрализациям, к ложным святыням. Есть религии, в которых дух переходит в свою противоположность, почитается за объект: Бог — все, человек — ничто.

Одним из губительных явлений нашего времени Бердяев считает буржуазность. В основе буржуазности лежит, по его убеждению, призрачное и обманчивое ощущение жизни и бытия. Для буржуа главное — материальные блага, деньги, власть. «Царство буржуазности, отделенное от духа, стоит под знаком власти денег. Деньги и есть сила и власть мира, отделенного от духа, т. е. от свободы, от смысла, от творчества, от любви... Деньги направлены прежде всего против целостной духовности, охватывающей всю жизнь человека... Царство денег и есть царство объективации... царство фикции»³. «Дела» затемняют для буржуа цели жизни и смысл жизни. За «делами» он не видит человеческого лица, не видит природы, не видит неба и звезд. Все заменяется для него суетным погружением в свои «дела», в свое великолепие. Он организатор и делец. Буржуа любит «положение» в жизни, имеет вкус к власти и могуществу. И когда он дорывается до власти, нет пределов его самодовольству. Он завидует чужому превосходству и могуществу. Склонен подавлять других. Повсюду вносит свою сковывающую волю — в семью, государство, мораль, религию, науку. Он создает авторитеты, культы, насаждает идолопоклонство. «Буржуазность» — не классовая категория; она касается не только капиталистов. Есть буржуазность дворянства, крестьянства, духовенства, пролетариата. «Буржуа является и в образе ученого и академика, самодовольного, напыщенного и ограниченного. И достоинство научности и академичности приспособляется к уровню буржуа. В этом своем образе он боится творческого движения мысли»⁴. Он не знает свободы духа.

Буржуазность агрессивна в том отношении, что поглощает все большее число человеческих душ. В далеком прошлом она встречалась лишь изредка. Но в XIX и XX веках она широко распространилась, стала почти всеобщей. «На этой почве революции становятся буржуазными, коммунизм перерождается в царство буржуазности. На этой почве торжества при помощи силы и охранения, при помощи лжи христианство

¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 169.

² Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 56.

³ Там же. С. 153.

⁴ Бердяев Н. А. О духовной буржуазности // Философские науки. 1991. № 5. С. 114—115.

стало буржуазным... Буржуазность социального происхождения, она всегда означает господство общества над человеком, над неповторимой, оригинальной, единственной человеческой личностью, тиранию общественного мнения и общественных нравов. Буржуазность есть царство социальной обыденности, царство большого числа, царство объективации, удушающее человеческое существование»¹. Бердяев полагает, что распространенность буржуазности по всем классам и социальным слоям общества делает утопичными все проекты ее ликвидации посредством замены лиц и даже классов, социальных групп, стоящих у власти. Он не верит в возможность преобразования социальной жизни и на путях бесклассового общества. «Уничтожение всех классов, которое социально желательно, приведет, вероятно, к царству всеобщей буржуазности. Демократия есть один из путей кристаллизации царства буржуазности»².

Н. А. Бердяев указывает на несовместимость духовности, в особенности такого ее элемента, как истина, с политической организацией общества. Эта организация, по его мнению, действует лишь негативно на истину. Классовость, принадлежность к политической партии несовместимы с правдой, истиной. Классовые интересы могут породить ложь, но никогда не могут породить истину. Противоположное утверждение есть иллюзия. «В действительности мир организуется не столько на Истине, сколько на лжи, признанной социально полезной. Есть социально полезная ложь, и она правит миром... Истина духовно революционна, дух революционен, хотя революционность эта иная, чем революционность политики»³.

Духовность выступает, по Бердяеву, подлинной (и в этом смысле «первичной») реальностью для человека. По отношению к ней мир объективированный есть мир символов, т. е. «не вполне еще реальность». «В объекте все условно, все имеет лишь характер знака, а не самой реальности. Поэтому так ничтожно и суетно всякое величие в истории. В истории мира происходит противоборство двух начал: субъективности, духовности, первореальности, свободы, истины, правды, любви, человечности и объективности, мирности, детерминизма извне, пользы, устройства, силы, власти. Это и есть борьба Царства Божьего и царства Кесаря. Сын Божий и сын человеческий был распят в этом мире. И дух распинается в мире объективации, объективация духа есть его распятие»⁴.

Но человечество пока еще не потеряло возможности спасти духовность и свое будущее. Технизация и машинизация, например, могут быть поставлены в подчинение духу; личное и индивидуальное способно подчинить общее. Символическая теория познания должна расчистить почву для реализма. Реализм же в духовной жизни устраняет условность и предполагает постоянный творческий процесс. Духовный реализм раскрывается в творчестве, свободе, любви. Новая духовность будет подлинным реализмом — реализмом свободы, активности и творчества, реализмом любви и милосердия, изменения и преображения мира. Бог нуждается не в истязаниях людей, не в страхе и приниженности человека, а в его возвышении. Необходим выход личности за пределы собственной ограниченности и самопоглощенности. Только преодоление эгоцентризма в человеке реализует личность. Духовность не может быть исключительным направлением энергии человека на самого себя, она направляет

¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 106—107.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 57.

⁴ Там же. С. 162.

ее на других людей, на общество и мир. Торжество духа в обществе означало бы торжество персонализма, личного общения, отношения личности к личности в человеческом и человеческом «мы», признания каждой данной личности высшей ценностью. Это есть именно персоналистическая и субъективная социальность, торжество плана экзистенциального, в котором «личность всегда себя трансцендирует к общности, возвышаясь над планом объективации,— пишет Н. А. Бердяев.— Это и была бы настоящая революция в человеческом обществе, которая не означала бы переодевания, условной символизации и новой объективации человека, т. е. отчуждения его от самого себя. Общество, в котором не будет объектов и ни к кому и ни к чему не будет отношения как к объекту, есть царство духа и царство свободы и в пределе оно означает наступление Царства Божьего. Это и есть не объективация, а воплощение духа»¹. В мире духовности преодолевается одиночество человека.

Человек пытается преодолеть одиночество на путях познания, в любви и дружбе, в жизни социальной, моральных актах, искусстве и т. п. Но при этом должна быть достигнута полнота воплощения духовности в творческой деятельности человека. Дух должен овладеть природой и обществом. «Новую жизнь нельзя мыслить лишь натуралистически или социально, ее нужно мыслить духовно. Но дух принимает внутрь себя и природную и социальную жизнь, сообщая ей смысл, целостность, свободу, вечность, побеждая смерть и тление, на которые обречено все, не пронизанное духовностью. Вера в бессмертие есть лишь непосредственное сознание нашей духовности. И самое тело человека, принадлежащее его личности, пронизывается духовностью и завоевывается для вечности... Чистая, освобожденная духовность есть субъективация, т. е. переход в сферу чистого существования. Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека, но потому только, что в этом творческом усилии будет действовать и Бог»². Персоналистическая революция, по Бердяеву, будет более трудной и более длительным по времени процессом, чем любые другие революции. Но это будет подлинно человеческая революция, в которой сольются человек и Бог. В ней победителем будет Богочеловек, т. е. человеческий человек. «Это человек бесчеловечен, Бог же человекен, Человечность есть основной атрибут Бога. Человек вкоренен в Боге, как Бог вкоренен в человеке»³.

Н. А. Бердяев считал, что проблемы человеческого существования должны быть центральными в философии; лишь под углом зрения существования человека, его судьбы можно правильно понять и мир, в котором он живет. В этом отношении философия антропологична и антропоцентрична. «Человек не устраним из философии...— подчеркивал Н. А. Бердяев.— И философия есть прежде всего учение о человеке, о целостном человеке и учение целостного человека. Это есть философское учение о человеке, а не биологическое, психологическое или социологическое учение о человеке... Философия неизбежно антропологична, но познает бытие в человеке и через человека. И весь вопрос в том, чтобы повысить качество этого антропологизма...»⁴.

Свои философские взгляды Бердяев относил к *экзистенциальной философии*⁵. Он видел близость их к воззрениям М. Хайдеггера,

¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 57—58.

² Там же. С. 170—171.

³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 166.

⁴ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 29—30.

⁵ См., например: Бердяев Н. А. Самопознание. С. 7, 82, 88, 95, 197, 263.

К. Ясперса, других экзистенциалистов, но отмечал при этом свою приверженность персонализму. Его философия в значительной мере опиралась на русскую мысль, подчеркивавшую уникальность человеческой личности. Бердяев полагал даже, что «русская философия в наиболее своеобразных своих течениях всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования. Это, конечно, наиболее верно по отношению к Достоевскому как философу, а также к Л. Шестову»¹. В предисловии к книге «Самопознание» он писал: «Несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду. Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие миросозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель»².

П. Алексеев

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 95.

² Там же. С. 10.

Публикуемые в данной книге работы Н. А. Бердяева относятся к последнему периоду его творческой деятельности и как бы завершают его философскую эволюцию. Это наиболее зрелые и наиболее глубоко эмоционально пережитые им произведения. Бердяев писал, что в своих размышлениях, отраженных в произведениях конца 20-х, а также 30-х годов (они вошли в состав другой книги Бердяева, вышедшей в той же серии «Мыслители XX века» в 1994 г.), он пришел к выводу, что «ценность человеческой личности выше исторических ценностей, могущественного государства и национальности». Поэтому «я имею основания считать себя экзистенциалистом, — писал он в другом месте, — хотя в большей степени мог назвать свою философию философией духа и еще более философией эсхатологической». Вся эта проблематика — человеческая личность, эсхатология и связанные с нею проблемы выхода человека из мира объективации в иной, духовный мир — стала предметом размышлений Бердяева в последние годы его жизни и составила содержание публикуемых в настоящем издании работ (к их ряду надо отнести и работу «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», см. изданную ранее у нас книгу: *Бердяев Н. А. О назначении человека*. М., 1993. С. 253—357). Некоторые из этих произведений вышли за рубежом уже после смерти философа, причем не всегда сразу на русском языке. Готовя их к публикации, мы обращали внимание на то, чтобы сохранить своеобразие бердяевской лексики и интонации. Терминология, написание имен, библиография даны в соответствии с оригиналом. Исправлены лишь явные опечатки. Опечатки, имеющие смысловой характер, неточности цитирования и библиографических отсылок отмечены в примечаниях.

