

JOSEF DOHNAL



RUSKÁ FILOZOFIE 19. A ZAČÁTKU 20. STOLETÍ

Čítanka antropologicky zaměřených textů
ruských filozofů idealistické orientace

MASARYKOVA
UNIVERZITA

**RUSKÁ FILOZOFIE
19. A ZAČÁTKU 20. STOLETÍ**

**Čítanka antropologicky zaměřených textů
ruských filozofů idealistické orientace**

Josef Dohnal

**Masarykova univerzita
Brno 2023**

Toto skriptum vzniklo jako jeden z výstupů grantu specifického výzkumu Masarykovy univerzity Brno MUNI/A/1949/2022 Ideologie ve slovanských literaturách a kulturách.

Recenzenti:

prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.

prof. PhDr. Viera Žemberová, CSc.



CC BY-NC-ND 4.0 Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0

© 2023 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-280-0252-7

ISBN 978-80-280-0251-0 (brožováno)

ОBSAH

NĚKOLIK SLOV ÚVODEM	5
MEDAILONKY RUSKÝCH FILOZOFŮ	7
VYBRANÉ TEXTY RUSKÝCH FILOZOFŮ	17
ПИСЬМО ТРЕТЬЕ	19
Петр Яковлевич Чаадаев	
О БЕЗУМИИ	25
Лев Николаевич Толстой	
В ЧЕМ МОЯ ВЕРА	37
Лев Николаевич Толстой	
ХРИСТИАНСТВО ПРОТИВ НИЦШЕАНСТВА	55
Николай Федорович Федоров	
СЫН, ЧЕЛОВЕК И ИХ СИНТЕЗ – СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ	57
Николай Федорович Федоров	
О СОЕДИНЕНИИ ДВУХ РАЗУМОВ	59
Николай Федорович Федоров	
ЧТО ЗНАЧИТ «СТАТЬ САМИМ СОБОЮ»?	61
Николай Федорович Федоров	
ЧТО ТАКОЕ ДОБРО	63
Николай Федорович Федоров	
ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ	67
Владимир Сергеевич Соловьёв	
ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА	161
Владимир Сергеевич Соловьёв	
ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА	167
Сергей Николаевич Булгаков	
ЧЕЛОВЕКОБОГ И ЧЕЛОВЕКОЗВЕРЬ	195
Сергей Николаевич Булгаков	
О ВСЕМИРНОЙ ЛЮБВИ	219
Константин Николаевич Леонтьев	
ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА (К построению христианской антропологии)	241
Николай Александрович Бердяев	
ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА	255
Семен Людвигович Франк	
ИМЕНА	281
Павел Александрович Флоренский	
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО И ПРЕДПОСЫЛКИ ХРИСТИАНСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ	289
Павел Александрович Флоренский	

NĚKOLIK SLOV ÚVODEM

Při seznamování se s ruskou kulturou zabírá ve studijních programech vysokých škol největší díl cyklus pojednávající o ruské literatuře od jejich počátků do současnosti, ten je však zejména v posledních letech ve studijních programech docela výrazně redukován, někdy až tak, že už vlastně ani nejde o vytváření dojmu uceleného dynamického systému. Kromě toho je pamatováno především na tzv. realie, tedy na dějiny Ruska, ke kterým se obvykle připojují celkem stručné informace o ruském výtvarném umění, hudbě, divadle a filmu, někdy i základní informace o pravoslavné církvi. Obraz vzájemného propojení všech těchto sfér, to, jak se vzájemně kombinují příčiny a důsledky, jak hluboko v minulosti mají kořeny některé memy, které ovlivňují sféru obecně pojímané kultury Ruska jako kulturního areálu, se tak spíše rozmlžuje a tříští. Nelze se tomu divit – informací, které by měly být zmiňovány, je příliš mnoho, jednotlivé disciplíny jsou spíše separovány než agregovány. Není divu, že pak chybí i možnost systematicky uvádět kulturní dění v Rusku do souvislosti s děním v Evropě a ve světě, takže se tím někdy posiluje falešný dojem jakési speciální výlučnosti ruské kultury.

Na ruskou filozofii se přitom ve studijních programech docela zapomíná, ačkoli právě ona tvoří pomyslnou páteř ruské kultury a její historie. Pokud se především v souvislosti s ruskou literaturou často hovoří o jejím zaměření na člověka, na jeho niterný život i na jeho včlenění do společnosti (stačí vzpomenout pojmy, jako jsou „malý člověk“ či „zbytečný člověk“, ve 20. století pak „sovětský člověk“, obecněji také někdy „ruský člověk“) pak je třeba říci, že totéž antropologické zaměření je charakteristické i pro část ruské filozofie. Ruská literatura je s filozofií propojena pověstnou pupeční šňůrou natolik pevně, že je vlastně nejde dost dobře od sebe oddělovat – pokud při výkladu literatury pomíneme její ukotvení v dobové filozofii, a to nejen „čistě“ ruské, ale obecně evropské (stačí si všimnout, jak silnou reakci vzbuzovaly práce Fridricha Nietzscheho, i to, jak často se ruští filozofové odvolávají na názory svých dalších evropských předchůdců či současníků, jejichž znalost považovali za samozřejmou), nedojdeme plného pochopení ani obecnějšího vývojového trendu, ale ani konkrétních děl v jejich plném významu. Ostatně, někteří ruští spisovatelé jsou považováni současně za filozofy (což platí především o F. M. Dostojevském a L. N. Tolstém), zatímco někteří filozofové byli i literárně činní (např. V. Solovjov či K. Leont'jev). A vůbec není náhodou, že se filozofové zřídka odvolávají na literární díla a že, naopak, se ruští spisovatelé nechávají inspirovat filozofickými koncepty (přitom – opakujeme – zdaleka ne jen ruských filozofů).

Jisté opomíjení ruské filozofie při hledání hlubšího pochopení Ruska a jeho kultury však platí nejen pro vysokoškolské prostředí. Třebaže jsou k dispozici relativně četné překlady děl ruských filozofů do českého jazyka, jsou jejich myšlenky přesto jen zřídka vnímány a zmiňovány v obecnější rovině při diskusích o kulturní spojitosti či odlišnosti ruského prostředí při porovnávání s prostředím středoevropským, což se ukázalo i v posledních měsících před vydáním této čítky, která je jen malým pokusem o přiblížení některých filozofů a jejich myšlenek studentům rusistiky.

Při výběru textů pro toto skriptum jsme vycházeli z cíle shromáždit ty, které by jednak daly alespoň malý přehled o vývoji názorů na člověka během cca jednoho století vývoje ruské idealistické filozofie, a to konkrétně od první čtvrtiny devatenáctého století do přelomu první a druhé čtvrtiny století dvacátého, jednak seznámily s některými osobnostmi, které jsou nositeli názorů charakteristických pro toto období, názorů, které ovšem mají svoji historii a svá pokračování, které nutně zůstávají mimo tento výběr. Největší prostor dostal text V. Solovjova, a to proto, že podle našeho názoru podává ucelnější představu o základech uvažování celé plejády zde představených osobností, vztahujících jedince k Bohu a vyslovujících se ke konceptu bohočlověčenství jako takovému.

Vybrali jsme idealistické filozofy vytvářející své názory v těsném sepětí s pravoslavím, resp. obecněji s religiozním podloží. Jednalo se nám o představení převážně antropologicky orientovaných textů. Domníváme se totiž, že texty by se mohly stát doprovodem právě pro lekce týkající se ruské literatury a kultury obecně; proto dávají základní představu o tom, k jakému pojetí člověka, ať již jen

jako jedince, anebo jako součásti širšího celku, dané osobnosti ve svých dílech tíhnou. Presentované texty současně vytvářejí podmínky pro diskusi o tom, nakolik se již v té době formovaly představy o (ne)odlišnosti ruské kulturní identity od kulturní identity středo- a západoevropské a nakolik a co z nich působí dodnes, případně pak, co vše se v průběhu času vytratilo. V žádném případě nám nejde o prosazování některého z prezentovaných stanovisek – jsme si navíc vědomi toho, že jsme mohli volit jen některé „střípky“ ze široké nabídky textů, nejedná se tedy o „reprezentativní“ výběr.

Vzhledem k tomu, že se jedná o učební pomůcku určenou především studentům rusistiky, volili jsme texty v ruském jazyce. Vyhýbáme se tak jak drobným významovým posunům, bez kterých překlad nelze připravit při sebenamáhavější a sebepečlivější práci překladatele, tak otázky spojené s autorskými právy. Četba textů v originálním znění může navíc posílit znalost slovní zásoby v oblasti, která zpravidla nebývá ani v překladatelských seminářích častým cílem překladových cvičení.

V době internetu, kdy jsou veškeré informace dostupné v řádu vteřin, nepovažovali jsme za nutné doplnit toto vydání ucelenějšími informacemi o filozofech, jejichž texty jsou představeny, proto jsme pro základní představu připravili jenom jejich kratičké medailonky, které uvádíme v abecedním pořadí.

Brno, leden 2023

**MEDAILONKY
RUSKÝCH FILOZOFŮ**

BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič (БЕРДЯЕВ, Николай Александрович)

1874 Obuchovo – 1948 Clamart

Jeden z nejvýznamnějších představitelů ruské filozofie založené na pravoslaví, a to přesto, že v mládí zastával marxistické názory.

Vystudoval kadetní vojenskou školu, ve studiu později pokračoval na Kyjevské univerzitě. K jeho radikálnímu obratu k pravoslaví došlo během tříletého vězení na samém počátku 20. století. Po roce 1917 se za své aktivity zaměřené na podporu duchovního odkazu pravoslaví opětovně dostal do vězení. V roce 1922 opustil Rusko na jednom z „parníků filozofů“ a zamířil do Berlína, později (v roce 1924) přesídlil do Francie, kde vznikla většina jeho zralých prací. Až do roku 1939 tam vydával časopis *Put'* (Путь).

Berďajev je považován za filozofa etické a existenciální orientace s výrazným zájmem o pochopení života společnosti ve spojení s duchovní podstatou církve, zmiňováno bývá i jeho silné antropologické zaměření. Hodně se zajímal o otázku náboženské víry a ideových zásad komunismu. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří *Filosofie svobodného ducha* (Философия свободы – 1911), *Duše Ruska* (Душа России – 1915), *Smysl dějin* (Смысл истории – 1923), *Dostojevského pojetí světa* (Мирозерцание Достоевского – 1923), *Duch a skutečnost* (Дух и реальность – 1937), *Já a svět objektů* (Я и мир объектов – 1934) *Prameny a smysl ruského komunismu* (Истоки и смысл русского коммунизма – 1938) či *Existenciální dialektika božského a lidského* (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого – 1945).

Pro Berďajevovu osobní zkušenost s marxismem v teorii i praxi lze jeho analýzy považovat za jedny z nejpronikavějších v první polovině 20. století.

BULGAKOV, Sergej Nikolajevič (БУЛГАКОВ, Сергей Николаевич)

1871 Livny – 1944 Paříž

S. N. Bulgakov byl pravoslavný kněz, filozof a ekonom, vystudovaný právník, vysokoškolský učitel. Navazoval na učení V. S. Solovjova. Na konci roku 1922 byl donucen k opuštění Ruska na jednom z tzv. parníků filozofů.

V mládí jej jako politického ekonoma zaujaly práce K. Marxe, brzy s ním však začal nesouhlasit; poukázal na to v práci *Od marxismu k idealismu (От марксизма к идеализму – 1903)*. Postupně se od liberalismu stále více přikláněl k nábožensko-filozofickým otázkám a byl vysvěcen na pravoslavného kněze. Navázal na učení V. Solovjova o Sofii. Z jeho filozofických prací lze uvést např. *Filozofie hospodářství (Философия хозяйства – 1912)*, *Světlo, které nehasne (Свет невечерний – 1917)*, *Filozofie jména (Философия имени – 1920)* a *Tragédie filozofie (Трагедия философии – 1920)*.

S. N. Bulgakov byl zastáncem teorie bohočlověčenství (богочеловечество), svou činností v různých spolcích i publicistikou ovlivnil představitele ruského religiozně-filozofického zaměření jak před rokem 1917, tak i následně v emigraci.

ČААДАЈЕV, Petr Jakovlevič (ЧААДАЕВ, Петр Яковлевич)

1794 Moskva – 1856 Moskva

Je považován za zakladatele moderní ruské filozofie.

Vystudoval Moskevskou univerzitu, poté vstoupil do armády, účastnil se války s Napoleonem, během níž došel s vojskem až do Paříže. Patřil k nastupující generaci, která měla zájem o rozvoj ruské společnosti, vstoupil mimo jiné do zednářské lóže. Ačkoli se znal s řadou budoucích děkabristů, on sám se jejich vystoupení v roce 1825 nezúčastnil, protože v té době pobýval na dlouhé cestě po západní Evropě (1823–1826; během cesty navštívil i Karlovy Vary).

Detailní seznámení s realitou mimo Rusko jej vedlo k napsání *Filozofických dopisů* (*Философические письма*; 1836), ve kterých ve fiktivním dialogu s mladou dámou prezentoval své názory na ruskou společnost a kriticky hodnotil nejen ji, ale i základy, na kterých je založena. Odsoudil nevolnictví, postavil se proti pravoslavné církvi a nabádal k aktivnímu uspořádání osobního života jedince. Výzva k radikální změně (mimo jiné i k opuštění pravoslaví) byla v té době natolik radikální, že byl prohlášen za blázna a bylo na něj uvaleno domácí vězení, které trvalo do roku 1837. I nadále mu však bylo zakázáno publikovat další práce. Jeho další dílo *Apologie bláznova* (*Апология сумасшедшего*; 1837) proto za jeho života nebylo vydáno. Ačkoli byla Čaadajevova díla zakázána, šířila se v opisech.

Nebojoval proti víře vůbec, považoval se spíše za filozofa, který hledá způsob, jak se dobrat spravedlivé společnosti schopné vytvářet prostor pro rozvoj svobodné osobnosti, pro což našel vhodné impulzy během pobytu mimo Rusko.

FJODOROV, Nikolaj Fjodorovič (ФЁДОРОВ, Николай Фёдорович)
1829 Ključi – 1903 Moskva

N. F. Fjodorov byl originální asketický náboženský filozof a knihovník. Ve svých úvahách o člověku a o světě směřoval k co nejširším zobecněním, je považován za zakladatele kosmismu.

Fjodorov se ve svých pracích snažil o propojení východních nábožensko-filozofických směrů s křesťanstvím, ale i s moderními vědeckými poznatky, díky čemuž dospíval k originálním závěrům.

Mezi jeho nejvýznamnější práce patří *Projekt sloučení církví (Проект соединения церквей)*, který vznikl v první polovině 90. let 19. století či *Otázka bratrství či příbuzenství, příčiny nebratrského, nepřibuzenského, tj. nesmířlivého stavu světa a prostředků k obnovení příbuzenství (Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства)*. Většina jeho fundamentálních děl postrádá přesnou dataci svého vzniku. V době svého života byl znám spíše z učených diskusí a debat, značná část jeho prací byla publikována až po jeho smrti ve svazku *Filozofie společného úkolu (Философия общего дела)*.

Fjodorovovy filozofické názory ovlivnily řadu myslitelů nejen za jeho života (např. F. M. Dostojevského), ale i ve 20. století (např. Teilharda de Chardin, Vladimira Ivanoviče Vernadského a další).

FLORENSKIJ, Pavel Alexandrovič (ФЛОРЕНСКИЙ, Павел Александрович)

1882 Jevly – 1937 (popraven; zřejmě nedaleko Leningradu)

Jako systematik, člověk širokého záběru absolvoval studia matematiky, filozofie a teologie, disponoval hlubokými znalostmi z elektrodynamiky i teorie a dějin umění. Měl blízko k symbolismu, jako „nepřítel lidu“ od roku 1933 poslán do gulagu.

Florenskij se ve svých pracích snažil o vědecké odůvodnění teoretického pojmu všejednoty (всеединство), o harmonizaci zla ve světě a božského principu dobra a rozumnosti, vycházel při tom m.j. z názorů Vl. Solovjova. Vzhledem k situaci po roce 1917 nemohl většinu ze svých publikačních záměrů dokončit. *Univerzální kořeny idealismu (Общечеловеческие корни идеализма – 1909)*, *Sloup a opora pravdy (Столп и утверждение истины – 1914)*, mnohá díla, jako např. *Jména (Имена)*, *Na rozhraní myšlení (У водоразделов мысли)* a *Filozofie kultu (Философия культа)* nebyla za života P. Florenského vydána.

P. A. Florenskij je díky své schopnosti propojovat přírodní vědy s humanitními a s náboženským úhlem pohledu pravděpodobně jedním z nejuniverzálnějších ruských myslitelů. Jeho práce jej řadí k evropským zastáncům antropodicey, učení o člověku, který přebírá odpovědnost za svůj osud.

FRANK, Semjon Ljudvigovič (ФРАНК, Семён Людвигович)
1877 Moskva – 1950 Londýn

S. L. Frank pocházel z židovské rodiny, konvertoval k pravoslaví. V mládí se zajímal o myšlenky marxismu, poměrně brzy přišel s kritickými názory na něj. Studoval a před revolucí roku 1917 nějakou dobu i působil v Německu. V roce 1922 byl (podobně jako další) nucen opustit Rusko na jednom z „filozofických parníků“, v exilu pobýval v Německu, Francii a Velké Británii.

Jeho filozofie se snažil vyrovnávat mezi racionalitou/logikou a hlubším duchovním principem. Vycházel z přesvědčení, že existence je současně dynamickým stáváním se. Z jeho prací lze uvést např. *Lidská duše* (Душа человека – 1917), *Náboženský a historický smysl ruské revoluce* (Религиозно-исторический смысл русской революции – 1924), *Religiozní základy organizace společnosti* (Религиозные основы общественности – 1925), *Smysl života* (Смысл жизни – 1926), *Problém „křesťanského socialismu“* (Проблема «христианского социализма» – 1939), *Nepostihnutelné. Ontologický úvod do filozofie náboženství* (Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии – 1939), *Realita a člověk. Metafyzika lidské existence* (Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия – publikováno 1956).

Frank považoval náboženství za základ všech sociálních vazeb, pozornost věnoval rozlišování mezi vnějšími podmínkami organizace společnosti a jejími vnitřními podmínkami, které kladl do duchovního společenství (соборность).

LEONTĚJEV, Konstantin Nikolajevič (ЛЕОНТЬЕВ, Константин Николаевич)
1831 Kudinovo – 1891 Sergijev Posad

K. N. Leontějev neodmyslitelně patří mezi ruské idealistické filozofy konce 19. století, ačkoli se původně chystal na vojenskou kariéru. Později se stal lékařem, věnoval se literatuře, prošel diplomatickou službou, působil i jako cenzor. Jeho názory směřují proti liberalismu druhé poloviny 19. století, blízké mu byly názory slavjanofilů.

Jeho filozofie vychází z kritiky západního pojetí člověka jako svobodného jedince, směřuje k ideji bohočlověčenství a k podřízení individua náboženským a politickým institucím, zdůrazňuje význam pravoslaví a jeho návaznost na Byzanc, nesouzněl s dobovými představami o socialismu. Leontějevovy názory na člověka lze hledat v jeho dílech *Vzdělání a národ (Грамотность и народность – 1868)*, *O lásce k celému světu; k projevu F. M. Dostojevského na oslavách A. S. Puškina (О всемирной любви; по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике – 1880)*, *Byzantismus a Slovanstvo (Византизм и славянство – 1875)*, *Jak je třeba chápat sblížení s lidem? (Как надо понимать сближение с народом? – 1881)* či ve sborníku jeho prací pod názvem *Východ, Rusko a Slovanstvo (Восток, Россия и Славянство – 1885–1886)*.

Leontějevovy názory nacházely ohlas především u konzervativněji orientované části ruské inteligence, kritizován byl především za ochotu omezovat autonomii jedince a podřizovat člověka autoritě státu a církve.

SOLOVJOV/SOLOVJEV, Vladimir Sergejevič (СОЛОВЬЁВ, Владимир Сергеевич)
1853 Moskva – 1900 Uzkoje

V. S. Solovjov byl všestranný idealistický filozof, básník a mystik, ale i literární kritik a publicista. Orientoval se na překonání rozdílů mezi Západem a Východem; lze jej považovat za jednoho z představitelů ekumenismu a zastánců teokracie.

Z jeho prací lze vyzvednout především texty *Krize západní filozofie: proti pozitivistům* [*Кризис западной философии (Против позитивистов)* – 1874], *Rusko a všeobecná církev* (*Россия и Вселенская Церковь* – 1889), *Ospravedlnění dobra* (*Оправдание добра* – 1896), cyklus pěti úvah o vztahu mezi mužem a ženou *Smysl lásky* (*Смысл любви* – 1892 až 1894) nebo *Tři rozhovory o válce, pokroku a konci světových dějin* (*Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории* – 1899).

Svou koncepcí všeobecné jednoty (всеединство) či učením o Sofii – Duši světa, kterou chápal jako mystickou bytost prostředkující mezi Bohem a pozemským světem i jako představitelku věčného ženství, stejně jako zdůrazňováním triády krása – dobro – pravda podnítil diskusi na tato témata na přelomu 19. a 20. století.

Jeho myšlenky významně ovlivnily především ruské symbolisty a jeho pojetí člověka se odrazilo i u dalších ruských filozofů, např. u Nikolaje Berďajeva, Sergeje Bulgakova či Pavla Florenského.

TOLSTOJ, Lev Nikolajevič (ТОЛСТОЙ, Лев Николаевич)

1828 Jasná Poljana – 1910 Astapovo

Představitel ruské literatury 2. poloviny 19. století a začátku 20. století – prozaik, dramatik, filozof. Jeho sídlo v Jasně Poljaně se stalo kulturním a duchovním centrem evropského významu.

Literární a filozofická tvorba L. N. Tolstého nastoluje řadu otázek, které ve druhé polovině 19. století vyvstávaly před jedincem jako samostatnou osobností, která by měla být schopna se samostatně utvářet a rozhodovat o svém osudu. Koncentruje se na otázky etiky a společenské odpovědnosti, řeší vztah mezi jedincem, církevní organizací a vírou, vztah jedince k Bohu, dospívá ke koncepci sebezdokonalování a neodporování zlu násilím.

Za jeho hlavní umělecká díla lze považovat romány *Vojna a mír* (*Война и мир* – 1869), *Anna Kareninová* (*Анна Каренина* – 1873–1877) a *Vzkříšení* (*Воскресение* – 1899), novely *Kreutzerova sonáta* (*Крейцерова соната* – 1889), *Ďábel* (*Дьявол* – 1889), *Otec Sergij* (*Отец Сергий* – 1890), z filozofických spisů pak *Zpověď* (*Исповедь* – 1882), *V čem věřím?* (*В чем моя вера* – 1884), *Království boží ve vás* (*Царство божие внутри вас* – 1893), *O náboženství a mravnosti* (*Религия и нравственность* – 1893).

L. N. Tolstoj propojoval umění a filozofii. Na přelomu 19. a 20. století se stal světově uznávanou autoritou, jeho názory rezonovaly například v učení Mahátmy Gándhího či v evropském pacifismu.

**VYBRANÉ TEXTY
RUSKÝCH FILOZOFŮ**

ПИСЬМО ТРЕТЬЕ Петр Яковлевич Чаадаев

*Absorpta est mors ad victoriam*¹

Размышления наши о религии перешли в философское рассуждение, а оно вернуло нас слова к религиозной идее. Теперь станем опять на философскую точку зрения: мы ее не исчерпали. Рассматривая религиозный вопрос в свете чистого умозрения, мы религией лишь завершаем вопрос философский. К тому же, как бы ни была сильна вера, разум должен уметь опираться на силы, заключенные в нем самом. Есть души, в которых вера непременно должна в случае необходимости найти доводы в разуме. Мне кажется, это как раз ваш случай. Вы слишком сроднились со школьной философией, вера ваша слишком недавнего происхождения, привычки ваши слишком далеки от той замкнутой жизни, в которой простое благочестие само себя питает и собой довольствуется; вы поэтому не сможете руководствоваться одним только чувством. Вашему сердцу без размышлений не обойтись. Правда, в чувстве таится много озарений, сердцу несомненно присущи великие силы; но чувство действует на нас временно, и вызываемое им волнение не может длиться постоянно. Наоборот, добытое рассуждением остается всегда с нами. Продуманная идея нас никогда не покидает, каково бы ни было наше душевное настроение, между тем как идея, только прочувствованная, все время убегает от нас и изменяется: все зависит от силы, с какой бьется наше сердце. А сверх того, сердца не даются по выбору: какое уж у тебя есть, с тем и приходится мириться, разум же свой мы сами постоянно сознаем.

Вы утверждаете, что от природы расположены к религиозной жизни. Я часто думал об этом, и мне кажется, вы ошибаетесь. За природную потребность вы принимаете вызванное случайными обстоятельствами неопределенное чувство, мечтательную прихоть воображения. Нет, не так, не с таким беспокойным пылом отдаются настоящему призванию, раз оно найдено в жизни; тогда принимают судьбу свою с твердой решимостью, со спокойной уверенностью. Конечно, можно и даже должно себя переделывать; для христианина уверенность в такой возможности и сознание своего долга в этом отношении – предмет веры и самое важное из чаяний. Христианское учение рассматривает совокупность всего на основе возможного и необходимого перерождения нашего существа, и именно к этому должны быть направлены все наши усилия. Но пока мы не почувствовали, что наша ветхая природа растворяется и что зарождается в нас новый человек, созданный Христом, мы должны использовать все средства, чтобы приблизить этот желанный переворот: ведь он и не может наступить, пока мы на это не направим целиком все свои силы.