О РАБСТВЕ И СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Опыт персоналистической философии

Печатается по изданию: *Бердяев Н. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)*. Париж: YMCA-Press, 1939.

Книга, которую Бердяев называл «самой радикальной, самой духовно революционной» из своих книг, была переведена на английский язык (London, 1939; New York, 1939), французский (Paris, 1946), нидерландский (Antwerpen — Amsterdam, 1947), итальянский (Milano, 1952), японский (1953), немецкий (Darmstadt, 1954), испанский (Buenos Aires, 1955) языки.

С. 4 * «Ныне модно встречать свободу сардоническим смехом, отдавая ей должное как вышедшей из употребления ветоши. Я не подвержен моде и полагаю, что без свободы ничто не существует в мире; она дает цену жизни; окажись я последним из ее защитников, я не перестал бы возвещать о ее правах» (*фр.*) (*Шатобриан. Замогильные записки*). Следует отметить, что автобиографические «Замогильные записки» Шатобриана вызвали живой интерес у Бердяева и он усматривал психологическое сходство между их автором и собою. «Как у Шатобриана, у меня очень сильное воображение, гипертрофия воображения и именно вследствие этого невозможность удовлетворяться какой-либо действительностью и реальностью... Он ни от чего не мог испытать удовлетворения. Я тоже почти ни от чего не могу испытать удовлетворения и именно вследствие силы воображения. Подобно Шатобриану, я ухожу из каждого мгновения жизни. Каждое мгновение мне кажется устаревшим и не удовлетворяющим» (*Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии)*). М., 1991. С. 33).

С. 8 * Речь идет о двух книгах французского писателя А. Жида, написанных им после поездки в июне — августе 1936 г. в Советский Союз, где его принимали на самом высоком уровне. До этого он симпатизировал нашей стране, считая, что именно в ней воплотятся евангельские идеалы всеобщего братства и справедливости,

извращенные капиталистами. Но, побывав в стране, он в ноябре 1936 г. выпустил книгу «Возвращение из СССР», в которой заявил о своем разочаровании советской действительностью. Книга была осуждена левыми кругами интеллигенции за рубежом, прежде всего Роменом Ролланом, а также некоторыми представителями русской эмиграции. Среди эмигрантов были и те, кто выступил в защиту книги. Так, Г. П. Федотов, оценивая ее с нравственных позиций, писал: «Возвращение» есть событие в мире моральном. Закрывая эту книгу, говоришь с облегчением: да, в мире не окончательно пропала совесть». Вторая книга А. Жида «Поправки к моему возвращению из СССР» вышла в июне 1937 г. и представляет собой ответ автора критикам его первой книги. В нашей стране обе книги были запрещены, равно как и другие произведения писателя, широко издававшиеся у нас в 20— начале 30-х годов.

С. 9 * Бердяев имеет в виду свою статью «Из психологии русской интеллигенции», опубликованную сначала в «Московском еженедельнике» от 27 октября 1907 г., а затем включенную им в сборник: *Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907—9)*. (Спб., 1910). В ней есть такие строки: «По роковому социально-психологическому закону, в случае революционного захвата власти, будут побеждать и повелевать максималисты... Наиболее культурная, образованная, сознающая ответственность часть революционеров и теперь уже теряет руководящую роль, не популярна, не определяет хода революции, а в революционном захвате власти никакой роли не играла бы (Плеханов и более разумные «меньшевики» объявлены оппортунистами, побеждаются одержимыми... «большевиками»)» (С. 67, 68 сборника).

* *Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.*

С. 10 * См. об этом: *Бердяев Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии*. Берлин, 1923; а также очерк «Размышление о русской революции» (*Бердяев Н. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы*. Берлин, 1924. С. 59—105).

С. 11 * «Я не говорит, но Я делает». «Будьте созидателями» (*нем.*) (*Ницше Ф. Так говорил Заратустра*).

С. 13 * *Гештальтпсихология* — направление в психологической науке, возникшее в первой трети XX века и выдвинувшее идею, что решающую роль в структурировании психики, упорядочении психических явлений играют целостные структуры — гештальты, действующие в соответствии с присущими им законами. Определяющая роль внутренне организованного целого над входящими в него частями, компонентами — таков, по мнению гештальтпсихологов, основной принцип функционирования психики.

С. 20 * *Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. I. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898. Т. II. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903.* Статья-рецензия Бердяева на эту книгу под названием «Опыт философского оправдания христианства» была опубликована в журнале «Русская мысль» (1909. Кн. 9), а также в сборнике «Духовный кризис интеллигенции» (Спб., 1910. С. 274—298).

С. 35 * *Das Man* — термин, предложенный М. Хайдеггером (в работе «Бытие и время») и обозначающий, как писал сам философ, «субъекта» повседневности, предписывающего ей способ бытия». Это «усредненное», «выравненное» бытие, где человек обезличивается, теряет свою подлинность и ориентируется в своих действиях лишь на окружающих («поступает, как все»).

* См. Наука феноменологии духа, ч. I, разд. IV. А. Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство // *Гегель. Система наук. Часть первая. Феноменология духа*. Перев. Г. Шпета. М., 1959. С. 103—106.

С. 37 * См. Наука феноменологии духа, ч. I, разд. IV В. Свобода самосознания; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание // Там же. С. 112—123.

С. 44 * Исх. 3:14.

С. 47 * Опечатка: речь идет о Ж. Лашелье, см. французское издание, р. 86.

С. 48 * Ин. 14:6 (несколько неточное цитирование).

С. 52 * Речь идет о письме В. Г. Белинского к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г., в котором он критикует Гегеля за то, что «субъект у него не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом...». Однако «судьба субъекта, индивиду-

ума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской *Allgemeinheit* [всеобщности]). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа... стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнувшись — падай — черт с тобой — таковский и был сукин сын... Но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если 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, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр... Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя» (*Белинский В. Г. Избранные письма: В 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 141—142.*)

С. 53 * *Пантократор* (от греч. *pan* (*pantos*) — весь, все и *kratos* — власть) — всемогущий, всевластный.

С. 61 * *Герцен А. И.* С того берега, разд. VII // *Собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М., 1955. С. 125.*

С. 62 * *Simmel G. Soziologie. Leipzig, 1908.*

С. 64 * *См. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig, 1887.*

С. 65 * *См. Маркс К. Капитал. Т. I, гл. 1. § 4 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 80—93.*

С. 67 * Доктор Штокман (доктор Стокман) — главный персонаж пьесы Г. Ибсена «Враг народа» (1882). Пьеса и ее протестующий, смело говорящий правду и превозносящий индивидуальность герой стали широко известны среди русской интеллигенции после успешной постановки ее в 1900 г. Московским Художественным театром под названием «Доктор Штокман» (режиссер и исполнитель роли доктора Штокмана — К. С. Станиславский).

С. 72 * *См. Carlyle Th. Sartor Resartus (1833—1834); в русском переводе: Карлейль Т. Sartor Resartus. Жизнь и мысли герр Тейфельсдрекка. М., 1902.*

С. 77 * *Сциентизм* (от фр. *science* — знание, наука), вошло в обиход *сциентизм* (от лат. *scientia* — знание, наука), о сущности этой мировоззренческой ориентации см. у Бердяева далее, с. 208.

С. 84 * *Мф. 4:8.*

С. 86 * *Ин. 11:50.*

С. 96 * *Ормузд* (Ахурамазда) и *Ариман* (Анхра-Манью) — в древнеиранской мифологии борющиеся между собой противоположные начала: глава светлых сил, добрых духов Ахурамазда и глава злых сил Анхра-Манью, населивший сотворенный Ахурамаздой мир прегрешениями, болезнями и пытающийся уничтожить добро.

С. 102 * *Мк. 15:13—14.*

С. 109 * *Bloy L. Exégèse des lieux communs (1902 и 1913).* Книга представляет собой своеобразный словарь расхожих идей (ее название можно перевести как «Толкование общих мест»), содержащий сатиру на буржуазную мораль. Бердяев назвал ее «самым зрелым плодом творческой жизни Л. Блуа. Это столкновение общих мест буржуазной мудрости — гениально по замыслу и местами... гениально по выполнению. Все открывшееся Л. Блуа знание о буржуазности сгущено здесь и выражено с большой остротой. Книга эта поражает своим метафизическим остроумием». По радикализму и глубине изобличения мешанства Бердяев ставил Блуа выше Ибсена. «Он проникает в самые тайные движения буржуазного сердца, буржуазной воли и мысли, в метафизику и мистику буржуа» (*Бердяев Н. Рыцарь нищеты // София. 1914. № 6. С. 69—70.*)

С. 111 * *Аривист* (фр. *arriviste*) — карьерист, тот, кто всяческими способами стремится к преуспеванию.

С. 115 * *Герцен А. И.* С того берега, разд. II // *Собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М., 1955. С. 46.*

С. 119 * Строка из пролетарского гимна «Интернационал», написанного Эженом Потье (см. *Pottier E. Chants révolutionnaires. Paris, 1937. P. 29.*)

* *Энгельс Ф. Анти-Дюринг, отд. III «Социализм», гл. II (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 295).*

С. 122 * *Левиафан* (букв. извивающийся зверь) — в библейской мифологии чудовищное морское животное (в виде гигантского крокодила, змея или дракона), выступающее как персонафикация зла, как враждебное Богу могущественное

существо, над которым Бог одерживает победу еще в начале времен. В нарицательном смысле — нечто огромное и чудовищное.

С. 125 * Герцен А. И. С того берега, разд. V // Собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М., 1955. С. 104.

С. 152 * Из стихотворения А. С. Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829).

ОПЫТ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Творчество и объективация

Печатается по изданию: Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж: YMCA-Press, 1947.

Русскому изданию книги предшествовало ее французское издание (Paris, 1946). Затем она была переведена на английский язык под названием «Начало и конец. Опыт эсхатологической метафизики» (London, 1952; New York, 1952).

С. 167 * Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. 1—2. Tübingen, 1921—1924.

С. 170 * Seeberg R. Die Theologie des Johannes Duns Scotus, 1900.

* Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? (1784) // Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 25—35.

С. 173 * «В начале было дело» (Гёте И. В. Фауст. Ч. I // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М., 1976. С. 47).

* Hartmann E. von. Religion des Geistes. Berlin, 1882.

С. 175 * «Die Anweisung zum seligen Leben» («Наставление к блаженной жизни»). Berlin, 1806 — работа позднего Фихте, в которой в наибольшей степени представлены мистические мотивы его философии. В ней он развивает идею о слиянии с Абсолютом в мистическом самоуглублении, созерцании, что является логическим продолжением его мысли о «яйности» (внутренних светоносных глубинах Я) как источнике знания об Абсолюте. На этом пути, по Фихте, и осуществляется мистическое с ним единение.

* Schelling. Vom Ich als Prinzip der Philosophie («О Я как принципе философии») (1795).

С. 176 * Цитируется издание: Гегель. Наука логики. Вторая часть. Субъективная логика или учение о понятии. Перев. с нем. Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. С. 198.

* Ученое (знающее, сведущее) незнание (*lat.*). Термин взят из трактата Николая Кузанского «De docta ignorantia»; в русском переводе: «Об ученом незнании» (Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 47—184).

С. 177 * Grousset R. Les philosophies indiennes. Vol. 1—2, 1931.

С. 178 * Об основных понятиях древнеиндийской философии — атмане как о всепроникающем субъективном духовном начале, Я, душе и брахмане как о безличном объективном духовном начале, высшей реальности, становящейся в конечном счете тождественной атману, см. у Бердяева далес, с. 196, 230—231.

С. 179 * Feuerbach L. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich, 1843; в русском переводе: «Основные положения философии будущего» (Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 134—204).

С. 184 * Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934.

С. 185 * Schiller F.C.S. Études sur l'humanisme; английское издание: «Studies in humanism». London, 1907.

С. 187 * Эпифеномен (от греч. ἐπι — при, после и phainomenon — являющееся) — философский термин, обозначающий явление, выступающее как побочный продукт некоего другого основного явления, не играющее самостоятельной роли и не оказывающее никакого влияния на порождающее его явление. К таким пассивным продуктам физиологических процессов относили психические явления, сознание, например, вульгарные материалисты.

С. 188 * См., например, Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 40—41.

С. 190 * Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1919; Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. № 1. Спб., 1912.

С. 191 * *Gilson E.* Le réalisme méthodique. Paris, 1937.

* *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913.

С. 192 * *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, 6 Aufl — 1928; в русском переводе: «Предмет познания» (1904).

* *Hartmann N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1921.

С. 194 * *Ноззис и нозма* (греч. *nósis* — мышление, постижение, разумение и *nóema* — мысль, мыслимое содержание) — гносеологические понятия, употреблявшиеся в античной философии (Платоном и Аристотелем). У Гуссерля они служат для обозначения различных сторон основного понятия феноменологии — интенциональности (направленности сознания на предмет). Ноззис (нозза) характеризует саму эту смыслообразующую направленность сознания, а нозма обозначает предмет (объект) как носителя мыслимого содержания (смысла).

С. 195 * *Закон сопричастия* (*фр.*) — термин, предложенный Л. Леви-Брюлем в его книге «Мыслительные функции в низших обществах» («*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*», 1910) для характеристики мышления отсталых народов, и вообще «дологического мышления», в котором, по его мнению, не действуют законы обычной логики.

С. 196 * Бердяев, по всей вероятности, имеет здесь в виду следующие высказывания Паскаля: «Весь зримый мир — лишь еле различимый штрих в необъятном лоне природы. Человеческой мысли не под силу охватить ее. Сколько бы мы ни раздвигали пределы наших пространственных представлений, все равно в сравнении с сущим мы порожаем только атомы. Вселенная — это не имеющая границ сфера, центр ее всюду, периферия нигде. И величайшее из постижимых проявлений всемогущества Божия заключается в том, что перед этой мыслью в растерянности останавливается наше воображение... Кто задумается... тот содрогнется, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия... Ибо что такое человек во Вселенной? Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, среднее между всем и ничем. Он не в силах даже приблизиться к пониманию этих крайностей — конца мироздания и его начала, неприступных, скрытых от людского взора непроницаемой тайной, и равно не может постичь небытие, из которого возник, и бесконечность, в которой растворяется. Он улавливает лишь видимость явлений, ибо не способен познать ни их начало, ни конец. Все возникает из небытия и уносится в бесконечность. Кто окинет взглядом столь необозримый путь? Это чудо постижимо только его творцу. И больше никому» (*Паскаль Б.* Мысли, 72 («Несоразмерность человека»); см. об этом также с. 56.

* *Simmel G.* Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München; Leipzig, 1918.

С. 197 * *Бердяев Н.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Paris, 1937.

С. 200 * *Tarde G.* Les lois de l'imitation. Paris, 1890; в русском переводе: «Законы подражания» (СПб., 1892).

С. 201 * *Baldwin J. M.* Théorie génétique de la réalité; см. издание на английском языке: «Genetic Theory of Reality», 1915.

С. 202 * *Patronnier de Gandillac M.* La philosophie de Nicolas de Cues. Paris, 1942.

* *Heidegger M.* Sein und Zeit // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 8 Halle / Saale, 1927.

С. 205 * *Wahl J.* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1929.

* *Бердяев Н.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

С. 206 * *Kidd B.* Social Evolution, 1894.

С. 209 * *Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925; *Schweitzer A.* Les grands penseurs de l'Inde; см. немецкое издание: «Die Weltanschauung der indischen Denker» (1935).

* *Lotze R. H.* Metaphysik. Berlin, 1841.

С. 210 * *Garrigou-Lagrange*. Le sens commun. Paris, 1908.

* *Brunschvicg L.* Spinoza et ses contemporains. Paris, 1894; Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris, 1927.

* Цитируется издание: *Гегель*. Наука логики. Первая часть. Объективная логика. Кн. 2. Учение о сущности. Перев. с нем. Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. С. 42.

С. 211 * *Соловьев Вл. С.* Критика отвлеченных начал, гл. 43 // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 697—709; Философские начала цельного знания, разд. IV // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 229—258.

* *Франк С.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.

С. 212 * «Философия откровения» Шеллинга представляет собой курс лекций, который он прочел в Берлине в 1841/42 г. Вопреки желанию автора эти лекции были опубликованы по студенческой записи Ю. Фрауэнштадтом («Schelling's Vorlesungen in Berlin», 1842) и критиком Шеллинга Г. Э. Г. Паулюсом («Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung», 1843).

С. 213 * *Bergson H.* L'évolution créatrice. Paris, 1907; в русском переводе: «Творческая эволюция» (М., Спб., 1914).

* *Апофатический* (греч. отрицательный) — способ описания Бога в теологии путем последовательного отрицания всех его атрибутов, чтобы выразить его трансцендентную сущность; *катафатический* (греч. положительный) — способ метафорического описания Бога в теологии путем приписывания ему всех положительных качеств в абсолютном смысле. По аналогии с апофатической и катафатической теологией Бердяев вводит понятия апофатической и катафатической социологии, см. об этом с. 11, 51.

С. 214 * *Otto R.* Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917.

* *Otto R.* West-östliche Mystik, 1926.

С. 215 * *Levinas E.* La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930.

С. 216 * *Baader F. von.* Sämtliche Werke. Bd. 1—16. Leipzig, 1851—1860.

* «Вне природы Бог есть тайна, постигаемая в ничто, ибо вне природы есть ничто, которое есть око вечности, бесосновное око, которое находится и взирает в ничто, ибо это бездна, и то же самое око есть воля, понимаемая как стремление к откровению, чтобы найти ничто» (*нем.*). В книге указан неверный источник приведенного отрывка. В действительности цитируется работа Я. Бёме «О рождении и обозначении всех сущностей» — «De signatura rerum...». Kap. III. Vom grossen Mysterio aller Wesen // *Böhme's sämtliche Werke*, hrsg. von Schiebler. Bd. IV. S. 284—285 (см. *Бердяев Н.* Из этюдов о Бёме: Этюд I. Учение об Ungrund'е и свободе // Путь. 1930. № 20. С. 61).

С. 217 * «Ничто в своем стремлении через свободу обнаруживает себя во тьме смерти, ибо ничто не хочет быть ничто, и не может быть ничто» (*нем.*) (Bd. IV. S. 406).

* «Свобода есть и расположена во тьме и, противопоставляя темному влечению влечение к свету, она охватывает вечной волей тьму; а тьма ловит свет свободы и не может этого достигнуть, ибо через свое влечение к себе она замыкается в себе и становится в себе самой тьмой» (*нем.*) (Bd. IV. S. 428).

* «А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичность бесосновного Божества, а основа этой троичности есть некая неисследимая воля, а основа воли есть ничто» (*нем.*) («Von der Gnadenwahl» // Bd. IV. S. 504). Тинктура (лат. окраска, растворенность) — у Бёме понятие, в котором он усматривает особый смысл. Оно характеризует некое начало, заключенное в вещах, которое придает им жизненность, силу и красоту, является причиной их видимости и блеска. Это как бы сок жизни, нечто среднее между духом и телом (см. *Фейербах Л.* История философии: В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 207—209).

С. 218 * «Для того вечная свободная воля во тьме, страдании и муке, как и через тьму в огне и свете, и вовлекается в чуждую сферу, чтобы ничто обнаружило себя в нечто, чтобы оно испытало игру своих противодействующих стремлений, а свободная воля бесосновного раскрыла его в основе, ибо без зла не могло бы быть и никакой основы» (*нем.*) («Mysterium magnum...» // Bd. V. S. 162).

* «Свободная воля заключена в ничто, не имея никакого начала и никакого основания, а также не будучи сформирована никаким нечем... Ее подлинное первоначальное состояние в ничто» (нем.) (Bd. V. S. 164).

* «Вечный Божественный разум есть свободная воля, не возникшая из нечего или через нечего, она сама по себе есть свое собственное место и существует единой и одинокой в самой себе, неохваченная ничем, что вне или перед нею, и то же самое ничто едино и также существует само по себе как ничто. Это единая воля бесосновного и находится ни близко ни далеко, ни высоко ни низко, а она есть все и в то же время она выступает как ничто» (нем.) (Bd. V. S. 193).

* «Ведь во тьме есть молния и в свободе есть свет и величие. И есть здесь то расхождение, что тьма выступает материально, поскольку все же не есть сущность постигаемого, а темный дух и сила, наполнение свободы в самой себе, подразумеваемое во влечении, а не вонне: ибо вонне существует свобода» (нем.) («Psychologia vera» // Bd. VI. S. 14).