Впрочем, как вы знаете, мы не собираемся здесь исследовать философию во всем ее объеме; задача наша скромнее: раскрыть не то, что содержится в философии, а скорее то, чего в ней нет. Надеюсь, это не окажется выше наших сил. Для религиозной души это единственное средство понимать и обращать себе на пользу человеческую науку, но в то же время надо знать, в чем состоит эта наука, ничего не упустить и по возможности все в ней рассмотреть с точки зрения наших верований.

Монтень сказал: *L'obéir est le propre office d'une âme raisonnable, reconnaissant un céleste supérieur et bienfaiteur.*² Как вы знаете, он не считается умом, склонным к вере; включим же на сей раз эту мысль скептика в наш текст: подчас хорошо завербовать себе союзников из вражьего стана; это соответственно ослабляет силы противной стороны.

Прежде всего, нет иного разума, кроме разума подчиненного; это без сомнения так; но это еще не все. Взгляните на человека; всю жизнь он только и делает, что ищет, чему бы подчиниться. Сначала он находит в себе силу, создаваемую им отличную от силы, определяющей

¹ Поглочена смерть победою. 1-ое послание апостола Павла к коринфянам – глава 15, стих 54.

² Повиновение есть истинный долг души разумной, признающей небесного владыку и победителя.

движение, происходящее вне его; он ощущает жизнь в себе; в то же время он убеждается, что эта сила не безгранична; он ощущает собственное ничтожество; тогда он замечает, что вне его стоящая сила над ним властвует и что он вынужден ей подчиниться, в этом вся его жизнь. С самого первого пробуждения разума понимание того, что существуют две силы: одна – внутри нас находящаяся и несовершенная, другая – вне нас стоящая и совершенная, – само собой проникает в сознание человека. И хотя оно доходит до нас не в таких ясных и определенных очертаниях, как понимание, сообщаемое нашими чувствами или переданное нам при сношениях с другими людьми, все же все наши идеи о добре, долге, добродетели, законе, а также и им противоположные, рождаются только от этой ощущаемой нами потребности подчиниться тому, что зависит не от нашей преходящей природы, не от волнений нашей изменчивой воли, не от увлечений наших тревожных желаний. Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас стать в порядок общий, в порядок зависимости. Соглашались ли мы с этой силой, или противимся ей, – все равно, мы вечно под ее властью. Поэтому нам остается только стараться дать себе возможно верный отчет в ее действии на нас и, раз мы что-либо об этом узнали, отдаться ей со спокойной верой: эта сила, без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, она-то и ведет вселенную к ее предназначению. Итак, в чем состоит главный вопрос жизни? Как открыть действие верховной силы на наше существование?

Так понимаем мы первооснову мира духовного и, как видите, она вполне соответствует первооснове мира физического. Но первооснова мира физического кажется нам непреодолимой силой, которой все неизбежно подчиняется, а другая представляется лишь силой, действующей в сочетании с нашей собственной силой и до некоторой степени видоизменяемой последней. Таков логический вид, придаваемый миру нашим искусственным разумом. Но этот искусственный разум, которым мы своевольно заменили уделенную нам изначала долю разума мирового, этот злой разум, столь часто извращающий предметы в наших глазах и заставляющий нас видеть их вовсе не такими, каковы они на самом деле, все же не в такой мере затемняет абсолютный порядок вещей, чтобы лишить нас способности признать главенство подчиненности над свободой и зависимость устанавливаемого нами для себя закона – от общего закона мирового. Поэтому разум этот отнюдь не препятствует нам, принимая свободу, как данную реальность, признавать зависимость подлинной реальностью духовного порядка, точно так же, как и порядка физического. Итак, все силы ума, все его средства познания основываются лишь на его покорности. Чем более он себя подчиняет, тем он сильнее. И перед человеческим разумом стоит один только вопрос: знать, чему он должен подчиниться. Как только мы нарушим это верховное правило всякой деятельности, умственной и нравственной, так немедленно впадем в грех произвольного рассуждения или воли. Назначение настоящей философии только в том и состоит, чтобы сперва доказать это положение, а затем показать, откуда исходит тот свет, который нами должен руководить в жизни.

Отчего, например, ни в одном из своих действий разум не возвышается до такой степени, как в математических исчислениях? Что такое исчисление? Умственное действие, механическая работа ума, в которой рассуждающей воле нет места. Откуда эта чудодейственная мощь анализа в математике? Дело в том, что ум здесь действует в полном подчинении данному правилу. Отчего так много дает наблюдение в физике? Оттого, что оно преодолевает естественную склонность человеческого разума и дает ему направление, диаметрально противоположное обычному ходу мысли: оно ставит разум по отношению к природе в смиренное положение, ему присущее. Каким образом достигла своей высокой достоверности натурфилософия? Сводя разум до совершенно подчиненной негативной деятельности. Наконец, в чем действие блестящей логики, сообщившей этой философии такую исполинскую силу? Она сковывает разум, она подводит его под всемирное ярмо повиновения и делает его столь же слепым и подвластным, как та самая природа, которую он исследует. *Единый путь*, говорит Бэкон, *отверстый человеку для владычества над природой, есть тот самый, который ведет в царство небесное: войти туда можно лишь в смиренном образе ребенка.*

Далее. Что такое логический анализ, как не насилие разума над самим собою? Дайте разуму волю, и он будет действовать одним синтезом. Аналитическим путем мы можем идти лишь с помощью чрезвычайных усилий над самими собой: мы постоянно сбиваемся на естественный путь, путь синтеза. С синтеза и начал человеческий разум, и именно синтез есть отличительная черта науки древних. Но как ни естественен синтез, как он ни законен, и часто далее более законен, чем анализ, несомненно все же – к наиболее деятельным проявлениям мысли принадлежат именно процессы подчинения, анализа. С другой стороны, всмотревшись в дело внимательно, находим, что величайшие открытия в естественных науках – чистые интуиции, совершенно спонтанные, т.е. что они проистекают из синтетического начала. Но заметьте, что хотя интуиция разума и является одним из самых деятельных его орудий, мы все же не можем дать себе в ней полного отчета, как в других наших способностях. Дело в том, что мы не просто–напросто владеем ею, как другими способностями; в этой способности есть нечто, принадлежащее высшему разуму, ей дано лишь отражать этот высший разум в нашем. И потому–то мы и обязаны интуиции самыми блестящими нашими озарениями.

Таким образом, ясно, что человеческий разум не достигает самых положительных своих знаний чисто внутренней своею силой, а направляется непременно извне. Следовательно, настоящая основа нашей умственной мощи в сущности не что иное, как своего рода *логическое самоотречение*, однородное с самоотречением нравственным и вытекающее из того же закона.

Впрочем, природа представляет собой не только материал для опыта и наблюдения, но также и образец для рассмотрения. Всякое природное явление есть силлогизм с большей и меньшей посылками и выводами. Следовательно, сама природа внушает уму метод, которым он должен пользоваться для ее познания; стало быть, и тут он только повинуется закону, который перед ним раскрывается в самом движении вещей. Таким образом, когда древние, стоики, с их блестящими предчувствиями толковали о подражании природе, о повиновении ей, о согласованности с ней, они, находясь еще гораздо ближе нас к началу всех вещей и не разбив еще, подобно нам, мира на части, лишь провозглашали это основное начало духовной природы, именно то, что никакая сила, никакой закон не создаются нами из себя.

Что касается побуждающего нас действовать начала, которое есть не что иное, как желание собственного блага, то к чему бы пришел род человеческий, если бы понятие об этом благе было одной лишь выдумкой нашего разума? Что ни век, что ни народ имели бы тогда о нем свою особую идею. Как могло бы человечество в целом шествовать вперед в своем беспредельном прогрессе, если бы в сердце человека не было одного мирового понятия о благе, общего всем временам и всем странам и, следовательно, не человеком созданного? В силу чего наши действия становятся нравственными? Не делает ли их таковыми то повелительное чувство, которое заставляет нас покоряться закону, уважать истину? Но ведь закон только потому и закон, что он не от нас исходит; истина потому и истина, что она не выдумана нами. Мы иногда устанавливаем правило поведения, отступающее от должного, но это лишь потому, что мы не в силах устранить влияние наших наклонностей на наше суждение; в этих случаях нам предписывают закон наши наклонности, а мы ему следуем, принимая его за общий мировой закон. Конечно, есть и такие люди, которые как будто без всяких усилий сообразуются со всеми предписаниями нравственности; таковы некоторые выдающиеся личности, которыми мы восхищаемся в истории. Но в этих избранных душах чувство долга развилось не через мышление, а через те таинственные побуждения, которые управляют людьми помимо их сознания, в виде великих наставлений, которые мы, не ища их, находим в самой жизни и которые гораздо сильнее нашей личной мысли, являющейся частью мысли, общей всем людям: ум бывает поражен то примером, то счастливым стечением обстоятельств, подымающих нас выше самих себя, то благоприятным устройством всей жизни, заставляющими нас быть такими, какими мы без этого никогда бы не были; все это живые уроки веков, которыми причудливо наделяются по неведомому нам закону определенные личности; и если вульгарная психология не отдает себе отчета в этих таинственных пружинах духовного движения, то психология более углубленная, принимающая наследственность человеческой мысли за первое начало духовной природы, находит в этом разрешение большей части своих вопросов. Так, если

героизм добродетели или вдохновение гения и не вытекали из мысли отдельного человека, они являются все же плодом мысли протекших веков. И все равно, мыслили мы или не мыслили, кто-то уже мыслил за нас еще до нашего появления на свет; в основе всякого нравственного действия, каким бы оно ни казалось спонтанным и самостоятельным, всегда лежит, следовательно, чувство долга, а тем самым – и подчинения.

Теперь посмотрим, что бы вышло, если бы человек мог довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободы. Из только что сказанного ясно, что это было бы высшей ступенью человеческого совершенства. Ведь всякое движение души его вызывалось бы тем самым началом, которое производит все другие движения в мире. Тогда исчез бы теперешний его отрыв от природы и он бы слился с нею. Ощущение своей собственной воли выделяет его теперь из всеобщего распорядка и делает из него обособленное существо; а тогда в нем бы проснулось чувство мировой воли, или говоря иными словами, – внутреннее ощущение, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию. Теперь он проникнут своей собственной обособляющей идеей, личным началом, разобщающим его от всего окружающего и затуманивающим в его глазах все предметы; но это отнюдь не составляет необходимого условия его собственной природы, а есть только следствие его насильственного отчуждения от природы всеобщей, и если бы он отрешился от своего нынешнего пагубного Я, то разве он не нашел бы вновь и идею, и всеобъемлющую личность, и всю мощь чистого разума в его изначальной связи с остальным миром? И разве тогда все еще стал бы он ощущать себя живущим этой мелочной и жалкой жизнью, которая его побуждает относить все к себе и глядеть на мир только через призму своего искусственного разума? Конечно нет, он начал бы жить жизнью, которую даровал ему сам Господь Бог, в тот день, когда он извлек его из небытия. Вновь обрести эту исконную жизнь и предназначено высшему напряжению наших дарований. Один великий гений³ когда-то сказал, что человек обладает воспоминанием о какой-то лучшей жизни: великая мысль, не напрасно брошенная на землю; но вот чего он не сказал, а что сказать следовало, – но здесь лежит предел, которого не мог переступить ни этот блестящий гений, ни какой-либо другой в ту пору развития человеческой мысли, – это то, что утраченное и столь прекрасное существование может быть нами вновь обретоно, что это всецело зависит от нас и не требует выхода из мира, который нас окружает.

Время и пространство – вот пределы человеческой жизни, какова она ныне. Но прежде всего, кто может мне запретить вырваться из удушающих объятий времени? Откуда почерпнул я самую идею времени? – Из памяти о прошедших событиях. Но что же такое воспоминание? – Не что иное, как действие воли: это видно из того, что мы помним не более того, что желаем вспомнить; иначе весь ряд событий, сменявшихся на протяжении моей жизни, оставался бы постоянно в моей памяти, теснился бы без перерыва у меня в голове; а между тем, наоборот, даже в то время, когда я даю полную свободу своим мыслям я воспринимаю лишь реминисценции, соответствующие данному состоянию моей души, волнующему меня чувству, занимающей меня мысли. Мы строим образы прошлого точно так же, как и образы будущего. Что же мешает мне отбросить призрак прошлого, неподвижно стоящий позади меня, подобно тому, как я могу по желанию уничтожить колеблющееся видение будущего, парящее впереди, и выйти из того промежуточного момента, называемого настоящим, момента столь краткого, что его уже нет в то самое мгновение, когда я произношу выражающее его слово? Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; Бог времени не создал; он дозволил его создать человеку. Но в таком случае, куда делось бы время, эта пагубная мысль, обступающая и гнетущая меня отовсюду? Не исчезнет ли оно совершенно из моего сознания, не рассеется ли без остатка мнимая его реальность, столь жестко меня подавляющая? Моему существованию нет более предела; нет преград видению безграничного; мой взор погружается в вечность; земной горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без

³ Платон.

движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где все пребывает вечно. Всякий раз, как дух наш успевае́т сбросить с себя оковы, которые он сам же себе и выковал, ему доступен этот род времени, точно так, как и тот, в котором он ныне пребывает. Зачем устремляется он постоянно за пределы непосредственной смены вещей, измеряемой монотонными колебаниями маятника? Зачем кидается он беспрестанно в иной мир, где не слышен роковой бой часов? Дело и том, что беспредельность есть естественная оболочка мысли; в ней-то и есть единственное, истинное время, а другое – мы создаем себе сами, а для чего – не знаю.

Обратимся к пространству: но ведь всем известно, что мысль не пребывает в нем; она логически приемлет условия осязаемого мира, но сама она в нем не обитает. Какую бы, следовательно, реальность ни придавали пространству, это факт вне мысли, и у него нет ничего общего с сущностью духа; эта форма, пускай неизбежная, но все же лишь одна форма, в которой нам представляется внешний мир. Следовательно, пространство еще менее, чем время, может закрыть путь в то новое бытие, о котором здесь идет речь.

Так вот та высшая жизнь, к которой должен стремиться человек, жизнь совершенства, достоверности, ясности, беспредельного знания, но прежде всего – жизнь совершенной подчиненности; жизнь, которой он некогда обладал, но которая ему также обещана и в будущем. А знаете ли вы, что это за жизнь? Это Небо: и другого неба помимо этого нет. Вступить в него нам позволено отныне же сомнений тут быть не должно. Ведь это не что иное, как полное обновление нашей природы в данных условиях, последняя грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире. Я не знаю, призван ли каждый из нас вступить на это поприще, достигнет ли он его славной конечной цели, но то, что предельной точкой нашего прогресса только и может быть полное слияние нашей природы с природой всего мира, это я знаю, ибо только таким образом может наш дух вознестись к полному совершенству, а это и есть подлинное выражение высшего разума.

[Но пока мы еще не достигли предела нашего паломничества, до того как совершится это великое слияние нашего существа с существом всемирным, не можем мы по крайней мере раствориться в мире духовном? Разве не в нашей власти в любой степени отождествлять себя с подобными нам существами? Мы ведь способны усваивать себе их нужды, их выгоды, приспособляться к их чувствам так, чтобы, в конце концов, жить только для них и чувствовать только через них. Это без сомнения верно. Как бы вы ни называли эту нашу удивительную способность сливаться с тем, что происходит вокруг нас, – симпатией, любовью, состраданием – она во всяком случае присуща нашей природе. Мы при желании можем до такой степени сродниться с нравственным миром, что все совершающееся в нем и нам известное мы будем переживать как происходящее с нами; более того, если даже мировые события нас и не очень заботят, довольно одной уже общей, но глубокой мысли о делах других людей: одного только внутреннего сознания нашей действительной связи с человечеством, чтобы заставить наше сердце сильнее биться в такт с судьбою всего человеческого рода, а все наши мысли и все наши поступки сливать с мыслями и поступками всех людей в одно созвучное целое. Воспитывая это замечательное свойство нашей природы, все более и более развивая его в душе, мы достигаем таких высот, с которых целиком раскроется перед нами остальная часть всего предстоящего нам пути; и благо тем из смертных, кто, раз поднявшись на эту высоту, сумеет на ней удержаться, а не низринется вновь туда, вниз, откуда началось его восхождение! Все существование наше до тех пор было непрерывным колебанием между жизнью и смертью, длительной агонией; тут началась настоящая жизнь, с этого часа от нас, одних зависит идти по пути правды и добра, ибо с этой поры закон духовного мира перестал быть для нас непроницаемой тайной]⁴.

Но так ли протекает жизнь кругом нас? Совсем наоборот. Закон духовной природы обнаруживается в жизни поздно и неясно, но, как вы видите, его вовсе не приходится измышлять, как и закон физический. Все, что нам доступно, это – иметь душу, раскрытую для этого

⁴ В подлиннике был этот абзац вычеркнут.

познания, когда оно предстанет перед нашим умственным взором. В обычном ходе жизни, в повседневных заботах нашего ума, в привычной дремоте души нравственный закон проявляется гораздо менее явственно, чем закон физический. Правда, он над нами безраздельно господствует, определяет каждое наше действие, каждое движение нашего разума, но вместе с тем, сохраняя в нас посредством какого-то дивного сочетания, через непрерывно длящееся чудо, сознание нашей собственной деятельности, он налагает на нас грозную ответственность за все, что мы делаем, за каждое биение нашего сердца, даже за каждую мимолетную мысль, едва затронувшую наш ум; и несмотря на это, он ускользает от нашего разумения в глубочайшем мраке. Что же происходит? Не зная истинного, двигателя, бессознательным орудием которого он служит, человек создает себе свой собственный закон, и этот-то закон, который он по своему почину себе предписывает, и есть то, что он называет *нравственный закон*, иначе – мудрость, высшее благо, или просто закон, или еще иначе. И этому-то хрупкому произведению собственных рук, произведению, которое он может по произволу разрушить и действительно ежедневно и ежеминутно разрушает, человек приписывает в своем ослеплении все положительное, абсолютное, все непреложное, присущее настоящему закону его бытия, а между тем, при помощи одного только своего разума, он, очевидно, мог бы постигнуть относительно этого сокровенного начала одну лишь его неизбежную необходимость – ничего более.

Впрочем, хотя нравственный закон пребывает вне нас и независимо от нашего знания его, совершенно так, как и закон физический, есть все же существенное различие между этими двумя законами. Бесчисленное множество людей жило и теперь еще живет без малейшего понятия о вещественных движущих силах природы; Бог восхотел, чтобы человеческий разум открывал их самостоятельно и постепенно. Но каким бы отсталым ни было разумное существо, как бы ни были ограничены его способности, оно всегда имеет некоторое понятие о начале, побуждающем его действовать. Чтобы размышлять, чтобы судить о вещах, необходимо иметь понятие о добре и зле. Отнимите у человека это понятие, и он не будет ни размышлять, ни судить, он не будет существом разумным. Этого понятия Бог не мог лишить нас ни на мгновение; он нас и создал с ним. И эта-то несовершенная идея, непостижимым образом вложенная в нашу душу, составляет всю сущность разумного человека. Вы только что видели, что можно было бы извлечь из этой идеи, если бы удалось восстановить ее в ее первоначальной чистоте, как она была нам сообщена изначально; следует, однако, рассмотреть и то, чего можно достичь, если отыскивать начало всех наших познаний единственно в собственной нашей природе.

О БЕЗУМИИ

Лев Николаевич Толстой

Ce sont des imbeciles. Un imbeciles est avant tout un homme qu'on ne comprend pas.¹

I

Вот уже много месяцев, особенно в последнее время, что я получаю не менее 2, 3 ежедневно (нынче было три) писем, в которых молодые люди, молодые девушки пишут мне о том, что они решили покончить с собой, но почему-то обращаются ко мне в надежде, что я избавлю их от этого каким-то моим советом. Письма эти бывают трех различных характеров. Первый самый обыкновенный: сельская учительница ради служения народу желает бросить свои занятия (она, мол, не достаточно образована для просвещения народа) и идти на курсы. И желание ее так сильно и так благородно, как она думает, что она решила покончить с собою, если желание это не будет исполнено. Или восторженный юноша, готовый покончить с собой, если ему не помогут развить свои, как он чувствует, могучие силы. Или изобретатель, желающий осчастливить человечество, или поэт, чувствующий свою гениальность, или девица, желающая умереть или поступить на курсы, или женщина, влюбленная в чужого мужа, или мужчина, влюбленный в замужнюю женщину. Письма различные по полу, возрасту, положению, но во всех их одна черта, общая всем этим людям. Черта эта – слепой, грубый эгоизм, не видящий ничего, кроме своей персоны. «Повсюду несправедливость, жестокость, обманы, ложь, подлость, разврат, все люди дурны, кроме меня, и потому естественный вывод, что так как моя душа слишком возвышенна для этого порочного мира или порочный мир слишком гадок для моей возвышенной души, то я не могу больше оставаться в нем».

Таков первый разряд писем. Второй разряд это письма людей, желающих служить народу и не находящих способа приложения своих, очевидно, предполагаемых великих сил. – Человек так благороден, так возвышен, что не может жить для себя, а желает посвятить свою жизнь на служение другим, но или не может этого делать, люди мешают ему, или сам не может почему-то отдаваться этому самоотверженному служению.

Человека не было никогда. Вдруг он появился и видит вокруг себя весь мир Божий, солнце, небо, деревья, цветы, животные, люди такие же, как он, которые любят и которых он может любить, и сознает сам себя со своими способностями разума и любви, которые он может довести до высшего совершенства. Все это дано ему откуда-то как-то, задаром, хотя он ничем не мог заслужить этого, и вероятно для чего-нибудь, но он и не думает задавать себе этих вопросов.

Его никогда, никогда не было. И вдруг он сознает себя живущим, видит весь мир со всеми его радостями: солнцем, природой, растениями, животными, людьми такими же, как он сам, привлекающими его к себе, обещающими радость взаимной любви, видит возможность такого блага, выше которого он ничего не может себе представить, а он говорит:

«Все это нехорошо, и мне не нужно всего этого. Я хочу совсем другого, гораздо более важного. Я хочу, чтобы у меня было столько же денег, как и у Ивана Иваныча, или хочу, чтобы Марья Петровна любила меня, а не Семена Иваныча, или чтоб Семен Иваныч любил только меня одну, а никого другого; я хочу, чтобы я мог или могла выучиться разным наукам и за это получить такую бумагу, вследствие которой мог или могла бы ради служения народу сесть ему на шею. Или, что самое обыкновенное среди так называемой интеллигентной молодежи, хочу, чтобы я мог устроить ту республику, которую мы с Тихоновым и Мишиным так хорошо обдумали в нашей фракции.»

¹ Это – безумцы. Безумец – это прежде всего человек, которого не понимают.

Но этого нет. А потому весь мир никуда не годится и должен быть уничтожен. А так как я не могу уничтожить мир, то уничтожу себя. На это есть нашатырный спирт, есть вагоны, бегающие по рельсам, есть третьи этажи, есть револьверы. Не хочу жить. Оставайтесь одни без меня. Нате вам».

И это не шутка, а ужасная, страшная правда.

Человек ищет блага (если он живет, то ищет благо – жизнь есть только стремление к благу). Человек ищет блага, благо возможно для человека только в жизни, и вот человек, окруженный благом, для получения которого ему нужно только протянуть руку, и даже не протягивать руку, а только не отталкивать того блага, которое даром дается ему, и вот человек этот вместо того, чтобы брать это благо, не только не берет его, но уходит из тех условий, в которых только он и мог получить это благо. Все равно, как если бы человек, томимый жаждой, зная, что вода есть только в реке, для того, чтобы утолить свою жажду, уходил бы от того места, в котором одном он может получить то, к чему стремится.

II

Иногда спрашивают: имеет ли человек право убить себя? Слово право тут неуместно. Право только для живых. А как только человек убил себя, он вне рассуждений о праве. И потому вопрос может быть только в том: *может* ли человек убить себя. А что это он может, это мы видим на деле, видим, как люди не переставая в разных видах пользуются этой возможностью, убивая себя иногда понемножку, развратом, водкой, табаком, опиумом, иногда, как на войне, на дуэлях, подвергая себя большой вероятности смерти, иногда же сразу, как самоубийцы. Возможность эта убить себя, как я думаю, дана человеку, как спасательный клапан. При этой возможности человек не имеет права (вот тут уместно выражение: иметь право) говорить, что ему невыносимо жить. Невыносимо жить – так убей себя, так можешь это сделать, и некому будет говорить о невыносимости жизни. Вопрос, стало быть, не о праве человека убивать себя, а только о том, разумно ли и нравственно ли (разумное и нравственное всегда совпадают) делать это? И ответ всегда был и есть один: что это и неразумно и безнравственно.