* «Без огня все было бы ничто и небытие» (нем.) (Bd. VI. S. 60).

C. 219 * «Бездна есть вечное ничто, но она делается вечным началом в качестве жажды; ведь ничто есть жажда нечего: и отсюда ничто есть то, что давало бы нечего; однако жажда сама дает последнее, так что ничто и выступает только как алчущая (требовательная) жажда» (нем.) («Mysterium pansophicum» // Bd. VI. S. 413).

C. 220 * *Frobenius L.* Le destin des civilisations (перевод книги известного немецкого этнолога, путешественника и философа).

C. 222 * *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Bonn, 1929; 2. Aufl.— Bonn, 1930.

C. 223 * *Festugière A.* Contemplation et vie contemplative selon Platon, 1936.

C. 225 * *Кант И.* Критика способности суждения (1790) // Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 161—527.

* *Müller-Freienfels R.* Philosophie der Individualität, 1921.

C. 229 * *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1841; в русском переводе: «Сущность христианства» // *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1955.

C. 230 * *Вайшешика* — древнеиндийская философская школа, признающая авторитет Вед (древнейших литературных текстов) и, следовательно, являющаяся ортодоксальной. Мир, согласно ее представлениям, создается из некоторого количества отличающихся разнообразием субстанций (отсюда название школы: от санскр. вишеша — различие, особенность), но управляется он некоей верховной личностью, своеобразным воплощением брахмана как господина всего существующего в мире.

* *Рамануджа* — индийский религиозный философ XI века, создатель одной из школ веданты (философской системы, опирающейся на Веды, прежде всего на их заключительную часть — Упанишады, и являющейся основой индуизма), развивал монистические в своей основе представления, признавая брахмана как высшую и единую абсолютную реальность, проявляющуюся, однако, во множестве различных форм.

C. 231 * *Джайнизм* — неортодоксальное течение в древнеиндийской философии, возникшее ок. VI в. до н. э. По своему характеру оно плюралистично, так как отрицает какое-либо единое высшее начало или единую душу и признает наличие в мире огромного количества душ, необязательно воплощенных в живые существа. Души — разновидность сущностей (таттв), из которых и строится весь мир.

* *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. I. Наука логики. М. 1974; *Гегель.* Наука логики // Соч. Т. 5—6. М., 1937; а также изд. 1970—1972 гг.

* *Baudouin Ch.* Découverte de la personne. Paris, 1940.

C. 234 * *Ин.* 16;33.

C. 235 * *Borel É.* Le hasard. Paris, 1920; *Boll M.* Les certitudes du hasard.

C. 237 * *Лжеисидоровы декреталии* — сборник церковных документов, появившийся во Франции в середине IX века с предисловием неизвестного автора, взявшего себе псевдоним Исидора Меркатора («святого Исидора»). Помимо подлинных документов сборник содержал и множество подложных и ставил своей целью обосновать верховную власть папы и его независимость от светской власти. Из подложных документов наибольшую известность получили т. II.

«Константинов дар», грамота, по которой император Константин Великий передал в IV веке папе Сильвестру I и его преемникам власть над западной частью Римской империи, в том числе над Италией. В действительности эта грамота была составлена не ранее VIII века в папской канцелярии. Подложность «Константинова дара» доказал в 1440 г. итальянский ученый, гуманист Лоренцо Валла.

* *Параклетическая эпоха* — эсхатологическая эпоха Святого Духа в том смысле, который придан этому понятию в Евангелии от Иоанна: «Дух Истины», Утешитель (Параklet) (см. Ин. 14:16—17; 15:26—27; 16:7—11, 13—14).

С. 238 * *Addison J. T. La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*, 1936.

С. 239 * Опечатка: во французском издании книги здесь стоит евр. «шеол», что значит ад, преисподняя. Это рассуждение Бердяева идет в русле его рассуждений о том, что Бог-творец не в состоянии одержать победу над роком и злом с помощью силы. Одерживает победу лишь тот, кто принес жертву и взял на себя грехи мира, т. е. Иисус Христос.

С. 241 * *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания о действительности. М., 1891.*

С. 244 * *Fabre d'Olivet A. Histoire philosophique du genre humain. Vol. 1—2*, 1824.

С. 246 * *Cieszkowski A. Notre Père* (на польском языке: «Ojciec Nasz», т. 1—4, 1848—1906).

С. 248 * «Величие человека тем и велико, что он сознает свое ничтожество. Дерево своего ничтожества не сознает. Итак, человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен; этим-то он и велик» (*Паскаль Б. Мысли*, 397).

* Речь идет о Ф. Гундольфе, авторе выдержавшей несколько изданий книги «Цезарь. История его славы» («Caesar. Geschichte seines Ruhms», 1924), на которую Бердяев неоднократно ссылался.

* *Gilson E. L'esprit de la philosophie médiévale. Paris*, 1932.

С. 250 * *Sartre J. P. L'imagination*, 1936.

* *Ribot T. Essai sur l'imagination créatrice*, 1900; в русском переводе: «Опыт исследования творческого воображения» (СПб., 1901).

* *Кант И. Критика способности суждения* // Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 234; см. также с. 229—232.

С. 251 * *Béguin A. L'âme romantique et le rêve*, 1937.

* *Laforgue R. Le rêve et le psychanalyse*, 1929.

С. 252 * *Maritain J. L'art et la scolastique*, 1920.

* *Croce B. Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale. Paris*, 1904; на итальянском языке книга вышла в 1902 г.; в русском переводе: «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика». Ч. I. (М., 1920).

С. 253 * *Hartmann N. Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften Berlin*, 1933.

С. 256 * *Seillière E. Le mal romantique: essai sur l'imperialisme irrationnel. Paris*, 1908.

* *Lasserre P. Le romantisme français*, 1907.

С. 257 * «Прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект всеобщего удовольствия»; «Прекрасно то, что всем нравится...» (*Кант И. Критика способности суждения* // Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 212, 222).

С. 259 * *Autran Ch. Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme. Paris*, 1935.

* *Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig*, 1883.

С. 260 * *Dumas G. Psychologie de deux Messies positivistes. Saint-Simon et Auguste Comte. Paris*, 1905.

* «Лекции по философии истории» Гегеля были изданы посмертно в 1837 г.; см.: *Гегель. Философия истории* // Соч. Т. 8. М.-Л., 1935 (М., 1956); см. также «Лекции по философии истории». СПб., 1993.

* *Guittton J. Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933.

С. 261 * *Walter G. Les origines du communisme*, 1931.

* *Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М.*, 1900.

С. 262 * Мф. 6:10; Лк. 11:2.

С. 264 * *Достоевский Ф. М. Записки из подполья, VIII* // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 116.

С. 268 * *Bachofen J. J.* Das Mitterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861.

* *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923.

С. 269 * *Proudhon P. J.* La guerre et la paix, 1861; в русском переводе: «Война и мир». Т. 1—2 (М., 1864).

* Государство, по Гегелю, есть форма проявления объективного духа, который, «поскольку он... стоит на почве конечности, постольку его действительная разумность сохраняет в себе форму внешнего проявления» (*Гегель*. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 326). «Государство есть действительность нравственной идеи — нравственный дух как явная, самой себе ясная субстанциальная воля...» (*Гегель*. Философия права // Соч. Т. 7. М., 1934. С. 263). Вместе с тем Гегель критиковал тех, кто сводил его суть к внешним проявлениям, к государству внешнему (например, к полицейскому), забывая о высшем субстанциальном государстве (*Гегель*. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. С. 350).

С. 270 * *Михайловский Н. К.* Борьба за индивидуальность (1875—1876) // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 1. Спб., 1911. С. 422—591.

* Имеется в виду работа К. Маркса «Экономическо-философские рукописи 1844 года». В первом издании Собрания сочинений Маркса и Энгельса на языке оригинала она была опубликована с подзаголовком «Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie» (*Marx K., Engels F.* Historisch-kritische Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd. 3. Berlin, 1932. S. 29—172).

* Бердяев ссылается на русский перевод (М., 1905) книги Г. Еллинека (*Jellinek G.* Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte, 1895; 2. Aufl.— Leipzig, 1904). В рецензии на нее он писал: «Это ценное исследование об источниках «Декларации прав человека и гражданина» 1789 года, и оно для нас сейчас особенно поучительно» (Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 307).

С. 271 * *Бердяев Н.* Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники // Путь. 1933. № 38; *Dessauer F.* Philosophie der Technik, 1926.

С. 276 * *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906; Т. 2. М., 1913.

С. 277 * *Бартинство* — взгляды основоположника (в 20—30-х годах нашего столетия) «диалектической теологии» протестантского теолога К. Барта, который подчеркивал несоизмеримость Бога и человека; между человеческим и божественным, по его мнению, лежит пропасть и вера может быть порождена лишь Богом посредством откровения. Хотя человек и ответствен за свои поступки, но возможности его, считал Барт, ограничены и только Бог может наполнить подлинным, сущностным содержанием его действия.

С. 278 * *Книга Еноха* — апокрифическое сочинение, не входящее в состав Библии. О ее содержании можно составить представление прежде всего по той цитате из нее, которая приводится в Послании апостола Иуды: «О них пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: «се, идет Господь со тьмами святых (Ангелов) Своих — сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых во всех делах, которые произвело их нечестие, и во всех жестоких (словах), которые произносили на Него нечестивые грешники» (Иуд. 14—15).

С. 279 * Правильнее: *tergor antiquus* (лат.).

* *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 год. Апрель. Глава вторая. Сон смешного человека. Фантастический рассказ // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 116, 117.

С. 283 * *Rousselot P.* Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. Paris, 1933.

С. 284 * *Lalande A.* L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans le méthode des sciences physiques et morales. Paris, 1898.

С. 286 * *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 19.

ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ

Печатается по изданию: *Бердяев Н.* Царство Духа и царство Кесаря. Париж, 1951.

Первое издание книги вышло в Париже в издательстве YMCA-Press в 1949, второе — там же, в 1951. Сразу же после выхода второго издания она была

переведена на ряд языков: на французский (Neuchâtel, Paris, 1951), немецкий (Darmstadt, 1952), английский (London, 1952; New York, 1953), испанский (Madrid, 1953), итальянский (Milano, 1954), японский (Tokyo, 1954).

С. 307 * См. главный труд Б. Констана «Курс конституционной политики» («Cours de politique constitutionnelle»). Paris, 1818—1820; посмертное издание: vol. 1—2, 1836).