Неразумно, во-первых, потому, что так как жизнь вне времени и пространства и потому не может быть уничтожена смертью тела, то, прекращая проявление жизни в этом мире, убивающий себя человек не может знать, будет ли ее проявление в другом мире более ему приятно, а во-вторых неразумно, потому что, прекращая жизнь в этом мире, человек лишает себя возможности изведать и приобрести для своего я все то, что оно могло изведать и приобрести в этом мире. Кроме того, и главное, это неразумно, потому что, прекращая свою жизнь в этом мире из-за того, что она ему кажется неприятной, человек показывает этим то, что он имеет превратное понятие о назначении своей жизни, предполагая, что назначение ее есть его удовольствие, а не служение тому делу, которое совершается всей жизнью мира. Этим же самоубийство и безнравственно: человеку дана жизнь только под условием его служения жизни мира, а он, воспользовавшись жизнью настолько, насколько она казалась ему приятной, отказывается от служения ею миру, как скоро она стала казаться ему неприятной. А стала казаться она ему неприятной только потому, что он не полагал благо своей жизни в том, в чем оно действительно заключается, а в том, в чем не только нет, и не может быть блага. Убивают себя люди почти всегда по двум причинам: или потому что жизнь не дает человеку того счастья, какого он для себя желает, или потому, что человеку кажется, что жизнь его бессмысленна, и он не может служить миру – служить миру в той форме, которую он избрал себе. Но и то и другое происходит от ложного представления о назначении жизни.

В Оптиной пустыни в продолжение более 30 лет лежал по полу разбитый параличом монах, владевший только левой рукой. Доктора говорили, что он должен был сильно страдать, но он не только не жаловался на свое положение, но постоянно, крестясь, глядя на иконы, улыбаясь, очевидно, искренно выражал свою благодарность Богу и радость за ту искру жизни, которая теплилась в нем. Десятки тысяч посетителей бывали у него, и трудно представить себе все то

добро, которое распространилось в мире от этого, лишенного всякой возможности деятельности, человека.

Пока есть жизнь в человеке, он всегда может и имеет истинное благо и давать его другим людям. Может иметь это благо, потому что, совершенствуясь в любви, не может не испытывать того высшего блага, которое свойственно человеку, положившему в этом совершенствовании цель своей жизни, и вместе с тем не может не содействовать благу людей, заражая тем свойством любви, которое одно дает истинное благо людям.

III

Ведь неизбежно одно из двух: или человек сознает себя в неразрывной зависимости от какого-то неизвестного ему, не вещественного, но несомненно существующего начала и видит смысл своей жизни в исполнении закона этого начала, или, напротив, признает себя одного начало всего и не знает никакого другого закона, кроме своих желаний. А так как желаний этих может быть бесчисленное количество и самых разнообразных, и самых неисполнимых, и вообще исполнение желаний, зависящих от внешнего мира, не во власти человека, то ясно, что для человека, так понимающего жизнь, жизнь, в которой не исполняются его желания, не представляет никакого смысла и ценности и потому должна быть уничтожена.

Да, удивительно то одурение, в котором в наше время находятся люди нашего христианского мира, и одурение это с каждым годом, с каждым днем становится все больше и больше, как это и не может быть иначе, потому что одурение это непрерывно производится с двух противоположных концов, приводя людей к одним и тем же ужасным последствиям. С одной стороны, одурение это производится тем, что называется церковью, с другой стороны тем, что называется наукой.

Одурение, совершаемое церквами, как католической, греко-российской, так и всех разных наименований протестантскими, всем и известно и понятно. Оно состоит в том, что под именем истинной христианской веры старательно и упорно внушается нечто столь несовместимое с мировоззрением самых мало просвещенных людей нашего времени, как, например, творение в 6 дней, Троица, искупление, воскресение, таинства и мы и др., что большинство людей, как так называемых просвещенных классов, так и людей рабочего народа, не в силах будучи выделить религиозную истину от примешанной к ней лжи, перестают верить в какую бы то ни было религию и остаются в самом несвойственном людям состоянии, без всякой религии, т.е. всякого объяснения смысла и назначения жизни и внутреннего руководства в ней.

Таково дело церкви. Учение же, называемое наукой, доделывает то, чего не успела сделать до конца церковь. Учение это заключается в том, что закон жизни человеческой может и должен быть выведен из законов, наблюдаемых нами в мире природы. И что так как в этом, наблюдаемом нами мире внешней природы происходит борьба существ за свое существование, происходят изменения видов, движение и прогресс, то в этом самом и закон жизни людей, т.е. в сущности то, что то самое, что делают люди, как животные существа, то и должно делаться ими.

Так что среди всего христианского мира не только не существует никакого разумного, религиозного, т.е. свойственного разумному существу человеку понимания жизни, но существует и царствует понимание жизни, совершенно исключаящее возможность какого бы то ни было свойственного человеку, как разумному существу, понимания. Этим только и можно объяснить то кажущееся сначала непонятным существование и даже возрождение в наше время разных квази-христианских, диких для нашего времени верований: католической, лютеранской, баптистской и, кроме того, разных теософических, спиритических и других странных квази-религиозных учений. Одни люди с чутким самосознанием чуют нелепость и внутреннее противоречие царствующего понимания жизни – эволюции, прогресса, т.е. признание хорошим и должным всего того, что делается всеми и, не имея ничего другого, хватаются за самые странные, но все-таки отвечающие на высшие требования души, суеверия, другие же, боль-

шинство людей, разделяя общую всем безумным черту упорства и непоколебимости в своем заблуждении, становятся все более и более недоступными каким-либо разумным доводам и все более и более самоуверенными и самодовольными.

IV

Кроме, как я говорил уже, ежедневно получаемых писем и обращений ко мне с угрозами самоубийства, я получаю тоже в неделю не менее десяти писем от молодых, а иногда и от молодых людей, мужчин и женщин, с удивительно однообразным вопросом: *Какой смысл жизни? Зачем жить?* Вопросы эти бывают иногда поразительны своей наивностью и нелепостью: спрашивающие, обыкновенно, прочтя несколько самых новейших сочинений, преимущественно художественных, и не найдя в них объяснений смысла жизни, большей частью, напротив, найдя в них отрицание какого-нибудь смысла жизни, вполне уверены, что такого смысла и нет никакого, и что не признавать никакого смысла в жизни очень мило и показывает высшую современную культурность. Так, на днях я получил книжку, озаглавленную «О смысле жизни». В книжке этой автор отыскивает смысл жизни в сочинениях Сологуба, Андреева и Шестова. Не забывает воспользоваться при этом для объяснения смысла жизни и сочинениями Чехова и другими, столь же компетентными в вопросе о смысле жизни. Точно не было ни Браманизма, ни Будды, ни Соломона, ни Марка Аврелия, ни Сократа, Платона, ни Христа, ни Руссо, ни Канта, ни Шопенгауэра и др. Точно все человечество до Сологуба, Л. Андреева, Шестова и Льва Толстого жило, не имея никакого понятия о смысле жизни, который вот-вот будет разъяснен людям Шестовыми, Андреевыми, Сологубами, Толстыми. То же самое и в письмах. В получаемых мною письмах за вопросом о том, в чем смысл жизни, уже чувствуется решенный ответ, что смысла этого нет и не может быть. Спрашивается, например, – подлинное письмо² – кому верить, Христу из Евангелия или Санину из романа Арцыбашева; и очевидно, что сочувствие автора письма на стороне Санина. В таких письмах большей частью рисующийся автор выражает свой ответ на задаваемый им вопрос о смысле жизни. Ответ этот всегда тот, что смысла в жизни нет, для настоящих образованных людей нет и не может быть никакого, а есть эволюция, совершающаяся по открытым наукой законам, в наше время совершенно уже устранившая старые, отсталые понятия о душе, Боге и тому подобных суевериях о назначении человека и его нравственных обязанностях. И высказывается все это с беспредельной самоуверенностью и самодовольством.

«Все это старое, отжившее. А нам нужно новое определение смысла жизни, новое такое, которое сходилась бы с Дарвинизмом, Ницшеанством, с самым новым пониманием жизни. Нам нужно придумать такое новенькое объяснение смысла жизни, при котором основанием всего признавались бы одни законы вещества, исследуемые в бесконечном пространстве и времени». Вроде того, как если бы люди считали, что нужно придумать такую новую геометрию, при которой; признавалось бы равенство углов треугольника, не двум, а трем прямым, или что-нибудь подобное. И эти люди всячески стараются придумать такую новенькую геометрию. И вот лучшие из молодежи – несчастные, колеблясь между самодовольством знания всей болтовни Дарвинов, Геккелей, Марксов, разных Метерлинков, Кнутов Гамсунов, Вейнингеров, Ницше и т.п., почитаемых ими великими мудрецами, и смутным сознанием бессмысленности на основании этих учений понимания жизни, все-таки ищут, и разумеется тщетно, объяснения смысла жизни и все больше и больше, как это и не может быть иначе, приходят в отчаяние, и самые горячие неуравновешенные из них кончают самоубийством. По книге Крозе «Der Selbstmord im 19-n» число самоубийств в одной Европе, с недостающими

² Толстой имеет в виду полученное им в феврале 1908 г. письмо от М. Докшицкого, сообщавшего, что в Санине он нашел свой идеал, но, прочитав Толстого, мучается вопросом: «что лучше: санинство или христианское учение?» Толстой ответил ему письмом. В этом письме Толстой пишет, что прочитал роман Арцыбашева, и что герой романа «не имеет ни малейшего понятия о всей работе лучших душ и умов человечества по разрешению вопросов жизни. которых он не только не решает, но не имеет даже понятия о их разрешении».

сведениями о России и других некультурных странах Европы, было в 19 столетии 1 300 000, и число это постоянно увеличивалось и увеличивается. И это, очевидно, не может быть иначе.

Трудно людям нашего мира не только понять причину бедственного своего положения, но и сознать самую бедственность этого положения, главное вследствие того главного бедствия нашего времени, которое называется прогрессом и проявляется лихорадочной тревогой, торопливостью, напряжением труда, направленным на совершенно не нужное или очевидно вредное, постоянным опьянением себя все новыми и новыми затеями, поглощающими все время, и, главное, безграничным самодовольством. Дирижабли, подводные лодки, дредноуты, 50-этажные дома, парламенты, театры, беспроводные телеграфы, конгрессы мира, миллионные армии, флоты, профессора всяких школ, миллиарды книг, газет, рассуждений, речей, исследований. И люди в такой лихорадочной суеде, торопливости, тревоге, в таком напряжении труда, направленном всегда на совершенно не нужное, даже явно вредное, и в таком при этом непрестанном восхищении от самих себя, что не только не видят, не хотят, не могут видеть своего безумия, гордятся им, ожидают от него всяких великих благ и в ожидании этих великих благ все больше и больше опьяняют себя все новыми и новыми затеями, имеющими одну цель – забьггся, и все дальше и дальше завязают в безвыходности и политических и экономических, и научных, и эстетических, и этических неразрешимых противоречиях.

Мы так устроили, или скорее расстроили свою жизнь, что нам нужно бесчисленное количество самых странных и никому не нужных вещей, и нет места тому одному, что нужно, не может не быть нужно всякому человеку.

Религия! Ах, это совсем не нужно нам в наше просвещенное время, когда мы знаем происхождение человека, земли, когда мы говорим глупости и гадости с одного конца мира на другой, когда мы скоро будем летать, как птицы небесные.

V

Да, ужасны и в особенности жалки эти тысячи ежедневно совершаемых самоубийств, но еще жалче люди еще живые, но находящиеся в том же душевном состоянии, готовящиеся к тому же, к самоубийству сразу или к той бессмысленной и несчастной жизни, которую не могут не вести люди, находящиеся в том же извращенном душевном состоянии. И в таком положении находится в наше время огромное большинство народа всего нашего мнимохристианского мира.

Чешский известный писатель Масарик в своей прекрасной книге «Самоубийство как общественное явление современной цивилизации» приходит к совершенно справедливому заключению, что причинны самоубийства среди христианских народов в отсутствии религии. К сожалению, вывод, к которому он приходит в книге, написанной 30 лет тому назад, далеко не полный и неопределенный. Если причина увеличивающегося числа самоубийств отсутствие религии, то спасение в усвоении религии. Какой же? Хотя он и говорит о том, что такой религией, по его мнению или скорее чувству, должно быть христианство, «gesaubert vom Pfaffengeschmiere», т.е. очищенное от пачкотни церковности; хотя он и предполагает, что такой религией может быть одна из христианских сект, он не определяет, какая именно и в чем именно должна быть та религия, которая может удовлетворить требованиям нашего времени. В этом мнении все та же неопределенность, все та же робость, все то же, в сущности, неверие ни во что, которое составляет главное бедствие нашего времени. Как же можно ждать какой-то имеющей появиться религии? Да я-то что же, не я один, а все миллиарды живущих людей? Мы-то все так и погибнем без понимания смысла нашей жизни, живя скверной, животной, преступной жизнью, утешаясь тем, что для потомков наших сложится та новая религия, которая удовлетворит их требованиям? Ошибка таких рассуждений все то же научное извращение мыслей, при котором самые простые явления жизни рассматриваются как что-то внешнее, подлежащее исследованию и изучению. Религия – не для ученых людей, а для всякого живого человека – есть не предмет исследования, а есть необходимое, неизбежное условие жизни – религия для души человека то же, что воздух или пища для тела. Нельзя дожидаться того, что

случится среди будущих поколений для удовлетворения дыхания или желудка. Также нельзя дожидаться и будущей религии, а самому продолжать жить с голодной душой. Пока есть животные, есть и воздух для их дыхания, и пища для поддержания их жизни; пока есть люди, есть и всегда было религиозное понимание жизни, дающее возможность жить человеческой, а не скотской жизнью. И такая религия, как всегда была, отвечая степени умственного и нравственного развития, так есть и теперь, отвечая степени развития людей нашего времени. Религия эта есть, мы все знаем ее, если мы только не хотим скрывать от себя требования ее, тех требований, которые кажутся нам до невозможности чрезмерными, потому что прямо противоположны всему устройству нашей жизни и обличают все привычные преступления и пороки нашей жизни. Такая религия всегда была и есть: она есть и в Ведах, я в Конфуцианстве, и в таосизме, и в учении римских греческих мудрецов, и в христианстве, и в магометанстве, и в бегаизме, и в учениях Руссо, Паскаля, Канта, Шопенгауэра, Эмерсона, Рескина, Ламене и многих и многих других, и главное в сердце и разуме каждого человека нашего времени. Религия эта очень легко может быть определена. Положения ее суть те, которые одни и те же во всех религиозно-нравственных учениях мира, до их извращения, и все они очень ясны, коротки и одинаково понятны безграмотному рабочему, ребенку и ученому старцу. Все они в одном – как сказано не одним Христом, но всеми величайшими учителями мира – в том, чтобы, сознавая в себе божественное начало и признавая его во всех людях, любить всех и не делать ни одному человеку того, чего не хочешь себе. В этом всегда была и есть одна общая всем людям религия. Правда, есть еще метафизическая сторона, обосновывающая эти требования любви, но метафизические положения эти, естественно одинаково понимаемые всеми, никогда не поддавались выражению словом. Не поддаются и теперь. И чем осторожнее будут люди в попытках выражений их, тем менее может встретиться препятствий для общего, одинакового для всего человечества понимания религиозной истины. Так что главная причина бедственности нашей жизни – отсутствие религии, приходит никак не от того, что не «выдуман» еще та новая религия, которая свойственна нашему «просвещенному» времени – такая религия всегда была и есть и в наше время, а только от того, что жизнь наша так безнравственна и неразумна, что нам нельзя признать эту единую общую всем людям, вечную и немогущую быть неизвестной нам, религию.

Главная причина бедственности жизни человечества нашего времени в том, что мы переживаем тот неизбежный переход от одного возраста к следующему, который переживают и отдельные люди, и целые народы, переходя от одного мирозозерцания и строя жизни к другому, новому, более разумному, более соответствующему степени развития человечества и более совершенному, переживает в наше время и все человечество.

VI

Было время, когда мой взгляд на безумие нашей жизни представлялся мне таким исключительным, что мне странно и страшно было выражать его, так он бил несогласен с той непоколебимой самоуверенностью своего огромного большинства людей, живущих этой безумной жизнью, но в последнее время я стал испытывать совершенно обратное: мне странно и страшно становится не высказать этого моего взгляда. Так для меня стало очевидно, что большинство человечества, в особенности христианского мира, живет в наше время жизнью прямо противоположной и разуму, и чувству, и самым очевидным выгодам, удобствам всех людей – находится в состоянии, вероятно, временного, но полного сумасшествия, безумия.

Несколько месяцев тому назад я, чего уже давно не делал, взял газету и прочел ее, и все, что я прочел, было так странно мне, что я с трудом мог поверить тому, что действительно совершалось все то, что там было описано. Прочел я там следующее (выписываю то, что записал тогда): Дело идет о присоединении Боснии и Герцеговины.

В первой статье газеты самым серьезным тоном пишется о том, что несколько людей, называющих себя австрийским правительством, желают присоединить к тому, что они называют австрийской империей, несколько миллионов людей, другие же, тоже небольшие количества

людей, называющие себя одни – сербским, другие – турецким, третьи – болгарским правительством, не желают этого. И что как те несколько людей, которые желают этого присоединения, так и те, которые не желают этого, хотят, для того чтобы разрешить несогласие, заставить несколько сот тысяч людей разных народностей идти убивать друг друга или, как предлагают некоторые, вместо этого одним получить, другим заплатить несколько миллионов рублей, собранных с людей, живущих на землях, называемых Австрией, Сербией, Болгарией и Турцией. Небольшое же количество людей, называющих себя русским правительством, заявляет при этом, что они тоже пошлют десятки, а может быть и сотни тысяч людей убивать людей, повинующихся людям, называющим себя австрийским или турецким правительствами, если эти правительства не согласятся на предлагаемое русским правительством распределение земель.

Все это на французском языке, в самых утонченных формах, без упоминания о тех приготовлениях к убийству, на которых все это основано, передается через посланников от одного правительства другому и печатается в тысячах газет и читается миллионами людей, находящими все это вполне естественным.

Казалось бы ясно, что миллионы людей, т.е. существ, одаренных разумом и нравственным чувством, не могут, не зная зачем и для чего, с готовностью на величайшие лишения всего дорогого людям, идти убивать тех неизвестных им людей, которых велит им убивать какие-то неизвестные им люди, называемые правительством, и что поэтому никак нельзя рассчитывать на то, что все то, что решают правительства с своими дипломатами, так точно и совершится. Но – удивительное дело: никто ни на минуту не сомневается, что все предрешенное правительствами так же верно совершится, как и то, что если человек пошлет деньги в мясную лавку для покупки говядины, то он наверно получил за свои деньги нужную ему говядину. И как для покупающего говядину вопрос только в том, сколько и какого сорта ему нужна говядина и сколько надо послать денег, так и для всех рассуждающих в министерствах и газетах о присоединении Боснии и Герцеговины вопрос только в том, сколько людей надо приготовить к убийству или уже послать убивать друг друга и каких именно людей и в каких соединениях.

Такова поразившая меня первая статья. Читаю вторую статью под заглавием «Работа и историческая преемственность».

В первой статье шла речь о распоряжениях международных, о том, как разные правительства заставляют вследствие несогласия между собой повинующихся им людей убивать друг друга для каких-то чуждых убивающим и убиваемым людям целей; в этой же статье идет речь уже не об отношениях между собой разных правительств, а об отношениях нескольких людей, тех, которые считают себя в настоящее время русским правительством и распоряжаются жизнью десятков миллионов, и тех, тоже нескольких людей, которые желали бы быть правительством и поэтому считают все распоряжения существующего правительства нехорошими.

Так, правительство, защищая себя, говорит, что в «настоящее время понятно только одно деление людей на группы: те, кто напрягает свои усилия в пользу роста и развития русской государственности, и те, кто борется против ее основ». Автор же статьи газеты, возражая против этого, говорит, что для того, чтобы можно было действовать в пользу роста и развития русской *государственности*, надобно, чтобы тем, кто иначе понимает развитие и рост русской *государственности*, была бы дана та же свобода действовать, как и та, которой обладает партия правительственная, и что этого нет, т.е. что люди, иначе понимающие рост *государственности*, стеснены в своей деятельности и т.д.

И опять – удивительное дело – и те люди, которые считают себя вправе распоряжаться миллионами, и те, которые хотят быть и надеются при своей непрерывающейся борьбе стать на место первых, так же уверены в том, что они могут распоряжаться жизнью *десятков миллионов* народа, как мы уверены в том, что каждый день взойдет солнце. И споры и рассуждения идут только о том, как велеть жить всем этим миллионам, а что жить они будут по предписанным им законам несколькими людьми, называемыми правительством, в этом никто не сомневается. И еще более удивительно то, что и в самом деле миллионы людей, т.е. разумных,

нравственных существ, живущих своим трудом и потому не только не нуждающихся ни в чьей помощи, но и содержащих своим трудом много тысяч праздных людей, рабски подчиняются воле этих спорящих между собой праздных людей, руководимых самыми мелкими, дурными страстями, но только не тем, что они всегда лицемерно выставляют своей главной целью: благом народа.

За этой статьей идет третья длинная статья «Конституционный бюджет», в которой рассуждается о том, сколько у каждого человека, трудящегося для себя и своей семьи, следует ежегодно отнимать произведений его труда, отдавая их в распоряжение людей, называемых правительством. Казалось бы, очевидно то, что так как работающим миллионам нет никакой не только надобности, но и повода отдавать произведения своего труда, людям, до сих пор всегда употреблявшим эти деньги на самые дурные и безнравственные дела, на изготовление орудий убийства, на тюрьмы, крепости, поставку водки, на развращение народа посредством солдательства или ложной веры, то казалось бы очевидно, что и не будет никакого бюджета и нечего рассуждать о том, как собирать и употреблять его. Так казалось бы, а между тем правительственные люди и те, которые хотят быть правительством, с полной уверенностью в том, что деньги эти будут в их руках, рассуждают о том, как побольше собрать их и как распределить их между собой. И – удивительное дело – деньги эти собираются и распределяются: нуждающиеся в самом необходимом, часто голодные трудящиеся люди отдают свои сбережения праздным, безумно роскошествующим людям.

Следующая статья – «Вопрос о государственных преступлениях на Московском съезде криминалистов». В этой статье описывается то, как собравшиеся в Москве люди рассуждали о том, по каким статьям можно лишать свободы, грабить (штрафы), мучить, убивать людей и по каким этого нельзя делать, как лучше применять эти статьи и т.п. Сначала представляется удивительным, для чего эти люди, очевидно несогласные с правительством и противные ему, не высказывают прямо того, что само собой представляется всякому здраво мыслящему человеку, что не говоря уже о христианстве, которое будто бы мы исповедуем, с какой бы то ни было самой низкой нравственной точки зрения совершенно ясно, что никакой человек, во имя каких бы то ни было соображений, не имеет права и не должен ни грабить, ни мучить, ни лишать свободы, ни жизни других. И потому, казалось, бы ясно, что собравшиеся люди, враждебные правительству, должны бы были прямо сказать то, что само собой разумеется для всякого здравомыслящего человека: то, что один человек не может насиловать другого, не может потому, что если допустить, что могут быть такие соображения, по которым одни люди могут насиловать других, то всегда – как это и было и есть – найдутся такие соображения, по которым другие люди могут и будут употреблять насилие и против тех, которые их насильвали. Но собравшиеся «ученые» люди не делают этого, а старательно приводят хитроумные соображения о том, какие «ужасные последствия происходят от отступлений по делам о политических преступлениях от общего порядка судопроизводства», о «необходимости изучения государственных преступлений с *социологической* точки зрения», о том, как «основная *проблема* все более и более развивалась на собрании *группы* и все более и более становилась ясной невозможность ограничиться какими-либо краткими *тезисами* по такому сложному вопросу». И опять то же удивление и недоумение: почему то правительство, которое теперь действует, или то, которое составит из тех людей, которые спорят с ним в надежде самим стать правительством, почему эти люди так несомненно уверены, что тот народ, который не знает и знать не хочет все эти 120, 117 и т.п. статьи, но, к счастью, еще знает другие статьи о том, что не надо делать другому, чего не хочешь себе, что лучше простить не семь, а семью семь раз, чем мстить, – почему народ этот подчинится их статьям, 120-й, 117-й и еще какой-нибудь, и будет из повиновения этим статьям совершать сам над собой те преступления всех законов божеских и человеческих, которые предписываются ему? И что удивительнее всего, это то, что народ не только подчиняется всем этим статьям, но и в положении солдат, стражников, присяжных, тюремщиков, палачей совершает сам над собой все эти, противные его совести и исповедуемому им, признаваемому божеским закону, преступления.

Следующая, пятая статья заключает в себе сведения о том, как человек, называющийся русским императором, выразил желание о том, чтобы умерший, живший в Кронштадте, добрый старичок был признан святым человеком, и как синод, т.е. собрание людей, которые вполне уверены, что они имеют право и возможность предписывать миллионам народа ту веру, которую они должны исповедовать, решил всенародно праздновать годовщину смерти этого старичка, с тем чтобы сделать из трупа этого старичка предмет народного поклонения. Еще понятно – хоть и с большим усилием – то, что люди могут быть так обмануты, чтобы верить, что они не столько люди, сколько подданные известного государства, и во имя идола государства отступать от своих человеческих обязанностей, как это делается при принуждении людей к участию в солдатстве и войнах. Можно понять и то, как люди могут быть доведены до того, чтобы отдавать на заведомо дурные дела свои сбережения, как это делается при отбирании податей. Как ни странно, но можно понять даже и то, как долгое и усиленное воспитание дурного чувства мести может довести людей до того, что они подчиняются требованиям совершения всякого рода насилий, даже убийств над братьями, под предлогом наказания. Но, казалось бы, невозможно заставить людей 20 века, знающих Евангелие, понимать превратно назначение своей жизни, верить в необходимость и благотворность идолопоклоннического поклонения неодушевленным предметам.

Казалось бы, в этом-то уже не могут люди – христиане подчиняться воле других людей, а между тем – удивительное дело – для огромного большинства народа это непрестанно совершается, и человек, считающий себя царем, и все его помощники, и те самые лицемерные или заблудшие люди, которые называют себя синодом, святейшим синодом, вполне уверены в том, что все их распоряжения о праздновании умершего старичка как святого, – будут также приняты всем народом, как были приняты все их прежние обманы, их мощи, иконы, чудеса.

И – удивительное дело – вместо того, чтобы миллионам народа с отвращением отнестись к таким распоряжениям, они спокойно принимают, освящаются древностью предания и заменяют для людей спасительные истины известного им христианства и губят их жизнь, отдавая ее и во всех других отношениях во власть обманывающих.

Да, как ни ужасны все те обманы, под гнетом которых страдает человечество, этот наименее замечаемый людьми обман веры ужаснее всех. Ужасен он, потому что на этом обмане жиждутся все другие обманы и все вытекающие из них бедствия.

Если спросишь себя, зачем люди разумные, добрые по требованию чуждых им людей идут в войско, надевают мундиры, учатся убивать и идут убивать чуждых им людей, хотя и знают, что человек должен не убивать, а любить всех людей? Зачем они отдают чуждым людям заведомо на дурные дела свои сбережения, когда считают, что никто не имеет право брать чужого? Зачем они идут в суды и требуют наказаний и подчиняются наказаниям, зная, что никто не может судить другого, и что человеку свойственно не наказывать, а прощать брата? Зачем в самом важном для души деле: в признании того, что свято, т.е. высшее добро, и что не свято, т.е. что зло, люди подчиняются требованиям чуждых им людей?

VII

На все эти вопросы есть и может быть только один ответ, тот, что люди, поступающие так, как те, которые предписывают эти дела, а также и те, которые исполняют их, находятся в состоянии безумия: не в каком-нибудь переносном смысле этого слова: т.е. руководствуются в своей жизни не общим всем людям величайших мудрецов жизни, а руководствуются теми случайными, явно антиразумными положениями, которые в данное время усвоены большинством людей, не руководствующихся разумом и не признающих его положений для себя обязательными. Как несправедлива мысль, высказанная Паскалем, о том, что если бы наши сновидения были бы так же последовательны, как и события действительности, жизни, мы бы не могли бы отличить сновидения от действительности, так же несправедлива была бы и мысль о том, что если бы неразумная деятельность признавалась всеми разумной, то мы бы не могли различить неразумную деятельность от разумной.

Несправедливая и та и другая мысль, потому что, кроме непоследовательности в сновидениях и кроме не всеобщности признания неразумной деятельности, люди всегда обладают одним главным признаком различения истинной жизни от подобной ей. Признаком этим всегда было и всегда будет высшее свойство человеческой души – самосознание, то свойство, из которого вытекает нравственное чувство и нравственное усилие. И потому и сон, и безумие, как бы ни были последовательны сновидения, и как бы всеобщее не было безумие, всегда могут быть отличены людьми от действительной жизни тем, что и в снах, и в безумии отсутствует нравственное усилие. Хотя бы и случилось то, чтобы сновидения многих ночей были бы так же последовательны, как события действительной жизни «культурного» мира, что огромное большинство людей находятся в полном безумии, люди все-таки благодаря своему самосознанию и вытекающему из него нравственному чувству и возможности нравственного усилия, всегда могут видеть, не могут не видеть того, что сон есть сон и что безумная жизнь есть жизнь безумная. И как во сне бывает, что мы видим себя совершающими величайшие гадости и знаем, что делаем гадости, но не можем остановиться и спасаемся от этого положения только вызовами самосознания и потому пробуждения, так и в нашей теперешней безумной жизни, если мы чувствуем, что делаем ужасные гадости и не можем перестать, то спасение от этого только самосознание и пробуждение от безумной к разумной жизни.

Пусть в сновидениях будет полнейшая последовательность и пусть безумием будет вообще всем людям, здоровый человек всегда может отличить сон от действительности и безумную жизнь от разумной. Здоровый человек всегда отличает сон от действительности и безумие от разумного состояния, потому что как во сне, так и в безумии отсутствует самосознание и вытекающее из самосознания нравственное чувство и последствие нравственного чувства, нравственное усилие. Так что если бы и случилось то, чтобы сны слагались в самую строгую определенную последовательность и все люди были одержимы одним и тем же безумием, здоровый человек всегда все-таки мог бы отличить сны от действительности и безумие от разумной жизни по одному тому, что как во сне, так и в безумии люди не сознают себя и потому бывают не в силах делать нравственные усилия. От этого-то и происходит то, что как во сне мы часто видим себя делающими гадость, но не можем остановиться, так же и в состоянии разделяемого всеми безумия мы часто зная, что делаем дурное, продолжаем все-таки делать то, что делают все окружающие нас.

Разница между этими двумя состояниями только в том, что то, что предполагается Паскалем – именно та последовательность в сновидениях, это самое вполне случилось теперь, когда безумие охватило всех или огромное большинство людей нашего мира. Мы живем безумной, противной самым простым и первым требованиям здравого смысла, жизнью, но так как этой жизнью живут все или огромное большинство, мы не видим уже различия между безумной и разумной жизнью и свою безумную жизнь признаем разумной.

И как для того, чтобы избавиться во сне от ужаса к тому, что происходит с нами, и, главное, к тому, что мы сами делаем, надо сознать себя, понять, что это сон и тогда проснуться, так и для того, чтобы избавиться от того ужаса, среди которого мы живем и в котором участвуем, надо сознать себя и вызвать в себе то нравственное чувство и нравственное усилие, которое свойственно разумному существу, человеку.

VIII

То ж, что мы живем безумной, вполне безумной, сумасшедшей жизнью, это не слова, не сравнение, не преувеличение, а самое простое утверждение того, что есть. На днях мне случилось посетить два огромных учреждения душевно больных, и впечатление, которое я вынес, было то, что я видел учреждения, устроенные душевно больными одной общей, повальной формы сумасшествия, для больных разнообразными, не подходящими под общую повальную форму, формами сумасшествия. Все эти разнообразные формы сумасшествия подразделяются теми, которые одержимы одной повальной формой сумасшествия, на множество разных классов, отделов и видов. Есть классификация Гюислена, Целлера, Гразингера, Крафт-Эбинга, Море-

ля, Мейнерта, Люша, Маньяна, Крепелина, Морзелли, Клутона, Хак-Тьюка, Корсакова, Игнатъева и мн. мн. др. Все они несогласны и даже противоречат. У каждого психиатра есть свои всякие психонейрозы, мании, паранойи и разные везания и кататонические и др., и *Psychopathia degenerativa* и всякая другая. Вообще, как говорит один ученый автор, для большинства психозов не найдено еще *патогномического и анатомопатологического субстрата* (sic), и потому деления точного нельзя делать. Те же, какие существуют деления, могут быть нужны только для того, чтобы студенты, заучивая их и отвечая на экзамене те самые слова, которые они слышат от профессоров, получили бы дипломы, а потом благодаря дипломам места с жалованьем, превосходящим в 20, 30, 50 раз жалованье работника, делающего несомненно нужную всем людям работу. Так что в сущности есть только одно ясное и понятное деление душевно больных, то, по которому они распределяют больных в больницах, и определяется то или другое обращение с ними. Деление это такое:

- 1) Беспокойные. (Прежде они назывались буйными.)
- 2) Полубеспокойные.
- 3) Спокойные и
- 4) Испытуемые.

И это самое деление вполне точно относится ко всему огромному количеству людей, одержимых безумием так называемой культуры нашего времени.

В ЧЕМ МОЯ ВЕРА

Лев Николаевич Толстой

[...]

VII

Отчего же люди не делают того, что Христос сказал им и что дает им высшее доступное человеку благо, чего они вечно желали и жаждут? И со всех сторон я слышу один, разными словами выражаемый, один и тот же ответ: «Учение Христа очень хорошо, и правда, что при исполнении его установилось бы Царство Бога на земле, но оно трудно и потому неисполнимо».

Учение Христа о том, как должны жить люди, Божественно, хорошо и дает благо людям, но людям трудно исполнять его. Мы так часто повторяем и слышим это, что нам не бросается в глаза то противоречие, которое находится в этих словах.

Человеческой природе свойственно делать то, что лучше. И всякое учение о жизни людей есть только учение о том, что лучше для людей. Если людям показано, что им лучше делать, то как же они могут говорить, что они желают делать то, что лучше, но не могут? Люди не могут делать только то, что хуже, а могут не делать того, что лучше.

Разумная деятельность человека, с тех пор как есть человек, направлена к тому, чтобы найти, что лучше из тех противоречий, которыми наполнена жизнь и отдельного человека и всех людей вместе.

Люди дерутся за землю, за предметы, которые им нужны, и потом доходят до того, что делят все и называют это собственностью; они находят, что хотя и трудно учредить это, но так лучше, и держатся собственности; люди дерутся за жен, бросают детей, потом находят, что лучше, чтобы у каждого была своя семья; и, хотя очень трудно питать семью, люди держатся собственности, семьи и многого другого. И как только люди нашли, что так лучше, то как бы это трудно ни было, так и делают. Что же такое значит, что мы говорим: учение Христа прекрасно, жизнь по учению Христа лучше, чем та, которою мы живем; но мы не можем жить так, чтобы было лучше, потому что это «трудно».

Если это слово: «трудно» понимать так, что трудно жертвовать мгновенным удовлетворением своей похоти большему благу, то почему же мы не говорим, что трудно пахать, для того чтобы был хлеб, сажать яблони, чтобы были яблоки? То, что надо переносить трудности для достижения большего блага, это знает всякое существо, одаренное первым задатком разума. И вдруг оказывается, что мы говорим, что учение Христа прекрасно, но что оно неисполнимо, потому что трудно. Трудно же потому, что, следуя ему, мы должны лишиться того, чего мы прежде не лишались. Мы как будто никогда не слышали того, что выгоднее иногда потерпеть и лишиться, чем ничего не терпеть и удовлетворять всегда свою похоть.

Человек может быть животным, и никто не станет упрекать его в том; но человек не может рассуждать о том, что он хочет быть животным. Как только он рассуждает, то он сознает себя разумным, и, сознавая себя разумным, он не может не признавать того, что разумно, и того, что неразумно. Разум ничего не приказывает, он только освещает.

Я в темноте избил руки и колена, отыскивая дверь. Вошел человек со светом, и я увидел дверь. Я не могу уже биться в стену, когда я вижу дверь, и еще менее могу утверждать, что я вижу дверь, нахожу, что лучше пройти в дверь, но что это трудно, и потому я хочу продолжать биться коленками об стену.

В этом удивительном рассуждении: христианское учение хорошо и дает благо миру; но люди слабы, люди дурны и хотя бы лучше делать, а делают хуже, и потому не могут делать лучше, — есть очевидное недоразумение.

Тут, очевидно, не ошибка рассуждения, а что-нибудь другое.

Тут, должно быть, какое-нибудь ложное представление. Только ложное представление о том, что есть то, чего нет, и нет того, что есть, может привести людей к такому странному отрицанию исполнимости того, что, по их же признанию, дает им благо.

Ложное представление, приведшее к этому, есть то, что называется догматическою христианскою верой, – тою самою, которой с детства учат всех исповедующих церковную христианскую веру по разным православным, католическим и протестантским катехизисам.

Вера эта, по определению верующих же, есть признание существующим того, что кажется (это сказано у Павла и повторяется во всех богословиях и катехизисах как лучшее определение веры). И вот это-то признание существующим того, что кажется, и привело людей к такому странному утверждению того, что учение Христа хорошо для людей, но не годится для людей.

Учение этой веры в самом точном его выражение такое: личный Бог, существующий вечно, один в трех лицах, вдруг вздумал сотворить мир духов. Бог благой сотворил этот мир духов для их блага; но случилось, что один из духов сделался сам злым и потому несчастным. Прошло много времени, и Бог сотворил другой мир, вещественный, и человека тоже для его блага. Бог сотворил человека блаженным, бессмертным и безгрешным. Блаженство человека состояло в пользовании благом жизни без труда; бессмертие его состояло в том, что он всегда должен был так жить; безгрешность его состояла в том, что он не знал зла.

Человек этот в раю был соблазнен тем духом первого творения, который сам собою сделался злым, и человек с тех пор пал, и стали рождаться такие же падшие люди, и с тех пор люди стали работать, болеть, страдать, умирать, бороться телесно и духовно, то есть воображаемый человек сделался действительным, таким, каким мы его знаем и которого не можем и не имеем права и основания вообразить себе иным. Состояние человека трудящегося, страдающего, избирающего добро и избегающего зла и умирающего, то, которое есть и помимо которого мы не можем себе ничего представить, по учению этой веры не есть настоящее положение человека, а есть несвойственное ему, случайное, временное положение.

Несмотря на то, что состояние это продолжалось для всех людей, по этому учению, от изгнания Адама из рая, то есть от начала мира до рождения Христа, и точно так же продолжается и после для всех людей, верующие должны воображать, что это есть только случайное, временное состояние. По этому учению, Сын Бога – сам Бог, второе лицо Троицы, послан Богом на землю в образе человека затем, чтобы спасти человека от этого несвойственного им случайного, временного состояния, снять с них все проклятия, наложенные на них тем же Богом за грехи Адама, и восстановить их в их прежнем естественном состоянии блаженства, то есть безболезненности, бессмертия, безгрешности и праздности. Второе лицо Троицы – Христос, по этому учению, тем, что люди его казнили, этим самым искупил грех Адама и прекратил это неестественное состояние человека, продолжавшееся от начала мира. И с тех пор человек, поверивший в Христа, стал опять таким же, каким он был в раю, то есть бессмертным, неболюющим, безгрешным и праздным.

На той части осуществления искупления, вследствие которой после Христа земля для верующих уже стала рождать везде без труда, болезни прекратились и чада стали родиться у матерей без страданий, – учение это не очень останавливается, потому что тем, которым тяжело работать и больно страдать, как бы они ни верили, трудно внушить, что не трудно работать и не больно страдать. Но та часть учения, по которой смерти и греха уже нет, утверждается с особенной силой.

Утверждается, что мертвые продолжают быть живыми. И так как мертвые никак не могут ни подтвердить того, что они умерли, ни того, что они живы, так же как камень не может подтвердить того, что он может или не может говорить, то это отсутствие отрицания принимается за доказательство и утверждается, что люди, которые умерли, не умерли. И еще с большей торжественностью и уверенностью утверждается то, что после Христа верою в него человек освобождается от греха, то есть что человеку после Христа не нужно уже разумом освещать

свою жизнь и избирать то, что для него лучше. Ему нужно верить только, что Христос искупил его от греха, и тогда он всегда безгрешен, то есть совершенно хорош. По этому учению, люди должны воображать, что в них разум бессилен и что потому-то они и безгрешны, то есть не могут ошибаться.

Истинно верующий должен воображать, что со времени Христа земля родит без труда, дети рождаются без мук, болезней нет, смерти нет и греха, то есть ошибок, нет; то есть нет того, что есть, и что есть то, чего нет.

Так говорит строго логическая богословская теория.

Учение это само по себе кажется невинно. Но отступление от истины никогда не бывает невинно и влечет за собой свои последствия, тем более значительные, чем значительнее тот предмет, о котором говорится неправда. Здесь же предмет, о котором говорится неправда, есть вся жизнь человеческая.

То, что, по этому учению, называется истинною жизнью, есть жизнь личная, блаженная, безгрешная и вечная, то есть такая, какую никто никогда не знал и которой нет. Жизнь же та, которая есть, которую мы одну знаем, которою мы живем и которою жило и живет все человечество, есть, по этому учению, жизнь падшая, дурная, есть только образчик той хорошей жизни, которая нам следует.

Та борьба между стремлением к жизни животной и жизни разумной, которая лежит в душе каждого человека и составляет сущность жизни каждого, по этому учению, совершенно устраняется. Борьба эта переносится в событие, совершившееся в раю с Адамом при сотворении мира. И вопрос о том: есть ли мне или не есть те яблоки, которые соблазняют меня? – не существует для человека, по этому учению. Вопрос этот раз навсегда решен Адамом в раю в отрицательном смысле. Адам за меня согрешил, то есть ошибся, и все люди, все мы безвозвратно пали, и все наши усилия жить разумно бесполезны и даже безбожны. Я дурен непоправимо, и должен знать это. И спасение мое не в том, что я разумом могу осветить свою жизнь и, узнав хорошее и дурное, делать то, что лучше. Нет, Адам раз навсегда за меня сделал дурно, и Христос раз навсегда поправил это дурное, сделанное Адамом, и потому я должен как зритель сокрушаться о падении Адама и радоваться о спасении Христом.

Вся же та любовь к добру и истине, которая лежит в душе человека, все усилия его осветить разумом явления жизни, вся моя духовная жизнь – все это не только неважно по этому учению, но это есть прелесть или гордость.

Жизнь, какая есть здесь, на земле, со всеми ее радостями, красотами, со всею борьбой разума против тьмы, – жизнь всех людей, живших до меня, вся моя жизнь с моей внутренней борьбой и победами разума есть жизнь не истинная, а жизнь павшая, безнадежно испорченная; жизнь же истинная, безгрешная – в вере, то есть в воображении, то есть в сумасшествии.

Пусть человек, отрешившись от привычки, взятой с детства, допускать все это, постарается взглянуть просто, прямо на это учение, пусть он перенесется мыслью в свежего человека, воспитанного вне этого учения, и представит себе, каким покажется это учение такому человеку? Ведь это полное сумасшествие.

И как ни странно и ни страшно это думать, я не мог не признать этого, потому что это одно объясняло мне то удивительное, противоречивое, бессмысленное возражение, которое я слышу со всех сторон против исполнимости учения Христа: *оно хорошо и дает счастье людям, но люди не могут исполнить его.*

Только представление существующим того, что не существует, и не существующим того, что существует, могло привести к этому удивительному противоречию. И такое ложное представление я нашел в проповедуемой 1500 лет псевдохристианской вере. Но возражение против учения Христа о том, что оно хорошо, но неисполнимо, делают не одни верующие, его делают и неверующие, такие люди, которые не верят или думают, что не верят в догмат грехопадения и искупления. Возражение против учения Христа, состоящее в его неисполнимости,

делают люди науки, философы, вообще люди образованные и считающие себя совершенно свободными от всяких суеверий. Они не верят или думают, что не верят ни во что, и потому считают себя свободными от суеверия грехопадения и искупления. И мне так казалось это сначала. Мне тоже казалось, что эти ученые люди имеют другие основания для отрицания исполнимости учения Христа.

Но, вникнув глубже в основы их отрицания, я убедился, что у неверующих то же ложное представление о том, что наша жизнь не есть то, что есть, а то, что им кажется, и что представление это зиждется на той же основе, как и представление верующих. Признающие себя неверующими, правда, не веруют ни в Бога, ни в Христа, ни в Адама; но в основное ложное представление о правах человека на блаженную жизнь, на котором зиждется все, в него они веруют так же и еще тверже, чем богословы.

Как ни храбрись привилегированная наука с философией, уверяя, что она решительница и руководительница умов, – она не руководительница, а слуга. Миросозерцание всегда дано ей готовое религией, и наука только работает на пути, указанном ей религией. Религия открывает смысл жизни людей, а наука прилагает этот смысл к различным сторонам жизни. И потому если религия дает ложный смысл жизни, то наука, воспитанная в этом религиозном миросозерцании, будет с разных сторон прикладывать этот ложный смысл к жизни людей. Вот это-то и случилось с нашей европейско-христианской наукой и философией.

Церковное учение дало основной смысл жизни людей в том, что человек имеет право на блаженную жизнь и что блаженство это достигается не усилиями человека, а чем-то внешним, и это миросозерцание и стало основой всей нашей науки и философии.

Религия, наука, общественное мнение, все в один голос говорят, что дурна та жизнь, которую мы ведем, но что учение о том, как самим стараться быть лучше и этим сделать и самую жизнь лучше, – учение это неисполнимо. Учение Христа в смысле улучшения жизни людей своими разумными силами неисполнимо потому, что Адам пал и мир лежит во зле, – говорит религия.

Учение это неисполнимо потому, что жизнь человеческая совершается по известным, не зависимым от воли человека законам, говорит наша философия. Философия и вся наука, только другими словами, говорит совершенно то же, что говорит религия догматом первородного греха и искупления.

В учении искупления два основные положения, на которые все опирается: 1) законная жизнь человеческая есть жизнь блаженная, жизнь же мирская здесь есть жизнь дурная, не поправимая усилиями человека, и 2) спасение от этой жизни – в вере.

Эти два положения стали основой миросозерцания и верующих и неверующих нашего псевдохристианского общества. Из второго положения вытекла церковь с ее учреждениями. Из первого вытекает наше общественное мнение и наши философские и политические теории.

Все философские и политические теории, оправдывающие существующий порядок, гегельянство и его дети зиждутся на этом положении. Пессимизм, требующий от жизни того, что она не может дать, и потому отрицающий жизнь, вытекает из него же.

Материализм с его удивительным восторженным утверждением, что человек есть процесс и больше ничего, есть законное детище этого учения, признавшего, что жизнь здешняя есть жизнь падшая. Спиритизм с его учеными последователями есть лучшее доказательство того, что научное и философское воззрение не свободно, а основано на религиозном учении о блаженной вечной жизни, свойственной человеку.

Извращение смысла жизни извратило всю разумную деятельность человека. Догмат падения и искупления человека заслонил от людей самую важную и законную область деятельности человека и исключил из всей области знания человеческого знание того, что должен делать человек для того, чтобы ему самому быть счастливее и лучше. Наука и философия, вообра-

жая, что они действуют враждебно псевдохристианству, гордясь этим, только работают на него. Наука и философия трактуют обо всем, о чем хотите, но только не о том, как человеку самому быть и жить лучше. То, что называется этикой – нравственным учением, совершенно исчезло в нашем псевдохристианском обществе.

И верующие и неверующие одинаково не спрашивают себя о том, как надо жить и как употребить тот разум, который дан нам, а спрашивают себя: отчего жизнь наша людская не такая, какую мы себе ее вообразили, и когда она делается такою, какой нам хочется?

Только благодаря этому ложному учению, всосавшемуся в плоть и кровь наших поколений, могло случиться то удивительное явление, что человек точно выплюнул то яблоко познания добра и зла, которое он, по преданию, съел в раю, и, забыв то, что вся история человека только в том, чтобы разрешать противоречия разумной и животной природы, стал употреблять свой разум на то, чтобы находить законы исторические одной своей животной природы.

Религиозные и философские учения всех народов, за исключением философских учений псевдохристианского мира, все, которые мы знаем: иудаизм, конфуцианство, буддизм, браманизм, греческая мудрость, – все учения имеют целью устройство жизни людской и уяснение людям того, как каждый должен стремиться к тому, чтобы быть и жить лучше. Все конфуцианство – в личном совершенствовании, иудаизм – в личном следовании каждому завету с Богом, буддизм – в учении о том, как каждому спастись от зла жизни. Сократ учил личному совершенствованию во имя разума, стойки разумную свободу признают единой основой истинной жизни.

Вся разумная деятельность человека не могла не быть и всегда была в одном – в освещении разумом стремления к благу. Свобода воли, говорит наша философия, есть иллюзия, и очень гордится смелостью этого утверждения. Но свобода воли есть не только иллюзия – это есть слово, не имеющее никакого значения. Это – слово, выдуманное богословами и криминалистами, и опровергать это слово – бороться с мельницами. Но разум, тот, который освещает нашу жизнь и заставляет нас изменять наши поступки, есть не иллюзия, и его-то уж никак нельзя отрицать. Следование разуму для достижения блага – в этом было всегда учение всех истинных учителей человечества, и в этом все учение Христа, и его-то, то есть разум, отрицать разумом уже никак нельзя.

Учение Христа есть учение о сыне человеческом, общем всем людям, то есть об общем всем людям стремлении к благу и об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении. (Доказывать, что сын человеческий есть сын человеческий, совершенно излишне. Для того, чтобы под сыном человеческим разуметь что-нибудь другое, чем то, что значат слова, надо доказать то, что Христос умышленно употреблял для обозначения того, что он хотел сказать, слова, имеющие совсем другое значение. Но если даже, как это хочет церковь, сын человеческий значит сын Божий, то и тогда сын человеческий значит тоже человек по своей сущности, потому что сынами Божьими Христос называет всех людей.)