* Рим. 13:1.

С. 308 * Речь идет о Л. Рагаце, авторе книги «От Христа к Марксу — от Маркса к Христу» («Von Christus zu Marx — von Marx zu Christus», 1929).

С. 309 * Имеется в виду Дж. Бёрнхем, автор книги «Революция управляющих» («The Managerial revolution», 1941); в ней он выдвинул идею о возникновении нового класса организаторов (менеджеров), включающего в себя высших инженеров, администраторов, управляющих, к которым перейдет господствующая роль в обществе.

С. 311 * Мф. 22:21.

С. 314 * Здесь упоминается М. Сервет, испанский мыслитель и врач, который за критику некоторых христианских догматов был обвинен в ереси и по указанию Ж. Кальвина, отличавшегося крайней религиозной нетерпимостью, сожжен. Что касается Теодора де Беза, которого называет Бердяев, то он был учеником Кальвина, его первым биографом и после его смерти исполнял обязанности главы реформатской церкви в Швейцарии.

С. 319 * Из стихотворений А. С. Пушкина «Поэт и толпа» (1828); «Поэту» (1830); «Я памятник себе воздвиг нерукотворный» (1836).

С. 326 * Ин. 8:32.

С. 327 * Правильно: *laissez faire, laissez passer* — букв.: позволяйте делать (кто что хочет), позволяйте идти (кто куда хочет) (разрешите въезд и выезд) (*фр.*) — лозунг французских экономистов середины XVIII века, требующих невмешательства государства в экономику.

С. 336 * Речь идет о наследии К. Маркса, посмертно изданных его произведениях и конкретно об «Экономическо-философских рукописях 1844 года»; см. об этом в примечании к с. 270.

С. 337 * Имеется в виду докторская диссертация К. Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», 1841.

С. 338 * *Гилозоизм* (от греч. *hýlē* — материя, вещество и *zōē* — жизнь) — учение о всеобщей одушевленности мира, отрицающее различие между живым и неживым. Понятие это ввел английский философ XVII века, представитель школы кембриджских платоников Р. Кедворт для характеристики прежде всего взглядов древнегреческих натурфилософов.

* *Zusammenbruchtheorie* (*нем.*) — теория всеобщего (или автоматического) краха империализма. Ее приверженцами были марксисты, переоценивающие объективные (прежде всего экономические) факторы, неизбежно ведущие, по их мнению, империализм к всеобщей гибели (см., например, *Люксембург Р.* Накопление капитала. Т. 1—2. 1913; Введение в политическую экономию, 1925). Истоки этой теории — в произведениях самих основоположников марксизма.

С. 340 * По поводу представлений о духе как эфирном элементе материи см. в примечании к с. 187.

С. 341 * Имеется в виду книга В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» (1909). О полемике вокруг книги см.: Вопросы философии. 1991. № 12.

С. 343 * «...Мы всякого гения погущим в млadenчестве» — слова Петра Степановича Верховенского в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 323.

С. 349 * *Адам Кадмон* (евр. «человек первоначальный») — в мистике иудаизма существовавший еще до начала времен духовный первообраз человека и всего мира, абсолютное выражение человеческой сущности.

С. 351 * См. примечание к с. 119.

С. 352 * Быт. 3:19.

С. 355 * *Görres J.* Die christliche-Mystik. Bd. 1—4, 1836—1842.

- Август* (63 до н. э.— 14 н. э.), римский император (с 27 до н. э.) — 313, 321
- Августин Аврелий* (354—430), христианский церковный деятель, теолог, философ — 52, 76, 138, 160, 164, 167, 170, 185, 233—235, 260, 262, 324
- Аверроэс* (Ибн Рошд) (1126—1198), арабский философ и врач — 231
- Адам*, в Библии сотворенный Богом первый человек — 120, 221, 348, 349, 351
- Аддисон* Джеймс Тейер, американский историк религии — 238
- Александр Македонский* (Александр Великий) (356—323 до н. э.), царь Македонии (с 336 до н. э.) — 255, 264
- Ангелус Силезиус* (наст. имя и фам. Иоганн Шеффлер) (1624—1677), немецкий теолог и поэт — 298
- Аристотель* (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист — 19, 30, 145, 174, 176, 210, 223, 224, 240, 288, 302
- Аттила* (ум. 453), предводитель гуннов (с 434) — 173
- Баадер* Франц Ксавер фон (1765—1841), немецкий религиозный философ — 173, 216, 269
- Бакуни* Михаил Александрович (1814—1876), русский революционер, теоретик анархизма — 88, 364
- Бальзак* Оноре де (1799—1850), французский писатель — 134
- Бахофен* Иоганн Якоб (1815—1887), швейцарский историк права — 65, 268
- Бегюэн* (Бегэн) Альбер (1901—1957), швейцарский франкоязычный писатель — 251
- Без* (Безе) Теодор де (1519—1605), швейцарский теолог, последователь Ж. Кальвина — 314
- Белинский* Виссарион Григорьевич (1811—1848), русский литературный критик, публицист, общественный деятель — 52, 155, 160, 182, 364
- Беллармин* Роберт (Роберто Беллармино) (1542—1621), итальянский теолог — 316
- Белый* Андрей (наст. имя и фам. Борис Николаевич Бугаев) (1880—1934), русский писатель, теоретик символизма — 22
- Бёме* Якоб (1575—1624), немецкий философ-мистик — 5, 9, 45, 164, 173, 174, 176, 189, 216—220, 222, 234, 235, 242, 249
- Бергсон* Анри (1859—1941), французский философ — 155, 182, 183, 189, 203, 212, 213, 220, 225, 244, 248, 324
- Бердяев* Николай Александрович — 357—364
- Беркли* Джордж (1685—1753), английский философ — 170
- Бёрнхем* Джеймс (1905—1988), американский социолог — 309
- Бетховен* Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор, пианист, дирижер — 76, 249, 252, 285
- Бисмарк* Отто фон Шёнхаузен (1815—1898), первый рейхсканцлер Германской империи (1871—1890) — 319
- Блан* Луи (1811—1882), французский политический деятель, социалист — 316
- Блуа* Леон (1846—1917), французский писатель — 10, 109, 111, 242
- Бовуар* Симона де (1908—1986), французская писательница — 294
- Богданов* (наст. фам. Малиновский) Александр Александрович (1873—1928), русский политический деятель, философ, врач, экономист — 341
- Бодуэн* Шарль (1893—1963), французский психолог — 231
- Бол* Марсель, французский математик и логик — 235
- Болдуин* (Болдуэн) Джеймс Марк (1861—1934), американский психолог — 201, 258
- Бональд* Луи де (1754—1840), французский политический писатель — 63
- Борджиа* Цезарь (Чезаре) (ок. 1475—1507), итальянский политический и военный деятель — 38
- Борель* Эмиль (1871—1956), французский математик и философ — 235
- Боссюэ* Жак Бенинь (1627—1704), французский церковный деятель и писатель — 316
- Боткин* Василий Петрович (1811/1812—1869), русский литературный критик и писатель — 52
- Боттичелли* Сандро (наст. имя и фам. Алессандро Филипепи) (1445—1510), итальянский живописец — 285
- Бозций* Аниций Манлий Северин (ок. 480—524), христианский философ, теолог и поэт — 20
- Бретано* Франц (1838—1917), немецкий философ — 194, 198
- Бруншвиц*: (Брюнсовик) Леон (1869—1944), французский философ — 210
- Буэну* Эмиль (1845—1921), французский философ — 47, 59, 181
- Валь* Жан (1888—1974), французский философ — 205
- Вальтер* Жерар, французский историк — 261
- Вебер* Макс (1864—1920), немецкий социолог, историк, экономист, правовед — 113
- Вейнингер* Отто (1880—1903), австрийский философ и писатель — 134, 140
- Вейс* Иоганн (1863—1914), немецкий протестантский теолог — 262