Учение Христа о сыне человеческом – сыне Бога, составляющее основу всех Евангелий, яснее всего выражено в его беседе с Никодимом. «Каждый человек, – говорит он, – кроме сознания своей плотской личной жизни, происшедшей от мужского отца в утробе плотской матери, не может не сознавать свое рождение свыше (Иоанна, III, 5, 6, 7). То, что человек сознает в себе свободным, – это-то и есть то, что рождено от бесконечного, от того, что мы называем Богом (11–13). Это-то рождение от Бога, этого сына Бога в человеке, мы должны возвысить в себе для того, чтобы получить жизнь истинную (14–17). Сын человеческий есть сын Бога однородный (а не едиnorodный). Тот, кто возвысит в себе этого сына Бога над всем остальным, кто поверит, что жизнь только в нем, тот не будет в разделении с жизнью. Разделение с жизнью происходит только от того, что люди не верят в свет, который есть в них» (18–21). (Тот свет, о котором сказано в Евангелии Иоанна, что в нем жизнь и что жизнь есть свет людей.)

Христос учит тому, чтобы над всем возвысить сына человеческого, который есть сын Бога и свет людей. Он говорит: «Когда возвысите (вознесете, возвеличите) сына человеческого, вы

узнаете, что я ничего не говорю от себя лично» (Иоанна, XII, 32, 44, 49). Евреи не понимают его учения и спрашивают: кто этот сын человеческий, которого надо возвысить? (Иоанна, XII, 34). И на этот вопрос он отвечает (Иоанна, XII, 35): «Еще на малое время свет *в вас* есть. Ходите, пока есть свет, чтобы тьма не объяла вас. Тот, кто ходит во тьме, не знает, куда идет». На вопрос, что значит: возвысить сына человеческого, Христос отвечает: жить в том свете, который есть в людях.

Сын человеческий, по ответу Христа, – это свет, в котором люди должны ходить, пока есть свет в них.

Луки, XI, 35: «Смотри, не сделался ли *свет*, находящийся в тебе, тьмою?»

Матф., VI, 23: «Если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» – говорит он, поучая всех людей.

Прежде и после Христа люди говорили то же самое: то, что в человеке живет Божественный свет, сошедший с неба, и свет этот есть разум, – и что ему одному надо служить и в нем одном искать благо. Это говорили и учителя браминов, и пророки еврейские, И Конфуций, и Сократ, и Марк Аврелий, и Эпиктет, и все истинные мудрецы, не составители философских теорий, а те люди, которые искали истины для блага своего и всех людей.

И вдруг мы по догмату искупления признали, что об этом-то свете в человеке говорить и думать вовсе и не нужно. Надо думать, говорят верующие, о том, какое естество у какого лица Троицы, какие таинства надо и не надо совершать; потому спасение людей произойдет не от наших усилий, а от Троицы и от правильного совершения таинств. Надо думать, говорят неверующие, о том, по каким законам совершает движения бесконечно малая частица материи в бесконечном пространстве в бесконечное время; но о том, чего для его блага требует разум человека, об этом думать не надо, потому что улучшение состояния человека произойдет не от него, а от общих законов, которые мы откроем.

Я убежден, что через несколько веков история так называемой научной деятельности наших прославляемых последних веков европейского человечества будет составлять неистощимый предмет смеха и жалости будущих поколений. Несколько веков ученые люди западной малой части большого материка находились в повальном сумасшествии, воображая, что им принадлежит вечная блаженная жизнь, и занимались всякого рода элукурбациями о том, как, по каким законам наступит для них эта жизнь, сами же ничего не делали и не думали никогда ничего о том, как сделать эту свою жизнь лучше. И что будет представляться еще трогательнее будущему историку – это то, что он найдет, что у людей этих был учитель, ясно, определенно указавший им, что им должно делать, чтобы жить счастливее, и что слова этого учителя были объяснены одними так, что он на облаках придет все устроить, а другими так, что слова этого учителя прекрасны, но неисполнимы, потому что жизнь человеческая не такая, какую бы мы хотели, и потому не стоит ею заниматься, а разум человеческий должен быть направлен на изучение законов этой жизни без всякого отношения к благу человека.

Церковь говорит: учение Христа неисполнимо потому, что жизнь здешняя есть образчик жизни настоящей; она хороша быть не может, она вся есть зло. Наилучшее средство прожить эту жизнь состоит в том, чтобы презирать ее и жить верою (то есть воображением) в жизнь будущую, блаженную, вечную; а здесь жить – как живется, и молиться.

Философия, наука, общественное мнение говорят: учение Христа неисполнимо потому, что жизнь человека зависит не от того света разума, которым он может осветить самую эту жизнь, а от общих законов, и потому не надо освещать эту жизнь разумом и жить согласно с ним, а надо жить, как живется, твердо веруя, что, по законам прогресса исторического, социологического и других, после того, как мы очень долго будем жить дурно, наша жизнь сделается сама собой очень хорошей.

Приходят люди во двор, находят в этом дворе все, что нужно для их жизни: дом со всею утварью, амбары, полные хлебом, погреба, подвалы со всеми запасами; на дворе – орудия земле-

дельческие, снасть, сбруя, лошади, коровы, овцы, полное хозяйство – все, что нужно для довольной жизни. Люди с разных сторон приходят в этот двор и начинают пользоваться всем тем, что они находят тут, каждый только для себя, не думая ничего оставлять ни тем, которые теперь с ними в доме, ни тем, которые придут после. Каждый хочет все для себя. Каждый торопится воспользоваться, чем может, и начинается истребление всего – борьба, драка за предметы обладания: корову молочную, нестриженных котных овец бьют на мясо; станками и телегами топят печи, дерутся за молоко, за зерно, проливают и просыпают и губят больше, чем пользуются. Никто спокойно не съест куска, ест и грызается; приходит сильнейший и отнимает, а у того отнимает другой.

Намучившись, избитые, голодные люди уходят из двора. Опять хозяин приготовляет все во дворе так, чтобы люди могли спокойно жить в нем. Опять двор – полная чаша, опять приходят прохожие, и опять свалка, драка, все идет туною, и опять измученные, избитые и озлобленные люди выходят вон, ругаясь и злобясь и на товарищей, и на хозяина, что он плохо и мало заготовил. Опять добрый хозяин учреждает двор так, чтобы могли жить в нем люди, и опять то же, и опять, и опять, и опять. И вот в один из новых приходов людей находится учитель, который говорит другим: братцы! мы не то делаем. Смотрите, сколько добра во дворе, как все хозяйственно устроено! На всех нас хватит и останется тем, которые после нас придут, только давайте с умом жить. Не будем друг у дружки отнимать, а будем помогать друг другу. Станем сеять, пахать, скотину водить, и всем хорошо будет жить. И вот случилось, что кое-кто понял, что говорил учитель, и стали эти понявшие так делать: перестали драться, отнимать друг у дружки и стали работать. Но остальные, которые и не слышали речей учителя, а которые слышали, да не верили им, не делали по словам человека, а по-прежнему дрались и губили хозяйское добро и уходили. Приходили другие, и было то же самое. Те, которые послушали учителя, говорили все свое: не деритесь, не губите хозяйское добро, вам лучше будет. Делайте, как сказал учитель. Но все еще было много таких, которые не слышали и не верили, и дело шло долго все по-старому. Все это понятно и так точно могло быть, пока люди не верили тому, что говорил учитель. Но вот, рассказывают, что пришло время, все услышали во дворе слова учителя, все поняли их, все мало что поняли, все признали, что это сам Бог говорит через учителя, что и учитель-то был сам Бог, и все поверили, как в святыню, в каждое слово учителя. Но рассказывают, что будто после этого, вместо того чтобы всем жить по словам учителя, вышло то, что после этого уж никто не стал удерживаться от свалки, и пошли все бузывать друг друга, и стали все говорить, что теперь-то мы верно знаем, что так надо и что иначе нельзя.

Что же это такое значит? Ведь скотина – и та сладится, как ей так корм есть, чтобы не сбивать его дуром, а люди узнали, как надо лучше жить, поверили, что сам Бог им велел так жить, и живут еще хуже, потому что, говорят, нельзя жить иначе. Что-нибудь другое вообразили себе эти люди. Ну что же могли вообразить себе эти люди во дворе, чтобы, поверив словам учителя, продолжать жизнь по-прежнему, отнимать друг у друга, драться, губить добро и себя? А вот что – учитель сказал им: ваша жизнь в этом дворе дурная, живите лучше, и ваша жизнь будет хорошая, а они вообразили, что учитель осудил всю жизнь в этом дворе и обещал им другую, хорошую жизнь не на этом дворе, а где-то в другом месте. И они решили, что этот двор *постоялый* и что не стоит стараться жить в нем хорошо, а что надо только заботиться о том, как бы не прозевать ту обещанную хорошую жизнь в другом месте. Только этим можно объяснить странное поведение во дворе тех людей, которые верят, что учитель был Бог, и тех, которые считают его умным человеком и слова его справедливыми, но продолжают жить по-старому, противно советам учителя.

Люди все слышали, все поняли, но только пропустили мимо ушей то, что учитель говорил только о том, что людям надо делать свое счастье самим здесь, на том дворе, на котором они сошлись, а вообразили себе, что это двор *постоялый*, а там где-то будет настоящий. И вот от этого вышло то удивительное рассуждение, что слова учителя очень прекрасны и даже слова Бога, но исполнять их теперь трудно.

Только бы люди перестали себя губить и ожидать, что кто-то придет и поможет им: Христос на облаках с трубным гласом, или исторический закон, или закон дифференциации и интеграции сил. Никто не поможет, коли сами не помогут. А самим и помогать нечего. Только не ждать ничего ни с неба, ни с земли, а самим перестать губить себя.

VIII

Но положим, что учение Христа дает блаженство миру, положим, что оно разумно, и человек на основании разума не имеет права отречься от него; но что делать одному среди мира людей, не исполняющих закон Христа? Если бы все люди вдруг согласились исполнять учение Христа, тогда бы исполнение его было возможно. Но нельзя идти одному человеку против всего мира. «Если я один среди мира людей, не исполняющих учение Христа, – говорят обыкновенно, – стану исполнять его, буду отдавать то, что имею, буду подставлять щеку, не защищаясь, буду даже не соглашаться на то, чтобы идти присягать и воевать, меня оберут, и если я не умру с голода, меня изобьют до смерти, и если не изобьют, то посадят в тюрьму или расстреляют, и я напрасно погублю все счастье своей жизни и всю свою жизнь».

Возражение это основано на том же недоразумении, на котором основывается и возражение о неисполнимости учения Христа.

Так говорят обыкновенно, и так думал и я, пока не освободился вполне от церковного учения, и потому не понимал учения Христа о жизни во всем его значении.

Христос предлагает свое учение о жизни как спасение от той губительной жизни, которою живут люди, не следуя его учению, и вдруг я говорю, что я бы и рад последовать его учению, да мне жалко погубить свою жизнь. Христос учит спасению от погубительной жизни, а я жалею эту погубительную жизнь. Стало быть, я считаю эту свою жизнь вовсе не погубительной, считаю эту жизнь чем-то действительным, мне принадлежащим и хорошим. В этом-то признании своей этой мирской, личной жизни за что-то действительное, мне принадлежащее и лежит недоразумение, препятствующее пониманию учения Христа. Христос знает это заблуждение людей, по которому они эту свою личную жизнь считают за что-то действительное и себе принадлежащее, и целым рядом проповедей и притч показывает им, что у них нет никаких прав на жизнь, нет никакой жизни до тех пор, пока они не приобретут истинной жизни, отрехшись от призрака жизни, того, что они называют своей жизнью.

Для того чтобы понять учение Христа о спасении жизни, надо прежде всего понять то, что говорили все пророки, что говорил Соломон, что говорил Будда, что говорили все мудрецы мира о личной жизни человека. Можно, по выражению Паскаля, не думать об этом, нести перед собой ширмочки, которые бы скрывали от взгляда ту пропасть смерти, к которой мы все бежим; но стоит подумать о том, что такое одинокая личная жизнь человека, чтобы убедиться в том, что вся жизнь эта, если она есть только личная жизнь, не имеет для каждого отдельного человека не только никакого смысла, но что она есть злая насмешка над сердцем, над разумом человека и над всем тем, что есть хорошего в человеке. И потому, чтобы понять учение Христа, надо прежде всего опомниться, одуматься, надо, чтобы в нас совершилась *μετάνοια*¹, то самое, что, проповедуя свое учение, говорит предшественник Христа – Иоанн таким же, как мы, запутанным людям. Он говорил: «Прежде всего покайтесь, то есть одумайтесь, а то все погибнете». Он говорил: «Топор уже лежит подле дерева, чтобы срубить его. Смерть и погубитель тут, подле каждого. Не забывайте этого, одумайтесь». И Христос, начиная свою проповедь, говорит то же: «Одумайтесь, а то все погибнете».

Луки, XIII, 1–5. Христу рассказали о гибели галилеян, убитых Пилатом. И он говорит: «Думаете ли вы, что эти галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам; но если не покаетесь, все так же погибнете. Или думаете, что те восемнадцать чело-

¹ *Μετανόια* (др.-греч. *μετάνοια*) – «сожаление (о совершившемся), раскаяние», греч. *μετάνοια* – «перемена ума», «перемена мысли», «переосмысление».

век, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам; но если вы не покаетесь, все так же погибнете».

Если бы он жил в наше время в России, он сказал бы: разве вы думаете, что сгоревшие в бердичевском цирке или погибшие на кукуевской насыпи были виновнее других? – все так же погибнете, если не одумаетесь, если не найдете в своей жизни того, что не погибает. Смерть задавленных башней, сгоревших в цирке ужасает вас, но ведь ваша смерть, столь же ужасная и столь же неизбежная, стоит так же перед вами. И вы напрасно стараетесь забыть ее. Когда она придет неожиданная, она будет еще ужаснее.

Он говорит (Луки, XII, 54–57): «Когда вы видите облако, поднимающееся с запада, тотчас говорите: дождь будет; и бывает так. И когда дует южный ветер, говорите: зной будет; и бывает. Лицемеры! лицо земли и неба распознавать умеете, как же времени сего не узнаете? За чем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?»

Ведь вы по приметам узнаете вперед погоду, как же вы не видите, что с вами быть должно? Убегай от опасности, оберегай свою жизнь, сколько хочешь, и все-таки не Пилат убьет, так башня задавит, а не Пилат и не башня, то умрешь в постели в страданиях еще злейших.

Сделайте простой расчет, как делают люди мирские, когда они что-нибудь затевают: башню строят, или идут на войну, или завод строят. Они затевают и трудятся над тем, что должно иметь разумный конец.

Луки, XIV, 28–31. «Ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он что нужно для совершения ее, дабы когда положит основание и не может совершить, все видящие не стали смеяться над ним, говоря: этот человек начал строить и не мог окончить? Или какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он с десятью тысячами противостать идущему на него с двадцатью тысячами?»

Разве не бессмысленно трудиться над тем, что, сколько бы ты ни старался, никогда не будет закончено? Всегда смерть придет раньше, чем будет окончена башня твоего мирского счастья. И если ты вперед знаешь, что, сколько не борись со смертью, не ты, а она поборет тебя, так не лучше ли уж и не бороться с нею и не класть свою душу в то, что погибает наверно, а поискать такого дела, которое не разрушилось бы неизбежною смертью.

Луки, XII, 22–27. И сказал ученикам своим: «Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться: душа больше пищи и тело – одежды. Посмотрите на воронов: они не сеют, не жнут; нет у них ни хранилищ, ни житниц, и Бог питает их; сколько же вы лучше их? Да кто же из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть? Итак, если и малейшего сделать не можете, что заботитесь о прочем? Посмотрите на лилии, как они растут: не трудятся, не прядут; но, говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них».

Сколько не заботьтесь о теле и пище, никто не может прибавить себе жизни на один час. Так разве не бессмысленно заботиться о том, чего вы не можете сделать?

Вы знаете очень хорошо, что жизнь ваша кончится смертью, а вы заботитесь о том, чтобы обеспечить свою жизнь именем. Жизнь не может обеспечиться именем. Поймите, что это смешной обман, которым вы сами себя обманываете.

Не может быть смысл жизни, говорит Христос, в том, чем мы владеем и что мы приобретаем, то, что не мы сами; он должен быть в чем-нибудь ином.

Он говорит (Луки, XII, 15–21): «Жизнь человека при всем избытке его не зависит от его имени. У одного богатого человека, – говорит он, – был хороший урожай в поле. И он рассуждал сам с собой: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих. И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю б(льшие, и сберу туда весь хлеб мой и все добро мое. И скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы; покойся, ешь, пей, веселись. Но

Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет».

Смерть всегда, всякое мгновение стоит над вами. И потому (Луки, XII, 35, 36, 38, 39, 40): «Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи. И вы будьте подобны людям, ожидающим возвращения господина своего с брака, дабы, когда придет и постучит, тотчас отворить ему. И если придет во вторую стражу, и в третью стражу придет и найдет их так, то блаженны рабы те. Вы знаете, что если бы ведал хозяин дома, в который час придет вор, то бодрствовал бы и не допустил бы подкопать дом свой. Будьте же и вы готовы, ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий».

Притча о девах, ожидающих жениха, завершение века и Страшный суд, – все эти места, по мнению всех толкователей, кроме другого значения конца мира, имеют значение: всегда, всякий час предстоящей человеку смерти.

Смерть, смерть, смерть каждую секунду ждет вас. Жизнь ваша всегда совершается ввиду смерти. Если вы трудитесь лично для себя в будущем, то вы сами знаете, что в будущем для вас одно – смерть. И эта смерть разрушает все то, для чего вы трудились. Стало быть, жизнь для себя не может иметь никакого смысла. Если есть жизнь разумная, то она должна быть какая-нибудь другая, то есть такая, цель которой не в жизни для себя в будущем. Чтобы жить разумно, надо жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни.

Луки, X, 41: «Марфа! Марфа! хлопчешь и заботишься о многом, а одно только нужно».

Все те бесчисленные дела, которые мы делаем для себя в будущем, не нужны для нас; все это обман, которым мы сами обманываем себя. Нужно только одно.

Со дня рождения положение человека таково, что его ждет неизбежная гибель, то есть бессмысленная жизнь и бессмысленная смерть, если он не найдет этого чего-то одного, которое нужно для истинной жизни. Это-то одно, дающее истинную жизнь, Христос и открывает людям. Он не выдумывает это, не обещает дать это по своей Божеской власти; он только показывает людям, что вместе с той личной жизнью, которая есть несомненный обман, должно быть то, что есть истина, а не обман.

Притчей о виноградарях (Матф., XXI, 33–42) Христос разъясняет этот источник заблуждения людей, скрывающего от них эту истину и заставляющего их принимать призрак жизни, свою личную жизнь, за жизнь истинную.

Люди, живя в хозяйском обработанном саду, вообразили себе, что они собственники этого сада. И из этого ложного представления вытекает ряд безумных и жестоких поступков этих людей, кончающийся их изгнанием, исключением из жизни; точно так же мы вообразили себе, что жизнь каждого из нас есть наша личная собственность, что мы имеем право на нее и можем пользоваться ею, как хотим, ни перед кем не имея никаких обязательств. И для нас, вообразивших себе это, неизбежен такой же ряд безумных и жестоких поступков и несчастий; и такое же исключение из жизни. И как виноградарям кажется, что чем злее они будут, тем лучше обеспечат себя, – убьют послов и хозяйского сына, – так и нам кажется, что чем злее мы будем, тем будем обеспеченнее.

Как неизбежно кончается с виноградарями тем, что их, никому не дающих плодов сада, изгоняет хозяин, так точно кончается и с людьми, вообразившими себе, что жизнь личная есть настоящая жизнь. Смерть изгоняет их из жизни, заменяя их новыми; но не за наказание, а только потому, что люди эти не поняли жизни. Как обитатели сада или забыли, или не хотят знать того, что им передан сад окопанный, огороженный, с вырытым колодцем и что кто-нибудь да поработал на них и потому ждет и от них работы; так точно и люди, живущие личной жизнью, забыли или хотят забыть все то, что сделано для них прежде их рождения и делается во все время их жизни, и что поэтому ожидается от них; они хотят забыть то, что все блага жизни, которыми они пользуются, даны и даются и потому должны быть передаваемы или отдаваемы.

Эта поправка взгляда на жизнь, эта *μετάνοια* есть краеугольный камень учения Христа, как он и сказал в конце этой притчи. По учению Христа, как виноградари, живя в саду, не ими обработанном, должны понимать и чувствовать, что они в неоплатном долгу перед хозяином, так точно и люди должны понимать и чувствовать, что, со дня рождения и до смерти, они всегда в неоплатном долгу перед кем-то, перед жившими до них и теперь живущими и имеющими жить, и перед тем, что было и есть и будет началом всего. Они должны понимать, что всяким часом своей жизни, во время которой они не прекращают этой жизни, они утверждают это обязательство и что потому человек, живущий для себя и отрицающий это обязательство, связывающее его с жизнью и началом ее, сам лишает себя жизни, должен понимать, что, живя так, он, желая сохранить свою жизнь, губит ее, – то самое, что много раз повторяет Христос.

Жизнь истинная есть только та, которая продолжает жизнь прошедшую, содействует благу жизни современной и благу жизни будущей. Чтобы быть участником в этой жизни, человек должен отречься от своей воли для исполнения воли Отца жизни, давшего ее сыну человеческому.

Иоанна, VIII, 35. Раб, делающий свою волю, а не волю хозяина, не живет вечно в доме хозяина; только сын, исполняющий волю Отца, только тот живет вечно, – говорит Христос ту же мысль в другом смысле.

Воля же Отца жизни есть жизнь не отдельного человека, а единого сына человеческого, живущего в людях, и потому человек сохраняет жизнь только тогда, когда он на жизнь свою смотрит как на залог, как на талант, данный ему Отцом для того, чтобы служить жизни всех, когда он живет не для себя, а для сына человеческого.

Матф., XXV, 14–46: «Хозяин дал рабам своим каждому по части имения своего и, ничего не сказав им, оставил их одних. Одни рабы, хотя и не слышали приказания хозяина о том, как употребить часть имения господина, поняли, что имение не их, а хозяйское, и что имение должно расти, и работали для хозяина. И рабы, которые работали для хозяина, стали участниками жизни хозяина, а неработавшие лишены того, что было дано им».

Жизнь сына человеческого дана всем людям, и им не сказано, зачем она дана им. Одни люди понимают, что жизнь не их собственность, а дана им как дар, и должна служить жизни сына человеческого, и живут так. Другие, под предлогом непонимания цели жизни, не служат жизни. И люди, служащие жизни, сливаются с источником жизни; люди, не служащие жизни, лишаются ее. И вот с стиха 31–46 Христос говорит о том, в чем состоит служение сыну человеческому и в чем награда этого служения. Сын человеческий, по выражению Христа, как царь (34), скажет: «Придите благословенные Отца, наследуйте царство за то, что вы поили, кормили, одевали, принимали, утешали меня, потому что я все тот же один и в вас, и в малых сих, которых вы жалели и которым делали добро. Вы жили жизнью не личной, а жизнью сына человеческого, и потому вы имеете жизнь вечную».

Только этой вечной жизни учит Христос по всем Евангелиям, и, как ни странно это сказать про Христа, который лично воскрес и обещал всех воскресить, никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении.

Саддукеи оспаривали восстановление мертвых. Фарисеи признавали его так же, как признают его теперь правоверные евреи.

Восстановление мертвых (а не воскресение, как неправильно переводится это слово), по верованиям евреев, совершится при наступлении века Мессии и установлении Царства Бога на земле. И вот Христос, встречаясь с этим верованием временного, местного и плотского воскресения, отрицает его и на место его ставит свое учение о восстановлении вечной жизни в Боге.

Когда саддукеи, не признающие восстановления мертвых, спрашивают Христа, предполагает, что он разделяет понятия фарисеев, «чья будет жена семи братьев?» – он ясно и определенно отвечает о том и о другом.

Он говорит: Матф., XXII, 20–32; Марка, XII, 24–27; Луки, XX, 34–38: «Вы заблуждаетесь, не понимая Писания и силу Божию». И, отвергая представление фарисеев, он говорит: «Восстановление из мертвых бывает не плотское и не личное. Те, которые достигнут восстановления из мертвых, делаются сынами Бога и живут как ангелы (сила Бога) на небе (то есть с Богом), и вопросов личных, чья жена, для них не может быть, потому что они, соединяясь с Богом, перестают быть личностями». «Что же касается того, что есть восстановление мертвых», говорит он, возражая саддукеям, признающим одну земную жизнь и ничего, кроме плотской земной жизни, «то разве вы не читали того, что сказано вам Богом?» В Писании сказано, что Бог при купине сказал Моисею: «Я – Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова». Если Бог сказал Моисею, что он Бог Иакова, то Иаков не умер для Бога, потому что Бог есть Бог только живых, а не мертвых. *Для Бога все живы*. И потому если есть живой Бог, то и жив тот человек, который стал в общение с вечно живым Богом.

Против фарисеев Христос говорит, что восстановление жизни не может быть плотское и личное. Против саддукеев он говорит, что, кроме личной и временной жизни, есть еще жизнь в общении с Богом.

Христос, отрицая личное, плотское воскресение, признает восстановление жизни в том, что человек жизнь свою переносит в Бога. Христос учит спасению от жизни личной и полагает это спасение в возвеличении сына человеческого и жизни в Боге. Связывая это свое учение с учением евреев о пришествии Мессии, он говорит евреям о восстановлении сына человеческого из мертвых, понимая под этим не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге. О плотском же личном воскресении он никогда не говорил. Лучшим доказательством того, что Христос никогда не проповедовал воскресения людей, служат те единственные два места, которые приводятся богословами в подтверждение его учения о воскресении. Эти два места следующие: Матф., XXV, 31–46 и Иоанна, V, 28–29. В первом говорится о пришествии, то есть восстановлении, возвеличении Сына человеческого (точно так же, как это говорится у Матф., X, 23), и потом величие и власть Сына Человеческого сравниваются с царем. Во втором месте говорится о восстановлении истинной жизни здесь на земле, как это и выражено в предшествующем 24-м стихе.

Стоит вдуматься в смысл учения Христа о жизни вечной в Боге, стоит восстановить в своем воображении учение еврейских пророков, чтобы понять, что если бы Христос хотел проповедовать учение о воскресении мертвых, которое тогда только начинало входить в Талмуд и было предметом спора, то он ясно и определенно высказал бы это учение; он же, наоборот, не только не сделал этого, но даже отверг его, и во всех Евангелиях нельзя найти ни одного места, которое бы подтверждало это учение. А два приведенные выше места означают совсем другое.

О своем же личном воскресении, как это ни покажется странным всем, кто не изучал сам Евангелий, Христос никогда нигде не говорит. Если, как учат богословы, основа веры Христовой – в том, что Христос воскрес, то, казалось бы, меньшее, чего можно желать, – это то, чтобы Христос, зная, что он воскреснет и что в этом будет состоять главный догмат веры в него, хотя бы один раз определенно и ясно сказал это. Но он не только не сказал этого определенно и ясно, но ни разу, ни одного разу по всем нашим каноническим Евангелиям даже не упомянул об этом. Учение Христа в том, чтобы возвысить сына человеческого, то есть сущность жизни человека – признать себя сыном Бога. В самом себе Христос олицетворяет человека, признавшего свою сыновность Богу: Матф., XVI, 13–20. Он спрашивает у учеников: что про него – Сына Человеческого – толкуют люди? Ученики говорят, что одни считают его за чудесно воскрешенного Иоанна или за пророка, другие – за Илию, пришедшего с неба. «Ну, а вы как понимаете меня?» – спрашивает он. И Петр, понимая Христа так же, как он сам понимал себя, отвечает: «Ты – Мессия, сын Бога живого». И Христос говорит: не

плоть и кровь открыли тебе это, а Отец наш небесный, то есть ты понял это не потому, что ты поверил человеческим толкованиям, а потому, что ты, сознав себя сыном Бога, понял меня. И, объяснив Петру, что на этой сыновности Богу зиждется истинная вера, Христос говорит другим ученикам, чтобы они и не говорили вперед, что именно он, Иисус – Мессия. И после этого Христос говорит: что, несмотря на то что его будут мучить и убьют, Сын Человеческий, сознавший себя сыном Бога, все-таки будет восстановлен и восторжествует над всем. И эти-то слова толкуются за предсказание о его воскресении.

Иоан., II, 10, 22. Матф., XII, 40. Луки, XI, 30. Матф., XVI, 4. Матф., XVI, 21. Марка, VIII, 31. Луки, IX, 22. Матф., XVII, 23. Марка, IX, 31. Матф., XX, 19. Марка, X, 34. Луки, XVIII, 33. Матф., XXVI, 32. Марка, XIV, 28. Вот все 14 мест, которые понимаются так, что Христос предсказывал свое воскресение. В трех из этих мест говорится о Ионе во чреве китове и в одном о восстановлении храма. В остальных же десяти местах говорится о том, что Сын Человеческий не может быть уничтожен; но нигде ни одним словом не говорится о воскресении Иисуса Христа.

Во всех этих местах в подлиннике нет даже слова «*воскресение*». Дайте человеку, не знающему богословских толкований, но знающему по-гречески, перевести все эти места, и никогда никто не переведет их так, как они переведены. В подлиннике в этих местах стоят два разные слова: одно ἀνίστημι, другое ἐγείρω. Одно из этих слов значит: «восстановить»; другое значит «будить», и в медиуме: «проснуться», «встать». Ни то ни другое никогда ни в каком случае не может значить: «воскреснуть». Для того, чтобы вполне убедиться в том, что греческие слова эти и соответствующее им еврейское *кум* не могут значить «воскреснуть», стоит только сравнить те места Евангелия, где употребляются эти слова, а употребляются они множество раз и ни разу не переведены словом «воскреснуть». Слова «воскреснуть», «*auferstehen*», «*ressusciter*», нет ни на греческом, ни на еврейском языке, так как не было и соответствующего им понятия. Чтобы на греческом или еврейском языке выразить понятие о воскресении, нужна перифраза, нужно сказать: «встал» или «проснулся» из мертвых. Так, в Евангелии говорится (Матф., XIV, 2) про то, что Ирод полагал, что Иоанн Креститель «воскрес», и там сказано: «проснулся из мертвых». Так и у Луки, XIV, 31 говорится в притче о Лазаре про то, что если бы кто и воскрес, то и воскресшему бы не поверили, и сказано: «восстал бы из мертвых». Там же, где к словам: «встать», или «проснуться», не прибавлено слов: *из мертвых*, слова «встать» и «проснуться» никогда не значили и не могут значить – «воскреснуть». А говоря о себе, Христос ни разу во всех тех местах, которые приводятся в доказательство предсказаний Его о «воскресении», ни разу, ни одного разу не употребляется слов: «из мертвых».

Наше понятие о воскресении до такой степени чуждо понятию евреев о жизни, что нельзя себе представить даже, как мог бы говорить Христос евреям о воскресении и вечной личной, свойственной каждому человеку жизни. Понятие о будущей личной жизни пришло к нам не из еврейского учения и не из учения Христа. Оно вошло в церковное учение совершенно со стороны. Как ни странно это покажется, но нельзя не сказать, что верование в будущую личную жизнь есть очень низменное и грубое представление, основанное на смешении сна со смертью и свойственное всем диким народам, и что еврейское учение, не говоря уже о христианском, стояло неизмеримо выше его. Мы же так уверены в том, что это суеверие есть что-то очень возвышенное, что пресерьезно доказываем преимущество нашего учения перед другими именно тем, что мы держимся этого суеверия, а другие, как китайцы и индусы, не держатся его. Это доказывают не только богословы, но и вольнодумные ученые историки религий – Тиле, Макс Мюллер и др.; классифицируя религии, они признают, что те из них, которые разделяют это суеверие, выше тех, которые его не разделяют. Вольнодумный Шопенгауэр прямо называет еврейскую религию самой пакостной (*niederträchtigste*) из всех религий за то, что в ней нет и понятия (*keine Idee*) о бессмертии души. Действительно, в еврейской религии ни понятия, ни слова такого не было. Жизнь вечная по-еврейски «*хайе-ойлом*». *Ойлом* значит бесконечное, во времени непоколебимое. *Ойлом* значит тоже мир – космос. Жизнь вообще, и тем более жизнь вечная, *хайе-ойлом*, по учению евреев, есть свойство одного Бога. Бог есть Бог жизни, Бог живой. Человек, по понятию евреев, всегда смертен, только

Бог есть всегда живой. В Пятикнижии два раза употреблены слова: «жизнь вечная». Один раз во Второзаконии, другой раз в книге Бытия. Во Второзаконии, XXXII, 39, 40, Бог говорит: поймите, что я – Я. Что нет Бога, кроме Меня; Я живой, Я умерщвляю, Я бью, Я исцеляю, и от Меня никто не освобождается; Я поднимаю руку до неба и говорю: *Я живу вечно*. В другой раз: в книге Бытия, III, 22, Бог говорит: вот человек съел плода от дерева познания добра и зла и стал таким, как мы (одним из нас); как бы он не протянул руки и не взял с дерева жизни и не съел и не стал бы *жить вечно*. Эти два единственные случаи употребления слов: *жизнь вечная* в Пятикнижии и во всем Ветхом Завете (за исключением одной главы апокрифического Даниила) ясно определяют понятия евреев о жизни вообще и жизни вечной. Жизнь сама по себе, по понятию евреев, вечна и такова она в Боге; человек же всегда смертен, таково его свойство.

Нигде в Ветхом Завете не сказано того, чему учат нас в священных историях – что Бог вдунул в человека *душу бессмертную*, или того, что первый человек до греха был бессмертен. Бог сотворил, по первому сказанию книги Бытия, ст. 26, I гл., человека точно так же, как и животных, точно так же мужеский и женский пол и точно так же велел им плодиться и множиться. Как о животных не сказано, что они бессмертны, точно так же не сказано этого и о человеке. Во второй главе говорится о том, как человек познал добро и зло. Но о жизни сказано прямо, что Бог выгнал человека из рая и загородил ему путь к дереву жизни. Человек так и не вкусил плода дерева жизни, он так и не получил *хайе-ойлом*, то есть жизни вечной, и остался смертен.

По учению евреев, человек есть человек точно такой, какой он есть, то есть смертный. Жизнь есть в нем только как жизнь, продолжающаяся из рода в род в народе. Один только народ, по учению евреев, имеет в себе возможность жизни. Когда Бог говорит: будете жить и не умрете, то он говорит это народу. Вдунутая в человека Богом жизнь есть жизнь смертная для каждого отдельного человека, но жизнь эта продолжается из поколения в поколение, если люди исполняют завет с Богом, то есть условия, положенные для этого Богом.

Изложив все законы и сказав, что законы эти не на небе, а в сердцах их, Моисей говорит во Второзаконии, XXX, 15: «Вот ныне я кладу перед вами благо и жизнь, смерть и зло, увещевая вас любить Бога и идти по Его путям, исполняя Его закон с тем, чтобы вы удержали жизнь». И в ст. 19: «Беру в свидетели против вас небо и землю. Вот *жизнь* и *смерть*, благословение и проклятие я кладу перед вами. Изберите же жизнь с тем, чтобы жить вам и потомству вашему, любя Бога, повинувшись ему и прилепляясь к нему, потому что от него ваша жизнь и продолжение ее».

Главное различие между нашим понятием о жизни человеческой и понятием евреев состоит в том, что, по нашим понятиям, наша смертная жизнь, переходящая от поколения к поколению, не настоящая жизнь, а жизнь падшая, почему-то временно испорченная; а по понятию евреев, эта жизнь есть самая настоящая, есть высшее благо, данное человеку под условием исполнения воли Бога. С нашей точки зрения, переход этой падшей жизни от поколения к поколениям есть продолжение проклятия. С точки зрения евреев, это есть высшее благо, которого может достигнуть человек, и то только исполняя волю Бога.

Вот на этом-то понятии о жизни и основывает Христос свое учение о жизни истинной или вечной, которую он противопоставляет жизни личной и смертной. «Исследуйте писания», говорит Христос евреям (Иоанна, V, 39), «ибо вы через них думаете иметь жизнь вечную».

Юноша спрашивает Христа (Матф., XIX, 16): как войти в жизнь вечную? Христос, отвечая ему на вопрос о жизни вечной, говорит: если хочешь войти в *жизнь* (он не говорит: жизнь вечную, а – просто жизнь), соблюди заповеди. То же говорит законнику: так поступай, и будешь жить (Луки, X, 28), и то же говорит – жить, просто, не прибавляя – жить вечно. Христос в обоих случаях определяет, что должно разуметь под словами: жизнь вечная; когда он употребляет их, то говорит евреям то же самое, что сказано много раз в законе их, а именно: исполнение воли Бога есть жизнь вечная.

Христос в противоположность жизни временной, частной, личной учит той вечной жизни, которую, по Второзаконию, Бог обещал Израилю, но только с той разницей, что, по понятию евреев, жизнь вечная продолжалась только в избранном народе израильском и для приобретения этой жизни нужно было соблюдать исключительные законы Бога для Израиля, а по учению Христа, жизнь вечная продолжается в сыне человеческом, и для сохранения ее нужно соблюдать законы Христа, выражающие волю Бога для всего человечества. Христос противопоставляет личной жизни не загробную жизнь, а жизнь общую, связанную с жизнью настоящей, прошедшей и будущей всего человечества, жизнь сына человеческого.

Спасение жизни личной от смерти, по учению евреев, было исполнением воли Бога, выраженной в законе Моисея по его заповедям. Только при этом условии жизнь евреев не погибала, а переходила от поколения к поколению в избранном Богом народе. Спасение жизни личной от смерти, по учению Христа, есть то же самое исполнение воли Бога, выраженное в заповедях Христа. Только при этом условии, по учению Христа, жизнь личная не погибает, а становится вечно непоколебимо в сыне человеческом. Разница только в том, что служение Богу Моисея было служение Богу одного народа; а служение Отцу Христа есть служение Богу всех людей. Продолжение жизни в поколениях одного народа было сомнительно потому, что мог исчезнуть сам народ, и потому еще, что продолжение это зависело от плотского потомства. Продолжение жизни, по учению Христа, несомненно потому, что жизнь, по его учению, переносится в сына человеческого, живущего по воле Отца.

Но положим, что слова Христа о Страшном суде и совершении века и другие слова из Евангелия Иоанна имеют значение обещания загробной жизни для душ умерших людей, все-таки несомненно и то, что учение его о свете жизни, о Царстве Бога имеет и то доступное его слушателям и нам теперь значение, что жизнь истинная есть только жизнь сына человеческого по воле Отца. Это тем легче допустить, что учение о жизни истинной по воле Отца жизни включает в себя понятие о бессмертии и жизни за гробом.

Может быть, справедливее предположить, что человека после этой мирской жизни, пережитой для исполнения его личной воли, все-таки ожидает вечная личная жизнь в раю со всевозможными радостями; может быть, это справедливее, но думать, что это так, стараться верить в то, что за добрые дела я буду награжден вечным блаженством, а за дурные – вечными муками, – думать так не содействует пониманию учения Христа; думать так – значит, напротив, лишать учение Христа самой главной его основы.

Все учение Христа в том, чтобы ученики его, поняв призрачность личной жизни, отреклись от нее и переносили ее в жизнь всего человечества, в жизнь сына человеческого. Учение же о бессмертии личной души не только не призывает к отречению от своей личной жизни, но навеки закрепляет эту личность.

По понятию евреев, китайцев, индусов и всех людей мира, не верующих в догмат падения человека и искупления его, жизнь есть жизнь, как она есть. Человек живет, совокупляется, рождает детей, воспитывает их, стареется и умирает. Дети его вырастают и продолжают его жизнь, которая, не прерываясь, ведется от поколения к поколениям, точно так же, как ведется все в мире существующее; камни, земля, металлы, растения, звери, светила и все в мире. Жизнь есть жизнь, и ею надо воспользоваться как можно лучше. Жить для себя одного неразумно. И потому, с тех пор как есть люди, они отыскивают для жизни цели вне себя: живут для своего ребенка, для семьи, для народа, для человечества, для всего, что не умирает с личной жизнью.

Наоборот, по учению нашей церкви, жизнь человеческая как высшее благо, известное нам, представляется только частицей той жизни, которая на время удержана от нас. Наша жизнь, по нашему понятию, не есть жизнь такая, какую Бог хотел и должен был нам дать, а жизнь наша есть испорченная, дурная, падшая жизнь, «образчик» жизни, насмешка над настоящей, над тою, которую почему-то мы воображаем, что Бог должен был дать нам. Главная задача нашей жизни по этому представлению не в том, чтобы прожить ту данную нам смертную жизнь так, как хочет податель жизни, не в том, чтобы сделать ее вечною в поколениях людей,

как евреи, или слиянием ее с волею Отца, как учил Христос, а в том, чтобы уверить себя, что после этой жизни начнется настоящая.

Христос не говорит про эту нашу мнимую жизнь, которую Бог должен был дать, но не дал почему-то людям. Теория грехопадения Адама и вечной жизни в раю и бессмертной души, вдуваемой Богом в Адама, была не известна Христу, и он не упоминал про нее и ни одним словом не намекал на существование ее. Христос говорит о жизни, какая она есть и какая будет всегда. Мы же говорим о той жизни, которую мы себе вообразили и которой никогда не было; как же нам понять учение Христа?

Христос не мог представить себе такого странного понятия у своих учеников. Он предполагает, что все люди понимают неизбежность гибели личной жизни, и открывает жизнь непогибающую. Он дает благо тем, которые во зле; но тем, которые уверились, что они имеют гораздо больше того, что дает Христос, учение его ничего не может дать. Я буду усовещивать человека, чтобы он работал, уверяя его, что он за то получит одежду и пищу, и вдруг этот человек уверится, что он и так миллионер; очевидно, что он не примет моих увещаний. Это самое происходит и с учением Христа. Что мне еще зарабатывать, когда я и так могу быть богачем? Что мне стараться прожить эту жизнь по-Божьи, когда я уверен, что и без того я буду вечно лично жить?

Нас учат, что Христос спас людей тем, что он – второе лицо Троицы, что он – Бог и вочеловечился и, приняв на себя грех Адама и всех людей, искупил грех людей пред первым лицом Троицы и установил для нашего спасения церковь и таинства. Веруя в это, мы спасаемся и получаем вечную личную жизнь за гробом. Но нельзя же отрицать и того, что он спас и спасает людей еще и тем, что, указав им на их неизбежную гибель, он, по словам своим: *Я есмь путь, жизнь и истина*, дал нам истинный путь жизни, взамен того ложного пути жизни личной, по которому мы шли прежде.

Если могут найтись люди, которые усомнятся в загробной жизни и спасении, основанном на искуплении, то в спасении людей, всех и каждого отдельно, чрез указание неизбежной гибели личной жизни и истинного пути спасения в слиянии своей воли с волею Отца, не может быть сомнения. Пусть всякий разумный человек спросит себя: что такое его жизнь и смерть? И пусть придаст этой жизни и смерти какой-нибудь другой смысл, кроме того, который указал Христос.

Всякое осмысливание личной жизни, если она не основывается на отречении от себя для служения людям, человечеству – сыну человеческому, есть призрак, разлетающийся при первом прикосновении разума. В том, что моя личная жизнь погибает, а жизнь всего мира по воле Отца не погибает и что одно только слияние с ней дает мне возможность спасения, в этом я уж не могу усомниться. Но это так мало в сравнении с теми возвышенными религиозными верованиями в будущую жизнь! Хоть мало, но верно.

Я заблудился в снежную метель. Один уверяет меня, и ему так кажется, что вот они – огоньки, вот и деревня; но это только так кажется и ему и мне, потому что нам этого хочется, а уж мы ходили на эти огоньки, и их не оказалось. А другой пошел по снегу: походил, вышел на дорогу и кричит нам: «Никуда не ездите, огоньки у вас в глазах, везде заблудитесь и пропадете, а вот крепкая дорога, и я стою на ней, она выведет нас». Это очень мало. Когда мы верили огонькам, мелькавшим в наших ошалелых глазах, была уже вот-вот и деревня, и теплая изба, и спасенье, и отдых, а тут только крепкая дорога. Но если послушаемся первого, наверно замерзнем, а если послушаемся второго, наверно выедем.

Итак, что же я должен делать, если я один понял учение Христа и поверил в него, один среди не понимающих и не исполняющих его?

Что мне делать? Жить, как все, или жить по учению Христа? Я понял учение Христа в его заповедях и вижу, что исполнение их дает блаженство и мне и всем людям мира. Я понял, что исполнение этих заповедей есть воля того начала всего, от которого произошла и моя жизнь.

Я понял, кроме того, что что бы я ни делал, я неизбежно погибну бессмысленною жизнью и смертью со всем окружающим меня, если я не буду исполнять этой воли Отца, и что только в исполнении ее – единственная возможность спасения.

Делая, как все, я наверно противодействую благу всех людей, наверно делаю противное воле Отца жизни, наверно лишаю себя единственной возможности улучшить свое отчаянное положение. Делая то, чему Христос учит меня, я продолжаю то, что делали люди до меня: я содействую благу всех людей, теперь живущих, и тех, которые будут жить после меня, делаю то, что хочет от меня тот, кто произвел меня, и делаю то, что одно может спасти меня.

Горит цирк в Бердичеве, все жмутся и душат друг друга, напирая на дверь, которая открывается внутрь. Является спаситель и говорит: «Отступите от двери, вернитесь назад; чем больше вы напираете, тем меньше надежды спасения. Вернитесь, и вы найдете выход и спасетесь». Многие ли, один ли я услышал это и поверил – все равно; но, услышавши и поверивши, что же я могу сделать, как не то, чтобы пойти назад и звать всех на голос спасителя? Задушат, задавят, убьют меня – может быть; но спасение для меня все-таки ишь в том, чтобы идти туда, где единственный выход. И я не могу не идти туда. Спаситель должен быть точно Спаситель, то есть точно спасать. И спасение Христа есть точно спасение. Он явился, сказал – и человечество спасено.

Цирк горит час, и надо спешить, и люди могут не успеть спастись. Но мир горит уж 1800 лет, горит с тех пор, как Христос сказал: я огонь низвел на землю; и как томлюсь, пока он не разгорится, – и будет гореть, пока не спасутся люди. Не затем ли и люди, не затем ли и горит, чтобы люди имели блаженство спасения?

И, поняв это, я понял и поверил, что Иисус не только Мессия, Христос, но что он точно и Спаситель мира.

Я знаю, что выхода другого нет ни для меня, ни для всех тех, которые со мной вместе мучаются в этой жизни. Я знаю, что всем, и мне с ними вместе, нет другого спасения, как исполнять те заповеди Христа, которые дают высшее доступное моему пониманию благо всего человечества.

Больше ли у меня будет неприятностей, раньше ли я умру, исполняя учение Христа, мне не страшно. Это может быть страшно тому, кто не видит, как бессмысленна и погибельна его личная одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет. Но я знаю, что жизнь моя для личного одинокого счастья есть величайшая глупость и что после этой глупой жизни я непременно только глупо умру. И потому мне не может быть страшно. Я умру так же, как и все, так же, как и не исполняющие учения; но моя жизнь и смерть будут иметь смысл и для меня и для всех. Моя жизнь и смерть будут служить спасению и жизни всех, – а этому-то и учил Христос.

[...]

ХРИСТИАНСТВО ПРОТИВ НИЦШЕАНСТВА

Николай Федорович Федоров

Активное христианство есть реакция против двух философов тьмы: Ницше (с которым сливается его, теперь воскресенный из мрака забвения, предшественник Макс Штирнер) и Л. Толстого.¹

Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя *христианства активно-го*, объединения для воскрешения на место того, чтобы «идти с трагическим пониманием (совершающегося) навстречу грядущей гибели». Ницше – философ или, по его выражению, искуситель, употребляет все усилия, чтобы апокалипсис, то есть ужасную весть о мировой гибели, сделать обаятельной, увлекательной, чтобы ужасное обратить в величественное и самой гибели придать в ее художественном представлении что-то заманчивое.

Происхождение трагедии из вакхического начала, из *опьянения*, под влиянием коего действительность принимает заманчиво-обманчивые образы, можно признать за путь, ведущий к падению, тот путь, где за увлечением красотой рождается и растет забвение родителей.

Наоборот, *отрезвление*,² понимаемое этико-эстетически, происходит из возвращения от опьяняющих призраков лживой красоты к трезвой памяти об отцах и к истинной любви к ним. Этот поворот исходит не из начала вакхического (пьянящего и усыпляющего), а из энтузиазма чистого и благотворного, из вдохновения Духа Святого и Сына как Образа (иконы) Отца, являющегося на место язычески-аполлоновского начала, и в Котором Дух и Сын в глубочайшей и чистой любви пребывают.

Первый подъем, смертию отцов вызванный (вертикальное положение человека), есть положение трагическое. Это и есть нравственно-художественное (этико-эстетическое) истолкование создания человека Богом чрез самих сынов человеческих, или, вернее, воссоздание из себя храма Богу отцов как образца всех храмов. Статья «О вертикальном положении» как начале религии указывает на *культ предков* как на средство спасения от *культуры*, этого продукта блудных сынов, вечных женихов и невест, с культом женщины, ведущим к вырождению и вымиранию. Статья же «О Пасхе, о Пасхе Страдания (Крестной) и о Пасхе Воскресения» может быть названа повестью «о происхождении трагедии», окончившейся не гибелью, а спасением мира путем всеобщего воскрешения.

Статья «О Пасхе» отождествляет культуру в смысле культа предков с искусством, с единством художественного стиля во всех проявлениях жизни человеческого рода.

Вертикальное положение и объединение в общем хоре восставших сынов, исполняющих культ предков, сынов, образующих как бы единый живой храм Триединому Богу отцов, – разве это не первое произведение искусства, [соединяющее в себе не только высоту красоты, но и глубину] нравственности, [но] и [полноту] знания?

Наоборот, трагедия (мировой гибели) начинается разъединением или разрушением единого храма, отчуждением сынов, увлекшихся культом женщины и создающих культуру, где индустриализм работает для нее, а милитаризм защищает женщине посвященное, промышленное царство. За разнузданностью (чувства) и распущенностью (воли), выражающихся

¹ У нас в лице Толстого есть свой философ мрака, свой пророк, проповедник не-думания и не-делания, движения в Неизвестное (что значит: «ходите во мраке, доколе мрак есть!»), декадент-символист, не признающий действительного воскресения и довольствующийся лишь символическим, лицемер, возбуждающий смуту под видом непротivления злу...

² Под отрезвлением нужно разуметь не то, что разумел Ницше, когда отождествлял бытие с представлением или знанием, не считая [однако] этого представления истиною. Переход от [одного] представления к другим давал [у него] ряд заблуждений. В этом отрицании истины Ницше видел просветление, успокоение и свободу, но, вместе с тем, и отсутствие цели и смысла (в жизни).