- Вергилий* (Публий Вергилий Марон) (70—19 до н. э.), римский поэт — 321
- Виндельбанд* Вильгельм (1848—1915), немецкий философ — 225, 290
- Гаман* Иоганн Георг (1730—1788), немецкий философ — 176
- Ганди* Мохандас Карамчанд (1869—1948), индийский политический деятель и мыслитель — 309, 350
- Гандильяк* (Патроннье де Гандильяк) Морис (р. 1906), французский историк философии — 202
- Гарригу-Лагранж* Гонтран Мари (в монашестве Режинальд) (1877—1964), французский теолог-доминиканец — 210, 241
- Гартман* Николай (1882—1950), немецкий философ — 175, 185, 192, 198, 213, 220, 253
- Гартман* Эдуард (1842—1906), немецкий философ — 173, 219
- Гегель* Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ — 4, 5, 7, 35—37, 46, 47, 63, 115, 149, 154, 155, 167, 170, 173—185, 191, 193, 197, 199, 201, 203, 205—207, 209—211, 216, 219, 220, 224, 231, 235, 242, 243, 258, 260, 263, 266, 269, 283, 285, 288, 295, 306, 314—316, 326, 335—337, 343, 359
- Гейдеггер* — см. Хайдеггер
- Гельдерлин* Фридрих (1770—1843), немецкий поэт — 60
- Гераклит* (ок. 520 — ок. 460 до н. э.), древнегреческий философ — 164, 173, 176, 190, 216, 220
- Гёррес* Иозеф фон (1776—1848), немецкий религиозный философ — 355
- Герцен* Александр Иванович (1812—1870), русский писатель, философ, общественный деятель — 10, 61, 109, 114, 115, 125, 131, 272, 294, 306, 308, 364
- Гёте* Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель, естествоиспытатель — 76, 147, 256, 258, 344
- Гизо* Франсуа (1787—1874), французский историк и политический деятель — 88
- Гирке* Оттон фон (1841—1921), немецкий правовед — 314
- Гитлер* (наст. фам. Шикльгрубер) Адольф (1889—1945), глава национал-социалистической партии и фашистского государства в Германии — 92
- Гитон* Жан (р. 1901), французский писатель и философ — 260
- Гоббс* Томас (1588—1679), английский философ — 315
- Гоголь* Николай Васильевич (1809—1852), русский писатель — 145
- Гойя* Франсиско Хосе де (1746—1828), испанский живописец и гравер — 145
- Григорий Великий* (ок. 540—604), христианский теолог, папа римский (с 590) — 238, 278
- Григорий Нисский* (ок. 335—ок. 394), христианский теолог, философ, писатель, епископ г. Ниса (Малая Азия) — 170, 233
- Грусс* Рене (1885—1952), французский историк-востоковед — 177, 209
- Гундольф* Фридрих (1880—1931), немецкий историк литературы — 248
- Гуссерль* Эдмунд (1859—1938), немецкий философ — 191, 193, 198, 209, 215, 225, 250, 290
- Даниил*, ветхозаветный праведник и пророк-мудрец — 264
- Данте Алигьери* (1265—1321), итальянский поэт — 76, 278, 302, 344
- Дарвин* Чарлз Роберт (1809—1882), английский естествоиспытатель — 257
- Дебольский* Николай Григорьевич (1842—1918), русский философ, математик, переводчик — 210
- Декарт* Рене (1596—1650), французский философ, математик, физик, физиолог — 4, 18, 56, 167, 170, 208, 210, 215, 291
- Демокрит* (ок. 470/460 — ок. 370 до н. э.), древнегреческий философ — 190, 337
- Дессаур* Фридрих (1881—1963), немецкий биофизик и философ — 271
- Джеймс Уильям* (1842—1910), американский философ и психолог — 246
- Дзержинский* Феликс Эдмундович (1877—1926), советский политический деятель, председатель ВЧК (ГПУ, ОГПУ) — 92, 117
- Диккенс* Чарлз (1812—1870), английский писатель — 134
- Дильтей* Вильгельм (1833—1911), немецкий историк культуры и философ — 183, 190, 192, 259
- Добролюбов* Николай Александрович (1836—1861), русский литературный критик и публицист — 321
- Домициан* (51—96), римский император (с 81) из династии Флавиев — 311
- Достоевский* Федор Михайлович (1821—1881), русский писатель и мыслитель — 8, 9, 12, 31, 48, 51—53, 73, 76, 84, 126, 135, 143, 147, 155, 164, 181—183, 189, 219, 220, 231, 232, 236, 256, 262, 264, 265, 268, 279, 285, 291, 318, 343, 345, 364
- Дунс Скот* Иоанн (ок. 1266—1308), средневековый теолог и философ — 50, 170, 191, 212, 218, 219, 223
- Дюма* Жорж (1866—1946), французский философ, врач, психолог — 260
- Дюркгейм* Эмиль (1858—1917), французский социолог — 121, 202, 227, 306
- Еллинек* Георг (1851—1911), немецкий правовед и философ — 270
- Жид* Андре (1869—1951), французский писатель — 8
- Жильсон* Этьенн Анри (1884—1978), французский религиозный философ — 191, 248
- Зееберг* Рейнхольд (1859—1935), немецкий протестантский теолог — 170
- Зенон* из Элеи (ок. 490—430 до н. э.), древнегреческий философ — 176, 207, 240
- Зиммель* Георг (1858—1918), немецкий философ и социолог — 62, 121, 196, 226

- Ибсен* Генрик (1828—1906), норвежский драматург — 8, 31, 67, 80, 258
- Иисус Христос* — 9, 19, 27, 29, 30, 32, 36, 39, 54, 55, 66, 84, 86, 97, 126, 150, 158, 162, 220, 229, 230, 245, 246, 255, 260—262, 265, 266, 268, 285, 291, 299, 302, 306, 312, 318, 347
- Иов*, ветхозаветный праведник — 261
- Кабэ* (Кабе) Этьен (1788—1856), французский публицист, выдвинул идею коммунистического переустройства общества — 310, 316, 353, 354
- Киафа* Иосиф, иудейский первосвященник (18—37) — 86, 87
- Кампанелла* Томмазо (1568—1639), итальянский монах-доминиканец, философ, поэт, политический деятель — 310, 353, 354
- Камю* Альбер (1913—1960), французский писатель и философ — 294
- Кант* Иммануил (1724—1804), немецкий философ и ученый — 4, 5, 7, 8, 14, 20, 41, 46, 47, 56, 164, 166—183, 189—197, 199, 204—207, 219, 225, 231, 240, 248, 250, 257, 285, 286, 289, 290, 297, 298
- Карл Великий* (742—814), франкский король (с 768), император (с 800) из династии Каролингов — 317, 345
- Карлейль* Томас (1795—1881), английский историк, философ-моралист, публицист — 72, 111
- Карсавин* Лев Платонович (1882—1952), русский философ и историк — 19
- Карус* Карл Густав (1789—1869), немецкий биолог, врач, психолог, философ — 18
- Кафка* Франц (1883—1924), австрийский писатель — 305
- Кидд* Бенджамин (1858 — ?), английский социолог — 206
- Киркегардт* (Киркегор, Кьеркегор) Сёрен (1813—1855), датский теолог, философ, писатель — 12, 26, 31, 48, 135, 150, 155, 157, 164, 185, 189, 220, 231, 289, 290, 293, 300
- Клагес* Людвиг (1870—1956), немецкий психолог и философ — 18, 212
- Коген* Герман (1842—1918), немецкий философ — 172, 177
- Козлов* Алексей Александрович (1831—1901), русский философ — 197
- Констан де Ребек* Бенжамен Анри (1767—1830), французский писатель и публицист — 88, 307
- Константин I Великий* (ок. 285—337), римский император (с 306) — 237, 312
- Конт* Огюст (1798—1857), французский философ и социолог — 63, 260, 314, 327, 335
- Коперник* Николай (1473—1543), польский астроном — 301, 302
- Коссе* (Кос) А., французский библист, историк, публицист — 261
- Кронер* Рихард (1884—1974), немецкий философ — 167, 173, 176, 177
- Кроче* Бенедетто (1866—1952), итальянский философ, историк, литературовед, политический деятель — 252
- Лавренс* (Лоуренс) Дэвид Герберт (1885—1930), английский писатель — 58, 134
- Лавров* Петр Лаврович (1823—1900), русский философ, социолог и публицист — 293
- Лаланд* Андре (1867—1963), французский философ — 284
- Ландри*, французский историк и публицист — 170
- Ласк* Эмиль (1875—1915), немецкий философ — 290
- Лассер* Пьер (1867—1930), французский литературный критик — 256
- Лафогр* Рене, французский психоаналитик и публицист — 251
- Лашелье* Жюль (1832—1918), французский логик и философ — 47
- Ле Бон* (Лебон) Гюстав (1841—1931), французский психолог, антрополог, археолог — 73
- Леви-Брюль* Люсьен (1857—1939), французский философ и психолог — 62, 195, 201, 268
- Левинас* Эммануэль (р. 1905), французский философ — 215
- Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, математик, физик, правовед, историк, языковед — 12, 20, 23, 24, 53, 168, 170, 197, 202, 211, 228, 233, 238, 280
- Лекье* Жюль (1814—1862), французский философ — 47, 181
- Ленин* (наст. фам. Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924), основатель коммунистической партии и Советского государства — 186, 310, 338, 341, 350
- Леонардо да Винчи* (1452—1519), итальянский живописец, скульптор, архитектор, ученый, инженер — 285
- Леонтьев* Константин Николаевич (1831—1891), русский философ, публицист, литературный критик — 5, 10, 11, 73, 160, 182, 231, 266, 272
- Локк* Джон (1632—1704), английский философ — 170
- Лопатин* Лев Михайлович (1855—1920), русский философ и психолог — 241, 324
- Лосский* Николай Онуфриевич (1870—1965), русский философ — 24, 44, 225
- Лотце* Рудольф Герман (1817—1881), немецкий философ — 209
- Луази* Альфред (1857—1940), французский теолог — 262
- Луначарский* Анатолий Васильевич (1875—1933), советский политический деятель, писатель, критик — 8
- Людovic IX Святой* (1214—1270), французский король (с 1226) из династии Капетингов — 89
- Людovic XIV* (1638—1715), французский король (с 1643) из династии Бурбонов — 316
- Лютер* Мартин (1483—1546), немецкий религиозный реформатор — 255, 263, 324
- Майер* Генрих (1867—1933), немецкий психолог — 199
- Маймон* (наст. фам. Хейман) Соломон (1753/1754—1800), немецкий философ — 172