в восстании сынов против отцов, следует и общий бунт младших против старших, учеников против учителей, граждан против власти: за [нравственным] падением идет и [общественное] распадение. Такая расшатанность создает тот извращенный порядок (вернее, беспорядок), в котором старшие (старолетние) и властью облеченные трепещут перед малолетними, неправомочными. Когда все это есть – гибель «при дверях»! Но как ни печально это положение, в нем однако трагедия уже переходит в трагикомедию... Благо еще, если против такого, внутренне-разлагающегося царства найдутся сильные духом врачи, которые, как орлы, собирающиеся вокруг трупов, объединившись сами, вызовут и широкое соединение в поголовном ополчении всех, еще не успевших омертветь, и укрепят их в нравственно-строгой военной организации...

Ницшеанство, пассивно-бесчеловечное, повторяем, требует как мирового целителя христианство активное и приводит, хотя и против воли, от бесплодного мышления к спасительному делу, к подвигу любви и знания. Ницше можно (поэтому) считать *последним* философом, если сама философия должна быть (в ее прошлом и современном состоянии) сочтена за принадлежность и признак несовершеннолетия человеческого рода. Тот же самый демон, что является на пороге вступления в храм античной философии и научает отца ее (Сократа) «познать самого себя», то есть знать только себя, – он же вдохновляет и *последнего философа*, Ницше, по признанию коего, этот демон указал ему на сочинения Шопенгауэра. В этом источнике мертвящего пессимизма утолил свою духовную жажду Ницше и воспрянул к самостоятельному философскому (то есть призрачному) бытию в качестве уже сверхчеловека. Не удивительно, что для погрузившегося в эту Лету, в эту реку забвения любви и жалости, что *для такого сверхчеловека все человеческое стало чуждым!*

Но не оттого ли и сам Ницше стал воплощением умственной пустоты и нравственного бесплодия? В своей неутолимой жажде философской оригинальности он не создает ничего, кроме пошлых отрицаний; жаждущий власти, он не знает, над чем или над кем осуществить ее; влюбленный в силу, он не понимает, на что употребить ее; увлекаемый, наконец, жестокостью, теряется в вымыслах, как ее вызвать на сверхчеловеческий подвиг.

Но тогда как немецкий «Черный Пророк» не знает, что делать со своими воображаемыми титаническими силами, его русский собрат по отрицательной мудрости. Толстой, попросту отказывается от применения силы и вместо христианского завета положительного делания (доброделания) проповедует только мудрость не-делания.

Само христианство он хочет ограничить одною Нагорною проповедью, да и то – неверно понятою, искаженною им в свод предписаний только отрицательных, ветхозаветных.

От обоих пророков, проповедующих два гибельных порока – безжалостной силы, переходящей в жестокость, и бессильного равнодушия (неделания, не-противления), переходящего в потворство злу, – нет иного спасения, кроме христианства, обращающего догматику, исповедь, исповедание в нравственное дело, в заповедь, но не отрицательную, а положительную, но не пассивную, а активную, но не безжалостную, а полную любви, спасающей от гибели, любви животворящей. Такое христианство могло бы стать завершением всей западной философии; такое христианство было бы искуплением сынами и дочерьми грехов своих родителей и спасением всех.

СЫН, ЧЕЛОВЕК И ИХ СИНТЕЗ – СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Николай Федорович Федоров

Древность: древний человек, сыны.

Христианство: Сын Человеческий.

Возрождение: новый человек; гуманизм.

Новейшее время: сыны человеческие.

До христианства не было Сына Человеческого, как и не было братства, в его истинном, всечеловеческом смысле, а были лишь «сыны Сима, Иафета», «сыны Израиля», «сыны Геллена». Только одним детям не было известно различие людей по отечеству, хотя само отечество и было предметом их любви и знания. Так и до христианства дети были уже христианами, сынами человеческими. В этом смысле христианство всегда существовало. Но и до христианства были уже человек и человеческое, понятия, в которых отвергалось сыновство и не признавалось отечество: то были отщепенцы всех отечеств, блудные сыны или то, что теперь называют «интеллигенцией», только античною, греко-римскою.

В неспособности объединить эти два понятия: сыновства и человечества, и заключался основной недостаток древнего мира. Сын и человек, взятые в отдельности, не приводят к высшему благу, к миру. Взятые же в совокупности, они раскрывают смысл и цель жизни, т. е. указывают на объединение и на то, для чего оно нужно. Сыновство естественно ведет к распадению; а «человек» по своей отвлеченности не имеет в себе силы, достаточной для объединения; он не знает цели. Сыны, распавшиеся по отцам, не обращают мира в мир, а «человек» производит мирское, а не мирное, т. е. также не обращает мира в мир.

Только синтез сынов и человека, сын человеческий, обращает мир в мир.

Восток может характеризоваться сынами, Запад – «человеком». Сын же Человеческий рождается в стране наиболее обособившейся, в земле сынов Авраама, и Он-то и примиряет Восток с Западом. В борьбе Запада с Востоком победа осталась бы не за первым, если бы не явился Сын Человеческий, т. е., если бы не явилось христианство: победы римлян только ускорили экономическое торжество евреев, рассеивая их по всему римскому миру. Но борьба еще не кончилась, и победа останется за сынами Авраама над гуманистами и нынешними христианами, под которыми скрываются те же гуманисты, – останется, если христиане из гуманистов не сделаются сынами человеческими. А стать ими они не могут до тех пор, пока университеты будут на задворках фабрик и казарм, то есть будут служками индустриализма и милитаризма. Но последний впрочем и сам – слуга индустриализма, тогда как индустриализм – раб семитизма. Только Конференция Мира во имя сынов человеческих может освободить милитаризм от индустриализма через всеобщее обязательное образование и обратить милитаризм в сельское, священное дело, в познание слепой силы природы для обращения ее из смертоносной в живородящую.

Итак, будет ли Конференция христианскою или языческою, т. е. гуманитарною, братством ли сынов человеческих или бесцельным объединением на неделание, объединением секулярным или даже только юридическим? К сожалению, и сомнения даже быть не может, что Конференция будет новоязыческою, ибо после христианства (в пору Возрождения) явился опять «человек». Действительно, устранив из понятия сына человеческого сыновство и отечество, рождение и умирание, будем иметь так называемого «человека» или столь дорогое нашему времени «memento vivere». (Устранение сыновства и отечества в мысли, на деле переходит в восстание сынов на отцов, в хамитизм.) Вот это-то обращение сына человеческого в человека и суживает дело Конференции, то есть ограничивает его лишь превращением милитаризма сурового с разрывными пулями и т. п. жестокостями в милитаризм мягкий, с Женевскою Конвенциею, за невозможностью, к глубокому сожалению многих, заменить милитаризм мануфактурными безделушками, игрушками и тряпками индустриализма. А между тем эта ребяческая замена считается нашим одряхлевшим веком чем-то величавым, так, что невозмож-

ность осуществления этого ребячества приводит к пессимизму! Почему так? Не потому ли, что забвение сыновства и отечества, рождения и смерти, обращает сынов и дочерей в вечных женихов и невест, в Ловеласов, в Дон Жуанов, от детства до глубокой старости. Индустриализм есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться; словом, он имеет свое полное выражение во всемирной выставке.

«Человек» – это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: «Я – человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Что же такое этот «человек»? Это – отвлеченное понятие; с одной стороны оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны – не ангел, не дух. Последнее, т. е., отрицание в человеке ангела и духа, может доводить до материализма, до отрицания бессмертия и Бога; а первое (т. е., не зверь, не скот) может привести к отрицанию материи, к крайнему спиритуализму, может довести до *а-космизма*, до монизма, до единства, отвергающего всякое множество. Нравственно отрицание животности приводит к аскетизму; отрицание же духовности приводит к эпикуреизму. Таким образом гуманизм есть блуждание умственное и нравственное. Отсутствие точных пределов и открывает обширное поприще блужданиям, что и выражается в возникновении множества философских систем. Критицизм возвращает от этих крайностей, находя в них не действительное, а лишь мысленное, мнимое, к прежней неопределенности, т. е., к новым блужданиям. Начинается это новое, внутреннее блуждание с «Познай самого себя», т. е. «Знай только самого себя». «Не верь отцам (преданию), не доверяй братьям, т. е., свидетельству других, знай лишь себя!» Очевидно, здесь заключается отрицание родства, признание безродности. Нужна страшная привычка, чтобы примириться с безродностью, с юридическими и экономическими отношениями, вместо родственных, примириться с блужданиями, признав в них одних истину, конечно лишь мысленную, мнимую, призрачную, а не действительную.

Для выхода из области блужданий нужно признать себя сынами человеческими вместо человека. В присоединении к «сынам», указывающим на отцов, человеческого заключается не отрицание лишь розни, племенной и народной, а объединение сынов для блага всех отцов. В приложении же к «сынам» человеческого, как свойства, отличающего от животного, от зверства, от скотства, от пожирания и половой чувственности, указывается на замену взаимного пожирания объединением и полового влечения воскрешением, чрез регуляцию внутреннюю и внешнюю слепой силы, в нас и вне нас действующей. Для сынов человеческих нет ни материализма, ни спиритуализма, нет вообще отвлеченных философских систем. При птоломеевском мировоззрении земля есть кладбище отцов, а небо – их жилище; при коперниканском мировоззрении, хотя земля и есть кладбище всех поколений отцов, но небо не есть их действительное жилище, хотя оно не есть и представление лишь, а есть проект обращения этих бездушных земель или миров в управляемые разумом всех воскрешенных поколений. В воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются, по подобию Творца, создателями, из праха земли и по оптическим образам небесного пространства, тел отцов, оживляемых собственно жизнью сынов, от отцов полученною.

Для сынов есть только одна система: превращение идеального, субъективного в проективное, а реального, объективного – в дело, в исполнение этого проекта. В воскрешении спиритуализм соединяется с материализмом; история, как ряд поколений, проявляется в совокупности всех миров, объединяемых в астрономии; психология, одушевляя бездушную космологию, сама делается проявлением теологии; истина или то, что есть, становясь тем, что должно быть (благом), делается предметом эстетики, т. е. тем, что нравится, что любим. Таким образом для сынов человеческих есть только одна религия, одна философия и одно общее, всеобъемлющее дело.

Только благодаря недуманию можно отвергать воскрешение и признавать братство, ибо последнее, в самом строгом смысле, без первого, т. е. братство без воскрешения, невысказано, если, конечно, под братством будем понимать не одно отсутствие неприязненных отношений, а действительное чувство и сознание родства; ибо воскрешение есть обращение бессознательного отцами и матерями рождения в сознательное, светлое сынами и дочерьми воссоздание отцов и матерей.

О СОЕДИНЕНИИ ДВУХ РАЗУМОВ

Николай Федорович Федоров

*Природа, начиная сознавать себя в человеке,
создала себе главу и повелителя.*

Если рассматривать мир исключительно с теоретической стороны, как это делают люди, посвятившие себя только знанию, то явления, наблюдаемые ими, в известном порядке и пространстве происходящие, будут казаться им собственными их представлениями, и для таких людей останется под сомнением, существует ли какая-нибудь вещь или сила вне субъективного мышления, или же все явления совершаются только в самих мыслящих о таковых? Ученые, видимо, предпочитают мышление действию; однако, как бы они ни были защищены трудом неученых от воздействия внешней природы, они все же не могут не чувствовать своей зависимости от нее, и вне себя, и в самих себе. Но к этой зависимости ученые или относятся пассивно, или же ищут выхода из нее не в области реального освобождения от стихийных сил природы, а в области только умозрительного отвлечения от действительности. К такому заключению по отношению к внешнему миру приходит *теоретический разум*.

Если же будем рассматривать мир со стороны практической, не скрывая от себя и себе подобных существ своей и их зависимости, извне и изнутри ощущаемой, от силы внешней; если мы убедимся, что вопреки своей воле и в ущерб своей жизни мы замечаем своих предшественников (отцов) и в свою очередь вытесняем наших сынами; если, наконец, опознаем, какие распри, язвы и какая общая гибель отсюда происходят, – тогда уже никак не будем мы в состоянии признать всех этих явлений лишь за свои представления; тогда мы должны будем признать их происходящими не от нашего мышления, а от силы, вне нас находящейся и в нас действующей, нас поражающей, но и умерщвляющей нас. Мы принуждены будем сознать, что сила эта еще не познана и не управляется нами, так как мы и практически-то смотрим на мир лишь со стороны *полезности и ценности* (так называемые «wert-urtheile»¹), откуда и происходит *утилизация, эксплуатация и истощение* этой силы, а не *регуляция*, не управление ею. Не диво, что при таком отношении к силам и вещам мы до сих пор не только не могли познать, каковы они по существу, сами в себе, но даже и каковы они в своих внешних выявлениях. Не поставляя себе задачей *дело*, мы не наблюдаем и не изучаем сил вещей *везде, всегда и через всех* и еще менее заботимся об *управлении* ими, по-видимому, даже и не предполагая, что именно это-то управление и *сделает нас волею сил, явлений и вещей*, в результате чего и «*вещь в себе*» («о себе» Ding an sich) станет действительно *нашею* вещью, то есть делом и трудом приобретенною.

Вопрос о двух разумах, таким образом, разрешается не умозрительно-пассивно, а активно: соединением всеобще-обязательного образования (в смысле познания) со всеобще же обязательно воинскою повинностью, долженствующею превратиться из борьбы с себе подобными в победоносное исследование неразумных сил природы в видах регуляции их нами.

Если это верно, то становится ясным смысл столь популярного в наши дни призыва «Назад к Канту!». «Назад» здесь означает возвращение к *разъединению*, к узкому практицизму от мнимой широты теоретического знания. «Вперед» же «от Канта!» – будет призывом к *объединению* двух разумов через расширение предмета (объекта) практического разума до широты и глубины разума теоретического.

При этом Бог, признаваемый теоретическим разумом лишь как идеал, в активно-регулятивном строе знания будет опознан и признан как Существо, через человечество приводящее в исполнение завет, проект и план всеобщего и всемирного дела, обращающего и человеческий род, и природу в орудие воли и благодати Божией, чем и уничтожится отчуждение от Бога, а с тем вместе и опала или проклятие.

¹ Суждение ценности (нем.).

Тогда и *психология* из *общей* превратится во *всеобщую, коллективную*, сделается *психократией*, то есть объединением, внутренним и внешним, рода человеческого в труде познания и управления бездушною силою космоса. Психология, ставши неотделимою от космологии, сделает воскрешенные поколения разумом и душою всех миров вселенной.

ЧТО ЗНАЧИТ «СТАТЬ САМИМ СОБОЮ»?

Николай Федорович Федоров

«Что говорит тебе твоя совесть?» – спрашивает обновитель ветхой заповеди языческой розни и, не дожидаясь ответа, решает: «Ты должен стать тем, кто ты есть!» А между тем, к изумлению нашего архиблудного сына, *все* ответы на предложенный вопрос начинаются тем, что у всех есть *общего*: все согласно, единодушно называют себя сынами, и даже родства не понимаящие не отвергают, что и они имели отцов, что и они – сыны, внуки, правнуки, потомки. Даже сам враг единства, говоря о наследственных способностях, признает отечество и сыновство. Но когда этот самозванный законодатель обращается к совести других людей, он забывает обратиться и к своей. И благодаря такому забвению он превращается из законодателя-своевольника в послушное орудие Дельфийского демона и заповедует, что «каждый *сам* должен создать *свою* истину, *свою* мораль».

А между тем в понятии «сына» заключается и *общая* истина, и *высшая* нравственность, объединяющая всех в общем отеческом и сыновнем деле! Для сынов смерть – не предел ни любви, ни долга к отцам. Смерть отцов объединяет всех сынов в одной общей любви, в одном всеобщем долге. Сознание сынами невольного вытеснения отцов создает для первых долг объединения против вытесняющей слепой силы природы, чтобы ее, эту бесчувственную, убивающую силу пересоздать в управляемую разумом и любовью сынов. Вот *это-то объединение* делает и может сделать каждого «тем, что он есть», если только он не отверг, как Ницше, отечества, и закон почерпает в чистой детской, сыновней природе, а не в нечистой шопенгауэровской похоти, которую сам Шопенгауэр называет волею и которая в дионисовом опьянении также приводит к похоти или к испорченному инстинкту властвования над себе подобными, а через это – и к отрицанию отечества и братства. Мыслитель же, утративший сыновнее чувство, рассказывая историю своей жизни, будет повествовать о ее блужданиях и только в возвращении к отцам найдет самого себя как сына. Из сынов только и может создаться братство, а не «стадо», как упорно думает проповедник забвения отцов и принадлежности человека к разряду скотов. Когда Заратуштра гонит своих учеников от себя, он освобождает их только от одного лишь своего ницшеанского заблуждения, но не указывает, где изгнанные им могут найти самих себя; он обрекает их на вечное блуждание.

Вся древняя философия была таким блужданием и пришла к полному отрицанию истины, когда Пилат, задав вопрос «что есть истина», не стал даже дожидаться ответа, потому что уже заранее был твердо убежден, что никакой истины нет. Европейская новая философия повторила блуждания и пришла к тому же отрицанию, потому что предмет знания теоретического разума, предмет любознательности ученого сословия не стал предметом дела всех. Вот этот-то объект, пока он не перешел в проект всеобщего дела, и есть могучий, но слепой всемирный повелитель, но отнюдь не «великий разум». Даже наше тело, которое мы хотя и называем «нашим», в действительности – ничуть не наше, потому что оно не управляется разумом; да и самый наш разум – не велик, а мал (и останется таковым), пока сыны не объединятся в познании и в управлении, т. е. *предметом знания теоретического разума* как самих себя, так и всей вселенной.

Притиска на полях: Пусть всякая философия есть проявление личности философа! И философия была бы истиною, и личность была бы благою индивидуальностью, если бы та и другая не предавались отчуждению, блужданию, а потому и заблуждению. (Блудному сыну вернуться к отцу – значит с пути заблуждения перейти на путь истины), коснеть же в своих заблуждениях и пассивно относиться к своим горестям и болезням – это значит отказываться от отцов, несмотря на очевидные [гибельные следствия] блуждания.

ЧТО ТАКОЕ ДОБРО

Николай Федорович Федоров

I

Подобно тому как у Соловьева под «оправданием добра»¹ оказывается осуждение и отрицание лишь порока, так и у Толстого. Хотя под видом эстетики («Что такое искусство?»²) Толстой и написал этику, тем не менее он знает лишь отрицательное добро, знает, что оно не есть, и не знает, *что оно есть*. Под искусством же Толстой разумеет только передачу чувств от одних к другим, а не *осуществление* того, что *каждый* носит в себе в передуманном и в пережитом виде, если только он истинный сын человеческий, носящий в себе образы своих родителей и предков, как бы это должно быть, а не блудный сын, как это обыкновенно бывает, сердце которого обращено к вещам, имуществу. Причем искренно или неискренно это свое пристрастие прикрывают обыкновенно заботою о детях, о будущем, т. е. о продолжении эфемерного и бесцельного существования. Не в *осуществлении* того, что носит в себе сын человеческий, видит Толстой цель искусства, а в объединении в одном чувстве, содержания которого не знает, а когда называет это чувство, по рутине, братским, то забывает, что люди – братья лишь по отцам, предкам, а забывши отцов, делаются чужими, и, следовательно, то, что Толстой называет братским, вовсе не братское.

Что счастье Толстого скорее этика, чем эстетика, видно из того, что красоты он не признает, а добро признавать, по-видимому, желал бы – но какое добро? Добро, говорит Толстой, «*никем определено быть не может*». Но добро потому и не может быть определено Толстым, что он допускает лишь добро отрицательное³. Если будут исполнены заповеди «*не убий*» или «*не воюй*» (если это больше нравится), *не прелюбодействуй, не укради, не лжесвидетельствуй, не судись*, т. е. не ссориться и т. д., то не будет только зла, и притом зла, лишь наносимого самими людьми друг другу, и можно будет сказать, что *не есть* добро, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, что оно есть, в чем состоит добро. Отрицательно определить добро мы можем, а дать ему положительное определение, по Толстому, нельзя. Если, однако, не будет *убийства*, т. е. не будут отнимать *жизнь*, если не будет *прелюбодейства* (берем это в самом обширном смысле), т. е. если не будут давать жизнь другим, отнимая ее у себя, или же если не будут отнимать жизнь у себя, не давая ее даже и другим (проституция); если не будут красть, т. е. отнимать средства к *жизни*; лжесвидетельство также может вести к лишению жизни и, во всяком случае, ведет, как и всякая ссора, к ослаблению жизни и к приближению смерти. Что же останется, если будут исполнены эти заповеди, устраняющие лишь зло, предписывающие даже не сохранение, а лишь неотнятие *жизни*, – останется все-таки *жизнь*. Итак, даже путем отрицательным мы приходим к определению, что такое *добро*⁴, – *добро есть жизнь*. Добро отрицательно будет неотнятие лишь *жизни*, а *положительно* – сохранение и возвращение жизни. *Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее потерявшим и потерявшим жизнь*.

Таким образом, даже из того, что проповедует Толстой, по строгой логике выходит, что добро состоит в воскрешении умерших и в бессмертии живущих. Такой вывод должны признать все – или же пусть докажут нелогичность этого вывода. Признав же логичность вывода, признавать сохранение и возвращение жизни лишь настолько, *насколько это якобы возможно*, – значит позволить себе произвол и по своему произволу полагать пределы добру, что и есть величайшее зло, преступление против всех умерших и живущих; это значит допустить произвол подобно Толстому, который сказал, что добро «*никем*» будто бы «*определено быть не может*»; а между тем, если бы он не приписывал себе безусловного авторитета, ему следовало бы сознаться в собственном лишь бессилии (а может быть, и в недостатке лишь смелости) определить, что такое добро, а не говорить, что оно *никем* определено быть не может. Нельзя, впрочем, не заметить, что, утверждая, будто добро *никем* определено быть не может, Толстой сам, по крайней мере дважды, определяет, что такое добро. Между прочим, Толстой видит добро, как выше сказано, в осуществлении братского единения людей, и это без всякого отношения к умершим отцам, по которым только мы и братья. А между тем только для осуществ-

вления добра, требуемого строгою логикой, а вместе и детским чувством, т. е. сыновнею и дочернею любовью, во исполнение завета Христа «будьте как дети», т. е. как сыны, как дочери, и может осуществиться «*братское единение людей*», т. е. сынов и дочерей; только во исполнение долга воскресения может осуществиться братское единение людей, потому что для осуществления этого долга нужно объединение людей как разумных существ в труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, для обращения ее из слепой в управляемую разумом, из смертоносной в животноносную; и в этом именно и заключается то, без чего все искусства оказываются бессильными для устроения братского единения, ибо, пока «*полчеловечества голодает*», до тех пор братских отношений быть между людьми не может. Если бы искусство и убедило часть человечества умирить себя добровольно голодом, для того чтобы спасти другую часть от голода, то уморившие себя поступят, конечно, по-братски, а принявшие такую жертву и оставшиеся жить – как назвать их поступок?

Справедливость требует сказать, что все предлагаемое Толстым для объединения было уже испытано церковным христианством, ибо в храме христианская Церковь соединила все искусства для действия ими в совокупности, и, однако, это к братству не привело. Попыток устроить братство, не обращая *внимания на причины, которые делают людей не братьями*, т. е. поселяют между ними вражду, было так много, что история потеряла счет таким попыткам.

В сущности, ничего нет неверного в определении искусства «*передачею сильного чувства, испытанного каким-либо человеком из народа*»; определение это чрезвычайно лишь ограничено и только формально, а между тем в это же определение, не ограничиваясь одною формою, можно бы включить и все содержание и все средства, какими может располагать искусство. Искусство по существу своему есть не передача лишь, а *осуществление* всеми способами, всеми силами, какими могут только располагать сыны и дочери человеческие в их совокупности, *осуществление того чаяния* или желания, которое возбуждается под влиянием самого сильного чувства, какое только могут испытать люди, под влиянием чувства, вызываемого смертью самых близких людей, т. е. родителей, т. е. чувства столь же общего всем людям, как обща всем смерть, которая потому и может всех объединить. Передача чувства теми, которые сильнее чувствуют, тем, которые чувствуют слабее, имеет лишь временное значение и большой важности в себе не заключает, потому что для смерти нет нужды в красноречивых толкователях, чтобы оказывать могучее действие к объединению, в особенности если будут приобретаться все новые и новые средства для воздействия на умерщвляющую силу. Только в деле возвращения жизни всем умершим могут объединиться все живущие, без этого же никакого красноречия и никакие художественные средства братского единения произвести не могут. Противодействием этому объединению служат все соблазны, совокупность которых можно видеть на Всемирных выставках. Какое искусство может победить эту выставку, которая втянула в себя все искусства?