- Мальбрани Никола** (1638—1715), французский философ — 238
- Мальро Андре** (1901—1976), французский писатель и политический деятель — 95, 153
- Марат Жан Поль** (1743—1793), французский политический деятель, один из руководителей якобинцев — 117
- Маритен Жак** (1882—1973), французский религиозный философ и публицист — 252
- Маркион** (ок. 85 — ок. 160), раннехристианский теолог, основатель гностической секты маркионитов — 51
- Маркс Карл** (1818—1883), создатель коммунистического учения, названного его именем — 5, 7—9, 36, 37, 63, 65, 68, 72, 79, 110, 111, 124, 127, 128, 131, 133, 135, 166, 179—182, 186, 227, 228, 231, 260, 270, 288, 303, 306, 308—310, 314, 317, 335—345, 353, 354
- Меланхтон Филипп** (1497—1560), немецкий протестантский теолог и педагог — 314
- Мёллер (Мёлер) Иоганн Адам** (1796—1838), немецкий католический теолог — 269
- Мен де Биран Мари Франсуа Пьер** (1766—1824), французский философ и политический деятель — 47, 181, 240, 324
- Местр Жозеф Мари де** (1753—1821), французский философ, политический деятель, публицист — 5, 63, 68
- Микеланджело Буонарроти** (1475—1564), итальянский скульптор, живописец, архитектор — 76, 285
- Миллер Генри** (1891—1980), американский писатель — 323
- Михайловский Николай Константинович** (1842—1904), русский социолог, публицист, литературный критик — 62, 227, 270, 293, 306
- Монталамбер Шарль Форбе де** (1810—1870), французский публицист, историк, политический деятель — 316
- Монтерлан Анри Миллон де** (1896—1972), французский писатель — 135
- Монтескье Шарль Луи** (1689—1755), французский правовед и философ — 91
- Мор Томас** (1478—1535), английский политический деятель и писатель — 353, 354
- Моррас Шарль** (1868—1952), французский писатель, философ, политический деятель — 63
- Мюллер-Фрейенфельс Рихард** (1882—1949), немецкий философ и психолог — 225
- Мюнцер Томас** (ок. 1490—1525), немецкий религиозный деятель, руководитель крестьянской войны 1524—1525 гг. — 310
- Наполеон I Бонапарт** (1769—1821), французский император (1804—1814, март—июнь 1815) — 86, 317, 326, 345
- Несмелов Виктор Иванович** (1863—1920, по др. данным 1937), русский религиозный философ — 20, 57
- Николай Кузанский** (1401—1464), церковно-политический деятель, теолог, философ — 170, 176, 202, 213
- Ницше Фридрих** (1844—1900), немецкий философ — 5, 8—12, 31, 38, 55, 81, 87, 95, 109, 135, 153, 164, 173, 179—183, 185, 186, 189, 212, 220, 231, 238, 247, 255, 260, 285, 288, 293—295, 318, 319
- Оккам Уильям** (ок. 1285—1349), английский философ, логик, церковно-политический писатель — 224
- Ориген** (ок. 185—253/254), христианский философ, теолог, филолог — 280, 296
- Ортега-и-Гасет Хосе** (1883—1955), испанский философ и публицист — 72, 106
- Отран Шарль Жорж Марсель** (1879—1952), французский востоковед — 259
- Отто Рудольф** (1860—1937), немецкий философ и историк религии — 214
- Павел**, в христианстве апостол — 307, 311
- Парменид** (ок. 544 — ок. 450 до н. э.), древнегреческий философ — 29, 43, 44, 190, 209, 222
- Паскаль Блез** (1623—1662), французский физик, математик, философ, писатель — 12, 56, 164, 189, 196, 213, 220, 248, 285, 302
- Пеги Шарль** (1873—1914), французский поэт и публицист — 21
- Пелагий** (ок. 360 — ок. 422), христианский монах, основатель еретического учения пелагианства — 324
- Петрарка Франческо** (1304—1374), итальянский поэт — 81
- Писарев Дмитрий Иванович** (1840—1868), русский публицист и литературный критик — 321
- Платон** (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ — 4, 7, 19, 33, 36, 43, 44, 46, 76, 85, 124, 136, 166—168, 174—178, 185, 189, 190, 209, 215, 222, 223, 230, 231, 233, 234, 240, 264, 285, 288, 295
- Плеханов Георгий Валентинович** (1856—1918), русский теоретик марксизма, публицист, деятель социал-демократического движения — 8
- Плотин** (204/205—270), греческий философ — 4, 7, 19, 29, 174, 189, 213, 214, 234, 260, 264, 288
- Прокл** (ок. 410—485), греческий философ — 174
- Прометей**, в греческой мифологии титан, похитивший для людей огонь у богов — 36, 37
- Прудон Пьер Жозеф** (1809—1865), французский экономист, социолог, социалист, теоретик анархизма — 131, 137, 181, 269, 306, 316, 353
- Пруст Марсель** (1871—1922), французский писатель — 22, 162
- Псевдо-Дионисий Ареопагит** (кон. V — нач. VI в), христианский мыслитель — 213
- Пулен Огюст**, французский священник и теолог-мистик — 13, 78, 119
- Пушкин Александр Сергеевич** (1799—1837), русский поэт и прозаик — 248, 249, 251, 319, 321
- Равессон Феликс Лаше** (1813—1900), французский философ — 47

- Рагац* Леонард (1868—1945), швейцарский протестантский теолог, религиозный социалист — 308
- Рамануджа* (ок. 1050 — ок. 1137), индийский религиозный философ — 230
- Рембрандт* Харменс ван Рейн (1606—1669), голландский живописец, рисовальщик, офортист — 76, 285
- Ренувье* Шарль (1815—1903), французский философ — 12, 47, 181, 182
- Рибо* Теодюль Арман (1839—1916), французский психолог и философ — 250
- Рикардо* Давид (1772—1823), английский экономист — 336
- Риккерт* Генрих (1863—1936), немецкий философ — 177, 192, 203, 211, 225, 290
- Робеспьер* Максимилиен (1758—1794), французский политический деятель, один из руководителей якобинцев — 92, 117, 273
- Розанов* Василий Васильевич (1856—1919), русский философ, писатель, публицист — 58, 134, 135, 138, 139
- Ройе-Коллар* Пьер Поль (1763—1845), французский политический деятель и философ — 88
- Росцелин* Иоанн (ок. 1050 — ок. 1120), французский философ и теолог — 224
- Руссело* Пьер (1878—1915), французский католический теолог и философ — 283
- Руссо* Жан Жак (1712—1778), французский философ и писатель — 58, 67, 71, 87, 124, 200, 206, 231, 255—257, 269, 284, 306, 314, 315, 326, 353
- Санхари* (Шанкара) (ок. 788 — ок. 820), индийский религиозный философ — 214
- Сартр* Жан Поль (1905—1980), французский философ, писатель и публицист — 250, 292, 294, 321
- Сейлвер* Эрнст Антуан (1866—1955), французский публицист и критик — 256
- Секретан* Шарль (1815—1895), швейцарский философ — 181
- Сен-Симон* Клод Анри де Рувруа (1760—1825), французский философ и экономист — 260, 353
- Сервантес Сааведра* Мигель де (1547—1616), испанский писатель — 76
- Сервет* Мигель (1509/1511—1553), испанский мыслитель и врач — 314
- Сократ* (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ — 40, 167, 224, 234
- Соловьев* Владимир Сергеевич (1853—1900), русский философ, поэт, публицист — 45, 54, 98, 136, 138—140, 160, 182, 210, 211, 215, 262, 269, 306
- Софокл* (ок. 496—406 до н. э.), древнегреческий драматург — 86
- Спенсер* Герберт (1820—1903), английский философ и социолог — 50, 62, 94, 213
- Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677), голландский философ — 4, 168, 170, 176, 179, 185, 199, 210, 224
- Сталин* (наст. фам. Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1879—1953), руководитель коммунистической партии и Советского государства — 338, 350
- Суарес* Франсиско (1548—1617), испанский теолог — 316
- Талейран* Шарль Морис (1754—1838), французский дипломат, министр внутренних дел — 105
- Тард* Габриэль (1843—1904), французский социолог и криминолог — 75, 200
- Таулер* Иоганн (ок. 1300—1361), немецкий мистик, доминиканец, проповедник — 174, 352
- Тейхмюллер* Густав (1832—1888), немецкий философ — 197
- Тённис* (Тённис) Фердинанд (1855—1936), немецкий социолог — 64
- Тиллих* Пауль (1886—1965), немецко-американский протестантский теолог и философ — 157
- Толстой* Лев Николаевич (1828—1910), русский писатель и мыслитель — 5, 7, 9, 15, 58, 67, 71, 76, 82, 86, 88, 89, 91, 97, 144, 147, 182, 189, 200, 206, 234, 256, 269, 285, 321, 344, 364
- Торквемада* Томас (ок. 1420—1498), глава испанской инквизиции (с 80-х гг.) — 117, 273
- Трубецкой* Сергей Николаевич (1862—1905), русский философ, публицист, общественный деятель — 47, 122, 192, 226, 261
- Фабр д'Оливе* Антуан (1768—1825), французский публицист и поэт — 244
- Фагэ* Эмиль (1847—1916), французский критик и историк литературы — 146
- Федоров* Николай Федорович (1828—1903), русский мыслитель-утопист — 138, 139, 152, 160, 162, 182, 276, 285, 294, 364
- Фейербах* Людвиг (1804—1872), немецкий философ — 36, 49, 51, 179—181, 204, 229, 231, 337, 343
- Фестюжьер* Андре Мари (р. 1898), французский эллинист — 223
- Филипп II* (1527—1598), испанский король (с 1556) из династии Габсбургов — 273
- Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель — 4, 7, 47, 100, 172, 173, 175, 176, 178—181, 183, 194, 197, 208, 213, 214, 219, 231, 236, 247, 248, 337
- Флоренский* Павел Александрович (1882—1937), русский философ, ученый, инженер — 188, 202
- Фома Аквинат* (1225/1226—1274), средневековый философ и теолог — 168, 170, 171, 174, 193, 210, 224, 238, 278, 283, 302, 338
- Фразер* (Фрейзер) Джеймс Джордж (1854—1941), английский этнограф и историк религии — 88
- Франк* Семен Людвигович (1877—1950), русский философ — 44, 47, 62, 65, 89, 192, 211, 233
- Франциск Ассизский* (1181/1182—1226), итальянский проповедник и поэт, основатель ордена францисканцев — 255
- Фрейд* Зигмунд (1856—1939), австрийский невропатолог, психиатр и психолог — 79, 134, 140, 294, 339
- Фробениус* Лео (1873—1938), немецкий этнолог и философ культуры — 220

- Фурье Шарль* (1772—1837), французский философ и экономист — 353, 354
- Фуше Жозеф* (1759—1820), министр полиции Франции — 105
- Хайдеггер Мартин* (1889—1976), немецкий философ — 151, 155, 167, 181, 182, 185, 186, 202, 209, 210, 222, 239, 266, 289—294, 305, 331, 349, 363
- Хомяков Алексей Степанович* (1804—1860), русский философ, писатель, поэт, публицист — 229, 269, 332, 364
- Цезарь*, титул императора в Древнем Риме — 36—38
- Цельс* (II в.), римский (или александрийский) писатель, философ, врач, выступал против христианства — 312, 313
- Чаадаев Петр Яковлевич* (1794—1856), русский мыслитель и публицист — 364
- Чернышевский Николай Гаврилович* (1828—1889), русский писатель, публицист, литературный критик, философ, общественный деятель — 321, 364
- Чешковский Август* (1814—1894), польский философ — 246, 262, 285
- Шатобриан Франсуа Рене де* (1768—1848), французский писатель — 4
- Швейцер Альберт* (1875—1965), немецко-французский мыслитель, протестантский теолог и миссионер, врач, музыковед, органист — 209
- Шекспир Уильям* (1564—1616), английский драматург и поэт — 76, 147, 256, 285, 344
- Шелл Макс* (1874—1928), немецкий философ — 14, 20, 24, 33, 74, 135, 183
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф* (1775—1854), немецкий философ — 7, 47, 173—176, 178, 179, 183, 198, 212, 219, 234, 269, 359
- Шестов Лев* (псевд. Льва Исааковича Шварцмана) (1866—1938), русский философ и публицист — 26, 198, 220, 364
- Шеффле Альберт Эберхард* (1831—1903), немецкий экономист и социолог — 62
- Шиллер Фердинанд Каннинг Скотт* (1864—1937), английский философ — 185
- Шлейермахер Фридрих* (1768—1834), немецкий протестантский теолог и философ — 277
- Шопенгауэр Артур* (1788—1860), немецкий философ — 7, 46, 135, 173, 177, 179, 189, 193, 206, 219, 222, 231
- Шпанн Отмар* (1878—1956), австрийский философ, социолог и экономист — 47, 63, 306, 314
- Шпенглер Освальд* (1880—1936), немецкий философ и историк — 73, 272
- Штейн Лоренц фон* (1815—1890), немецкий экономист, правовед, социолог — 106
- Штерн Вильям* (1871—1938), немецкий психолог и философ — 24
- Штирнер Макс* (наст. имя и фам. Каспар Шмидт) (1806—1856), немецкий философ — 20, 88, 179—182, 231
- Штраус Отто* (1881—1940), немецкий индолог — 209
- Эдвардс Джонатан* (1703—1758), американский проповедник и теолог — 278
- Экхардт (Экхарт) Иоганн* (ок. 1260—1327), немецкий философ-мистик, доминиканец, проповедник — 50, 173, 174, 189, 209, 213, 214, 217, 298
- Эмпедокл* (ок. 490 — ок. 430 до н. э.), древнегреческий философ — 60
- Энгельс Фридрих* (1820—1895), немецкий теоретик марксизма и политический деятель, соратник К. Маркса — 336, 338, 340, 341
- Енох* (Енох), ветхозаветный праведник и долгожитель — 278
- Этикур* (341—270 до н. э.), древнегреческий философ — 337
- Эразм Роттердамский* (псевд. Герхарда Герхардса) (ок. 1469—1536), мыслитель-гуманист, писатель, теолог — 324
- Эстинас Альфред Виктор* (1844—1922), французский философ — 21, 122
- Юм Дэвид* (1711—1776), английский философ, историк, экономист — 170
- Юнг Карл Густав* (1875—1961), швейцарский психолог и психиатр — 82
- Ягве* (Яхве), ветхозаветный Бог — 239, 261
- Ямвлих* (Ямвлих) (ок. 250 — ок. 330), античный философ — 174
- Ясперс Карл* (1883—1969), немецкий философ и психолог — 181, 190, 210, 226, 293, 295, 364

Составитель В. М. Персонов

СОДЕРЖАНИЕ

О РАБСТВЕ И СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА Опыт персоналистической философии

Вместо предисловия. О противоречиях в моей мысли	4
Глава I	
1. Личность	11
2. Господин, раб и свободны	35
Глава II	
1. Бытие и свобода. Рабство человека у бытия	43
2. Бог и свобода. Рабство человека у Бога	49
3. Природа и свобода. Космическое прельщение и рабство человека у природы	55
4. Общество и свобода. Социальное прельщение и рабство человека у общества	61
5. Цивилизация и свобода. Рабство человека у цивилизации и прельщение культурных ценностей	70
6. Рабство человека у самого себя и прельщение индивидуализма	78
Глава III	
1.	
а) Прельщение царства. Двойной образ государства	83
в) Прельщение войны и рабство человека у войны	93
с) Прельщение и рабство национализма. Народ и нация	98
д) Прельщение и рабство аристократизма. Двойной образ аристократизма	104
е) Прельщение буржуазности. Рабство у собственности и денег	109
2.	
а) Прельщение и рабство революции. Двойной образ революции	114
в) Прельщение и рабство коллективизма. Соблазн утопий. Двойственный образ социализма	121
3.	
а) Прельщение и рабство эротическое. Пол, личность и свобода	134
в) Прельщение и рабство эстетическое. Красота, искусство и природа	143
Глава IV	
1. Духовное освобождение человека. Победа над страхом и смертью	149
2. Прельщение и рабство истории. Двойственное понимание конца истории. Активно-творческий эсхатологизм	154
	381

ОПЫТ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Творчество и объективация

Предисловие	164
ЧАСТЬ I	
ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ И ОБЪЕКТИВИЗАЦИЯ	166
Глава I	
1. Метафизическое истолкование и критика Канта. Два мира: явление и вещь в себе, природа и свобода. Кант, Платон, германская мистика, германская идеалистическая метафизика после Канта	—
2. Диалектика германского идеализма от Канта через Гегеля до Ницше	173
3. Проблема свободы во французской философии XIX века. Темы русской философской и религиозной мысли	179
4. Эмоционально-страстный характер познания. Экзистенциальная метафизика как символика духовного опыта	183
5. Истина выгодная, истина губительная и истина спасающая	186
Глава II	
1. Субъект и объект. Субъект как существующий. Тайна объективации. Генезис мира явлений	190
2. Экзистенциальный опыт. Первичная интуиция и социальный характер познания. Понятие как ограничение и защита. Ориентировка в окружающей бесконечности	198
3. Иллюзии сознания. Трансцендентальная иллюзия (Schein) у Канта. Дуализм и революция сознания. Два мира. «Иной мир»	205
ЧАСТЬ II	
ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ	209
Глава III	
1. Бытие как объективация. Бытие и сущее, существующее, существование. Бытие и небытие. Бытие как познание. Бытие и ценность. Бытие и дух	—
2. Примат свободы над бытием. Детерминизм бытия и свобода. Бытие и первичная страсть. Бытие как застывшая свобода и застывшая страсть. Бытие как природа и бытие как история	215
Глава IV	
1. Реальность индивидуального и реальность «общего». Спор об универсалиях. Общее и универсальное. Общее как объективация	222
2. Коллективные реальности и индивидуальные реальности. Род, индивидуум, личность	226
3. Ошибки германского идеализма. Персонализм	230
ЧАСТЬ III	
БЫТИЕ И ТВОРЧЕСТВО. ТАЙНА НОВИЗНЫ	233
Глава V	
1. Ущемленность бытия злом. Несостоятельность монизма и философии всеединства	—
2. Слабость рациональных объяснений происхождения зла. Критика традиционных учений о Промысле Божиим в мире. Личность и мировая гармония	234
3. Нет объективного мира как целого. Таинственность свободы	239
Глава VI	
1. Появление новизны в бытии. Новизна и время. Новизна и эволюция. Прогресс	240
2. Новизна и история. Необходимость, рок и свобода	245
3. Новизна и причинная связь. Творческая новизна опрокидывает объективное бытие	246
Глава VII	
1. Бытие и продолжение миротворения. Воображение, вдохновение, экстаз. Подавленность и подъем. Преодоление застывшего бытия	247

2. Восхождение и нисхождение в творчестве. Творческий акт и творческий продукт. Объективация и воплощение	252
3. Субъективное и объективное творчество. «Классическое» «романтическое» в творчестве	256

ЧАСТЬ IV ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ И ЭСХАТОЛОГИЯ 259

Глава VIII

1. Мир как история. Зоны. Мессианизм и история. Время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Пророчество и время.	—
2. Общество как природа и общество как дух. Дух опрокидывает основы общества, казавшиеся вечными. Прорыв свободы и любви. Коммунистический и анархический идеал	267
3. Дух, природа и техника. Культура и цивилизация. Власть дурных и злых идей	271

Глава IX

1. Конец объектного бытия. Обретение свободы и личного существования в конкретной универсальности. Снятие противоположения субъекта и объекта. Гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии	274
2. Эсхатология личная и эсхатология универсально-историческая. Предсуществование душ и многопланное перевоплощение. Освобождение от зла	277

ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ

Гносеологическое введение	
БОРЬБА ЗА ИСТИНУ	288
Глава I	
ЧЕЛОВЕК И БОГ ДУХОВНОСТЬ	296
Глава II	
ЧЕЛОВЕК И КОСМОС. ТЕХНИКА	301
Глава III	
ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО. СОЦИАЛИЗМ	305
Глава IV	
ЧЕЛОВЕК И КЕСАРЬ. ВЛАСТЬ	310
Глава V	
ОБ ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ. ЦЕЛИ И СРЕДСТВА	317
Глава VI	
ПРОТИВОРЕЧИЯ СВОБОДЫ	324
Глава VII	
КОММЮНОТАРНОСТЬ, КОЛЛЕКТИВИЗМ И СОБОРНОСТЬ	330
Глава VIII	
ПРОТИВОРЕЧИЯ МАРКСИЗМА	334
Глава IX	
ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И НАЦИОНАЛИЗМ	344
Глава X	
О ВЕЧНОМ И НОВОМ ЧЕЛОВЕКЕ	348
Глава XI	
ТРАГЕДИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И УТОПИЯ. СФЕРА МИСТИКИ	352
<i>П. В. Алексеев.</i> ЧЕЛОВЕК, ДУХ И РЕАЛЬНОСТЬ. Об экзистенциальном типе философствования Н. А. Бердяева	357
ПРИМЕЧАНИЯ.	365
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	375

Николай Александрович Бердяев
ЦАРСТВО ДУХА
И ЦАРСТВО КЕСАРЯ

На переплете репродукция картины Джотто «Поцелуй Иуды»

Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*
Редакторы *П. П. Апрышко* и *Ж. П. Крючкова*
Художник *Г. А. Куликова*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Ю. А. Мухин*

ИБ № 9810

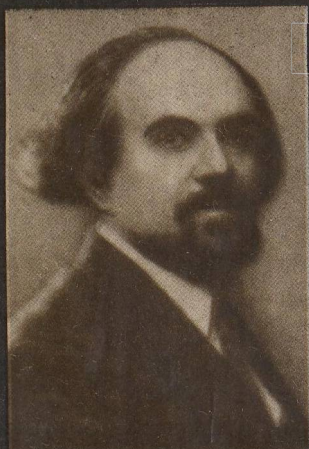
ЛР № 010273 от 10.12.92.

Сдано в набор 05.07.94. Подписано в печать 19.10.94.
Формат 60x90¹/₁₆. Бумага офсетная № 2. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 24. Уч.-изд. л. 32,62.
Тираж 15 000 экз. Заказ № 4822. С 082.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»
Комитета Российской Федерации по печати.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма «КРАСНЫЙ ПРОЛЕТАРИЙ».
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.



Обрести
подлинную свободу —
значит войти
в духовный мир.
Свобода
есть свобода духа...
Чтобы войти
в духовный мир,
человек должен
совершить
подвиг свободы.

Н. Бердяев