II

В наше время, по словам Толстого, назначение искусства ясно и определено; задача христианского искусства – осуществление братского единения людей. Да, это было бы определено и ясно, если бы вместо слова *людей* стояло *сынов человеческих*, тогда и *братское* имело бы прямое и точное значение. В обыкновенном смысле, понятном для всех, *начиная от детей*, братство основывается на отечестве, только по отцам мы братья, братство без отчества не понятно и братское единение сынов может быть полным только в деле отеческом. Но Толстой об отцах не упоминает, если он и не отрицает отцов, то во всяком случае он игнорирует их. На чем же основано его *братское единение людей*? Истинное, естественное, настоящее братство, братство полное, есть братство по отчеству, но бывает братство и по другим основаниям, бывает, например, братство по оружию. Но и по оружию братство существует для защиты отчества, и если оружие будет обращено на спасение от голода, от неурожая – как это и предполагается с 1891 года, – в таком случае оружие не будет уже истребительным и сделается орудием всемирного братства, и тогда не только не нужно будет разоружение, которое

и невозможно, но потребуются привлечение всех и на всю жизнь к исполнению воинской повинности, так как эта повинность, спасая от голода как одной причины смерти, не может остаться без внимания и болезни, которые также ведут к смерти. Спасая же от смерти живущих, нельзя забыть и тех, которые уже умерли, т. е. это будет братство для дела отеческого.

Братство бывает не по оружию только; братство бывает и по ремеслу, по занятиям или труду, но для всемирного братства нужно, чтобы занятие было всеобщим; для объединения и необходимо даже, чтобы у всех было одно общее дело, и только при этом братство не будет пустым, бездельным; таким занятием может быть земледелие, но земледелие требует возвращения из городов в села к праху отцов, и оно (земледелие) есть в настоящее время обращение праха отцов в пищу потомков. Впрочем, такое употребление праха отцов есть лишь временное, неокончательное, разъединение миров.

Итак, если оружие, отнимающее жизнь, обращается в орудие земледелия, орудие, доставляющее средства для поддержания и возвращения жизни, то братство по такому оружию есть истинное братство, союз сынов для возвращения жизни отцам, и вместе с тем это братство есть братство по общему занятию и труду.

Братство может быть и по питанию: известное выражение «однокашники», «однокорытники», «однотарелочники»; а христианство питание как условие жизни, существования соединило с поминовением умерших. Такое соединение питания с поминовением в строгом, прямом смысле значит, что избыток сил, даваемый питанием сынам, должен быть обращен на пополнение убытка сил стареющих и умирающих отцов и на возвращение жизни умершим. В причащении это напоминание делается тем, у которых избыток сил, даваемый питанием, идет в настоящее время на рождение, на прирост. Гистотерапия и органотерапия есть, можно сказать, слабое начало обращения сыновнего избытка сил на пополнение убытка сил отцов.

Но Толстой может сказать, что он признает братство не по отечеству, а по человечеству. В таком случае, чтобы понять значение братства по человечеству, надо определить, что такое человек. Прежде *человек* значило смертный; но это определение не точно и даже не верно. В строгом смысле человек не смертный, а сын умерших отцов, т. е. смерть мы знаем не в себе, а лишь по предшествующим случаям, *смертный* есть индукция, а не дедукция. Если же человек есть сын умерших отцов, в таком случае мы опять возвращаемся к отечеству, и смерть, конечно, в этом случае должна вести к объединению, но к объединению для чего?

Если же человек есть существо словесное, в противоположность бессловесным, к каким относятся животных, в таком случае объединение будет литературным или говорящим обществом. Но если такое объединение и назвать братством, то исключает ли оно вражду? Впрочем, для того чтобы и это объединение было всемирным, нужно объединение в языке всех народов, и объединение в языке не искусственном, как воляпук или эсперанто, а в языке естественном, т. е. праотеческом. Лингвистика, наука, изучающая все языки, другого приложения, кроме выработки общего языка для всех народов, и иметь не может; в настоящее время есть корнеслов языков арийского происхождения, будет, конечно, корнеслов и всех языков. Изучение корней слов путем общеобязательного образования будет распространяться всюду, и изучение своего и иностранных языков будет вести к познанию того, что в них есть общего, родственного, отеческого, праотеческого. В самой азбуке склады и слоги заменятся общими корнями и тем осмыслят их. Создавая таким образом общий язык, будем необходимо приближаться к языку праотеческому, который будет входить в употребление, однако, только по мере усвоения всеми людьми общего труда; трудом же этим может быть лишь дело отеческое. Таким образом, и действительное объединение в языке приводит тоже к отечеству.

Если человек есть существо разумное, в таком случае объединение или братство будет ученым обществом (но если бы и возможно было всех соединить в познании и это объединение было бы всемирным, тем не менее вражды оно не исключило бы и было бы, очевидно, не братским). Только сыновнее чувство, общее всем, дает знанию цель, т. е. объединяет людей в познании силы, умерщвляющей отцов, раскрывает их (людей) души, соединяет их во взаимознании

и, делая братьями в самом глубочайшем смысле этого слова, ведет их к возвращению жизни умершим.

Но это невозможно, скажет Толстой. Хотя мы, как и он, не знаем, почему это невозможно, но утверждать, что воскрешение совершится, не будем; но то уже верно, что если все не соединимся в деле воскрешения, в деле несомненно братском, то братьями не будем и если человек есть нравственное существо, то ему, чтобы остаться нравственным, нужно или возвратить жизнь умершим, или же самому умереть, но пережить смерть отца, *признав невозможность воскрешения*, – значит не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным.

Называют также человека существом погребаяющим, находя, что погребение есть отличительный признак, исключительно свойственный одному лишь человеку. Первоначальным смыслом погребения, отпевания (отчитывание), омовения, как известно, было оживление. Теперь этот смысл утрачен, и даже слово «отпетый» употребляют не в смысле оживления, а в смысле безнадежно погибшего. Но также утратило значение и даже вышло из употребления слово *сын человеческий* и заменилось ничем не говорящим *человек*. С этой утратой потеряли значение и все требования, связанные с сыновним чувством, которым было вызвано и погребение в смысле воскрешения. Заменяв определенное *сын человеческий* неопределенным *человек*, мы лишили себя возможности сказать, кто наш *общий* враг, в чем наше *общее* дело.

Если наше общее дело состоит в искоренении, в освобождении от общих всем бедствий, то никакого общего дела наш век совсем не знает и не признает. Точно так же не знает наш век и *общего* всем людям врага и даже знать не желает, потому что слепой, естественной силе, которая и есть общий всем враг, нельзя дать почувствовать свою ненависть. Любви, так же как и христианства, наш век тоже совсем не понимает, потому что под любовью к одним (как, например, к бедным) скрывается обыкновенно ненависть к другим (к богатым). Совершенное непонимание христианства видно уж из того, что Христа называют не сыном человеческим (как он сам себя называл), а человеком; знают отвлеченного Бога, а не Бога *отцов*; заповеди «*будьте, как дети*», т. е. как сыны, как дочери, совсем не признают, хотя в пей-то, собственно, и заключается, из нее вытекает *наибольшая заповедь*. Все это и привело к тому, что под братством разумеют соединение не *сынов*, а просто людей, т. е. добрые, невраждебные отношения между людьми. Незнание *общего* дела, незнание *общего* врага и есть самая характерная черта нашего времени, нашего века. У завершителя этого века, каким надо признать Толстого, эта незнание, неясность, неопределенность особенно очевидна, она-то и привела его к проповеди «неделания». [...]

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Владимир Сергеевич Соловьёв

ЧТЕНИЕ ПЕРВОЕ

Я буду говорить об истинах положительной религии – о предметах очень далеких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации. Интересы современной цивилизации – это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время.

Впрочем, я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии, – потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть.

Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных явлений в разумные, внутренне необходимые события. Совершенно несомненно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание.

Современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет.

За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов.

Останавливаться на умственном и нравственном разладе и безначалии, господствующих в настоящее время не только в обществе, но в голове и сердце каждого отдельного человека, было бы излишне, – это дело слишком известное для каждого, кто когда-нибудь всматривался в себя и вокруг себя.

Это безначалие, этот разлад есть несомненный, очевидный факт; но такой же несомненный и очевидный факт есть то, что человечество не может остановиться на этом, что оно во всяком случае ищет единящего и связующего начала. Мы видим в самом деле, что и современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало как оказавшееся субъективным и бессильным в данной своей форме, и эта цивилизация, однако, стремится вне религиозной сферы найти некоторые связующие начала для жизни и сознания, стремится заменить чем-нибудь отвергнутых богов. Хотя, по господствующему убеждению, все концы и начала человеческого существования сводятся к наличной действительности, к данному природному бытию, и вся наша жизнь должна быть замкнута «в тесный круг подлунных впечатлений», однако и в этом тесном круге современная цивилизация усиливается найти для человечества единящее и организующее начало.

Этим стремлением организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов, этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация.

Наиболее последовательно, с наибольшим сознанием и полнотой проявляется это стремление в двух современных построениях, из которых одно – я разумею социализм – относится по преимуществу к практическим интересам общественной жизни, другое – я разумею позитивизм – имеет в виду теоретическую область научного знания.

Как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении ни отрицательном, ни положительном: они хотят только занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества. С этой точки зрения они и должны быть оцениваемы.

И, во-первых, я не буду опровергать социализм. Обыкновенно он опровергается теми, которые боятся его правды. Но мы держимся таких начал, для которых социализм не страшен. Итак, мы можем свободно говорить о правде социализма. И прежде всего он оправдывается исторически как необходимое следствие, как последнее слово предшествующего ему западного исторического развития.

Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах, французская революция, говорю я, провозгласила как основание общественного строя – права человека вместо прежнего божественного права. Эти права человека сводятся к двум главным: свободе и равенству, которые должны примиряться в братстве¹. Великая революция провозгласила свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила: эти три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить действительно эти три принципа. Революция установила гражданскую свободу. Но при существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только заменяется властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет равенства. Революция провозгласила и это последнее. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, равенство прав ничего не значит без равенства сил. Принцип равенства, равноправность оказалась действительно только для тех, кто имел в данный исторический момент силу.

Но историческая сила переходит из одних рук в другие, и, как имущественный класс, буржуазия, воспользовалась принципом равенства для своей выгоды, потому что в данную историческую минуту за этим классом была сила, так точно класс неимущий, пролетариат, естественно стремится воспользоваться тем же принципом равенства в свою пользу, как только в его руки перейдет сила.

Общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет или характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же оно принадлежит к условной сфере данной человеческой природы: общество опирается или на воле Божией, или на воле людской, на воле народной. Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чем-нибудь опирается: или на воле Божией, или на воле народной.

¹ Если признано верховное значение человека как такого, его самозаконность, то отсюда само собою вытекает признание его свободы, так как ничто не может иметь власть над ним, источником всякой власти; а так как свойство быть человеком одинаково принадлежит всем людям, то отсюда же вытекает и равенство.

Первый член дилеммы был отвергнут западной цивилизацией: французская революция, решительно разделившись с традиционными началами, решительно установила демократический принцип, по которому общественный строй опирается на воле народа. Воля народа, с этой точки зрения, есть не более как воля совокупности лиц, составляющих народ. В самом деле, великая революция начала с провозглашения, что человек как такой имеет безусловные права, имеет их по природе, в силу своего человеческого достоинства; а так как всем лицам одинаково принадлежит общечеловеческое достоинство, составляющее источник всех прав, то все лица необходимо равноправны. Каждое из этих лиц само по себе имеет законодательную власть, в результате же законодательная власть принадлежит большинству этих лиц, большинству народа.

Если воля народного большинства есть основание и единственное основание всех прав и всякого закона и если воля народного большинства естественно ставит себе предметом благосостояние этого большинства, то это благосостояние является высшим правом и законом. И если один класс, если меньшинство народа пользуется в действительности большим материальным благосостоянием, нежели большинство, то с этой точки зрения это является злоупотреблением и неправдой.

Таково настоящее положение дела. Революция, утвердившая в принципе демократию, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только *de iure, de facto* же верховная власть принадлежит ничтожной его части – богатой буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей вообще доступна для всякого, то она и является царством свободного соревнования, или конкуренции. Но эта свобода и равноправность являются для большинства только как отвлеченная возможность. Существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев, в котором равенство есть равенство нищеты, а свобода очень часто является как свобода умереть с голоду. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современной западной цивилизации, именно в ней-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу факта, на исторические условия. Но эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то не справедливо ли, чтобы богатство принадлежало тому, кто его производит, то есть рабочим? Разумеется, капитал, то есть результат предшествовавшего труда, столь же необходим для произведения богатства, как и настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их исключительного разделения, то есть что одни лица должны быть только капиталистами, а другие только рабочими.

Таким образом, стремление социализма к равноправности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным с точки зрения тех принципов, которые были провозглашены французской революцией и легли в основание всей современной цивилизации.

Социализм является как сила исторически оправданная и которой бесспорно принадлежит на Западе ближайшее будущее. Но он не хочет быть только исторической силой, иметь только условное оправдание, он хочет быть высшей нравственной силой, имеет притязание на осуществление безусловной правды в области общественных отношений. Но тут социализм неизбежно, роковым образом вступает в противоречие с самим собою, и несостоятельность его становится очевидной. Он хочет осуществить правду в обществе – в чем же состоит эта правда? Опять – таки в равномерности материального благосостояния. Одно из двух: или материальное благосостояние есть цель само по себе – в таком случае, так как стремление к материальному благосостоянию есть только естественный факт человеческой природы, то утверждение этого стремления как принципа не может иметь никакого нравственного значения.

Социализм при первом своем появлении провозгласил восстановление прав материи; материя действительно имеет свои права, и стремление к осуществлению этих прав очень естественно, но это и есть только одно из натуральных стремлений человека, и, конечно, не самое лучшее: значения безусловной правды очевидно здесь быть не может. Провозглашать восстановление прав материи как нравственный принцип – все равно что провозглашать восстановление прав эгоизма, как это и сделал один основатель социально-религиозной секты в Америке, поставивший на место десяти Моисеевых заповедей свои двенадцать, из которых первая гласит: «люби самого себя», – требование совершенно законное, но, во всяком случае, излишнее. Или же материальное благосостояние само по себе не есть цель для социализма, а целью является только справедливость в распределении этого благосостояния.

Справедливость, в нравственном смысле, есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав; справедливость, таким образом, является некоторым пожертвованием, самоотрицанием, и чем больше самопожертвования, чем больше самоотрицания, тем в нравственном смысле лучше. В таком случае, становясь на нравственную точку зрения, невозможно придавать никакого нравственного значения со стороны рабочего класса требованию равномерного распределения материального благосостояния, так как здесь справедливость – если есть тут справедливость – является для этого класса тождественною с его выгодами, – требование, следовательно, своекорыстное и потому не может иметь нравственного значения.

Социализм иногда изъясняет притязание осуществлять христианскую мораль. По этому поводу кто-то произнес известную остроту, что между христианством и социализмом в этом отношении только та маленькая разница, что христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое.

Но если даже допустить, что требование экономического равенства со стороны неимущего класса есть требование только своего, справедливо ему принадлежащего, то и в таком случае это требование не может иметь нравственного значения в положительном смысле, ибо брать свое есть только право, а никак не заслуга. В своих требованиях, если и признать их справедливыми, рабочий класс стоит очевидно на юридической, а не на нравственной точке зрения.

Но если социализм не может иметь нравственного значения в качестве своекорыстного стремления неимущего класса, то это, конечно, не мешает ему представлять нравственный характер как требование общественной правды безотносительно к тем, кто это требование заявляет. И действительно, социализм, во всяком случае, прав, восставая против существующей общественной неправды, – но где корень этой неправды? Очевидно, в том, что общественный строй основывается на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло.

Если же корень общественной неправды состоит в эгоизме, то правда общественная должна основываться на противоположном, то есть на принципе самоотрицания или любви.

Для того чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует жертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении, – в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех – невозможно, ибо все, как совокупность отдельных лиц, не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы и несправедливо, потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм.

Итак, осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда. Нравственной границей эгоизма в данном лице может быть не эгоизм других, не самоутверждающаяся их воля, а только то, что само по

себе не может быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по своей природе есть правда. Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, когда эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды.

В противном случае, если такого безусловного нравственного начала не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, то подчинение им будет только насилем с их стороны. Всякая власть, не представляющая собою безусловного начала правды, всякая такая власть есть насилие, и подчинение ей может быть только вынужденное². Свободное же подчинение каждого всем, очевидно, возможно только тогда, когда все эти сами подчинены безусловному нравственному началу, по отношению к которому они равны между собою, как все конечные величины равны по отношению к бесконечности. По природе люди неравны между собою, так как обладают неодинаковыми силами, вследствие же неравенства сил они необходимо оказываются в насильственном подчинении друг у друга, следовательно, по природе они и несвободны; наконец, по природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий – в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, то есть на основании нравственного начала как безусловного или божественного.

Таким образом, социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, то есть к признанию религии. В области знания к такому же заключению приводит позитивизм.

Против традиционной теологии были провозглашены так называемым просвещением XVIII века права человеческого разума. Но разум есть только средство, орудие или среда познания, а не содержание его. Разум дает идеальную форму, содержание же разума или разумного познания есть реальность, и притом, так как реальность сверхприродная, метафизическая, отвергнута рассудочным просвещением, то остается только условная реальность данных природных явлений. Истина есть данный факт, то, что совершается или бывает. Таков общий принцип позитивизма. В нем нельзя не видеть законного стремления реализовать истину, осуществить ее в крайних пределах действительности, показать как видимый осязательный факт; точно так же, как и в социализме нельзя отрицать законного стремления реализовать нравственное начало, провести его в крайние пределы жизни, в сферу материальных экономических отношений. Но как для того, чтобы правда могла быть осуществлена человеком в низшей сфере жизни, она должна прежде существовать сама по себе независимо от человека, точно так же и истина прежде, чем стать фактом для человека, должна иметь собственную независимую реальность. В самом деле, как отдельная данная воля не представляет сама по себе никакого добра, никакой правды, а становится праведной только чрез нормальное отношение или согласие со всеобщей волей – и всеобщей не в смысле механического соединения воли многих или всех, а в смысле воли по природе своей всеобщей, то есть воли Того, кто есть все, воли Божией; точно так же отдельный факт, отдельное явление очевидно не представляет истины само по себе, в своей отдельности, а признается истинным лишь в нормальном отношении, в логической связи или согласии со всем или с реальностью всего – и притом всего опять-таки не в механическом смысле, не в смысле совокупности всех явлений или

² При этом совершенно безразлично, отдельный ли человек, или большинство народа, или даже большинство всего человечества заявляют притязание на такую власть, потому что количество само по себе, очевидно, не дает никакого нравственного права, и масса как масса не представляет никакого внутреннего преимущества (если же говорить об удобстве, то, без всякого сомнения, деспотизм одного гораздо удобнее деспотизма массы: οὐκ ἀγαθὸν πολυκρανίη, εἰς κοίρανος ἔστω). [Нехорошо многовластие, один да будет властитель (греч.) – цитата из «Илиады» Гомера (II, 204).]

фактов, ибо, во-первых, такая совокупность не может существовать в нашем познании, так как число фактов или явлений неисчерпаемо и, следовательно, не может представлять определенной суммы, а во-вторых, если бы такая совокупность и существовала, то она все-таки не составляла бы сама по себе истины, потому что если каждый отдельный факт не есть истина, то, очевидно, из соединения всех таких фактов, которые не суть истина, нельзя получить истины (как множество нулей не произведет единицу и множество негодяев не составят одного праведника); следовательно, реальность всего, всеобщая или всецелая реальность, есть реальность Того, кто есть все, – реальность Божия. Но эта безусловная реальность доступна сама по себе только непосредственному восприятию, внутреннему откровению, то есть она составляет предмет религиозного знания.

Итак, и социализм, и позитивизм, если последовательно развивать их принципы, приводят к требованию религиозного начала в жизни и знании.

Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, каку бы то ни было живую силу в человеке и его мире.

Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою.

Так как безусловное начало, по существу своему, не допускает исключительности и насилия, то это воссоединение частных сторон жизни и индивидуальных сил со всецелым началом и между собою должно быть безусловно свободным; притом все эти начала и силы, каждое в своих пределах, в пределах своего назначения или своей идеи, имеют равное право на существование и развитие. Но так как они все соединены в одно общее безусловное целое, к которому все они относятся как различные, но одинаково необходимые элементы, то они представляют между собою полную солидарность, или братство.

Таким образом, с этой стороны религиозное начало является как единственно действительное осуществление свободы, равенства и братства.

Я сказал, что по смыслу религиозной идеи воссоединение отдельных существ и частных начал и сил с безусловным началом должно быть свободным; это значит, что эти отдельные существа и эти частные начала сами от себя или по своей воле должны прийти к воссоединению и безусловному согласию, сами должны отказаться от своей исключительности, от своего самоутверждения или эгоизма.

Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны стоять на своем, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом.

Отсюда виден великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации. Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры. Через несостоятельность и роковой неуспех этого стремления является самоотрицание, самоотрицание же приводит к свободному воссоединению с божественным началом.

Коренной поворот, великий кризис в сознании западного человечества уже начался. Ясным выражением его являются развитие и успех пессимистических воззрений, по которым существующая действительность есть зло, обман и страдание, источник же этой действительности и, следовательно, этого зла, обмана и страдания лежит в самоутверждающейся воле, в жизненном хотении, и значит, спасение – в отрицании этой воли, в самоотрицании.

Это пессимистическое воззрение, этот поворот к самоотрицанию является пока только в теории, в философской системе, но можно с уверенностью предвидеть, что скоро – именно когда на Западе социальная революция достигнет победы и, достигнув победы, увидит бесплодность этой победы, увидит свою собственную несостоятельность, невозможность основать согласный и правильный общественный строй, осуществить правду на основаниях условного преходящего бытия, когда западное человечество убедится самым делом, самую историческую действительностью в том, что самоутверждение воли, как бы оно ни проявлялось, есть источник зла и страдания, – тогда пессимизм, поворот к самоотрицанию перейдет из теории в жизнь, тогда западное человечество будет готово к принятию религиозного начала, положительного откровения истинной религии.

Но, по закону разделения исторического труда, один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторические дела, и если западная цивилизация имела своею задачей, своим мировым назначением осуществить отрицательный переход от религиозного прошлого к религиозному будущему, то положить начало самому этому религиозному будущему суждено другой исторической силе.

ЧТЕНИЕ ВТОРОЕ

Я сказал, что назначение западного развития, западной внерелигиозной цивилизации – служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему.

Мы можем получить некоторое понятие об общем характере этого будущего, если рассмотрим, чем грешило религиозное прошлое, в чем его главная неправда, вызвавшая необходимость отрицания и отрицательного перехода к иным формам.

Религиозное прошлое, о котором я говорю, представляется римским католичеством. Хотя несостоятельность этой формы признана уже, но до тех пор, пока не совершится переход от нее к новой и лучшей, и притом еще более положительной и всеобъемлющей форме, до тех пор католичество сохранит и свою условную силу, и свое условное право. Пока не осуществятся в жизни и сознании цивилизованного человечества положительные зияющие начала будущего, до тех пор положительное прошедшее еще тяготеет над отрицательным настоящим. Оно может быть упразднено, и действительно и окончательно упразднится только таким началом, которое даст больше, чем оно, а не пустым и немощным отрицанием. Поэтому-то католичество все стоит еще и ведет упорную борьбу против умственного и социального прогресса – прогресса, который получит только тогда роковую, неодолимую силу над старым началом, когда достигнет положительных выводов, когда получит такие основы, на которых возможно будет создание нового мира не только более свободного, но и более богатого духовными силами.

Но кто же решится сказать, что современная Европа богаче духовными силами хотя бы католической и рыцарской Европы средних веков?

В настоящее время ведется у наших западных соседей так называемая культурная борьба против католичества; в этой борьбе для беспристрастного человека невозможно стать ни на ту, ни на другую сторону.

Если справедливо защитники культуры упрекают католичество в том, что оно употребляло насилие против врагов христианства, как бы следуя примеру своего патрона апостола Петра, который вынул меч в защиту Христа в саду Гефсиманском, если справедливо упрекают

католичество в том, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных божественных предметов, как бы следуя примеру того же апостола, который хотел создать вещественные кущи для Христа, Моисея и Илии на горе Фаворской во время Преображения, то защитники католичества справедливо могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя худший образец в том другом апостоле, который предал Христа за тридцать сребреников.

По весьма понятным причинам к католичеству редко относятся беспристрастно не только с протестантской и рационалистической, но и с положительно-религиозной церковной точки зрения. Справедливо порицая его за стремление «налагать на правду Божию гнилую тяжесть лат земных»³, не хотят видеть в нем саму эту правду Божию, хотя и в несоответствующей одежде. Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми.

К римской церкви вполне применяются слова поэта:

Она небес не забывала,
Но и земное все познала,
И пыль земли на ней легла⁴.

Обыкновенно эту пыль земли принимают за самую суть, за идею католичества; между тем на самом деле как общая идея католичества является прежде всего та истина, что все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены началу религиозному, что царство Божие, представляемое на земле духовным обществом – церковью, должно обладать царством мира сего.

Если Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего», то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: «Я победил мир».

Но так как и после этой победы двойственность Божия и Кесарева сохранилась, так как светское общество не слилось с духовным, церковь не ассимилировала себе государство, то вопрос о правильном, должествующем быть отношении двух властей остается открытым. С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека очевидно быть не может – он не может служить двум господам. Говорят о строгом разделении, разграничении церковном и гражданской сферы. Но ведь вопрос именно в том, может ли гражданская сфера, могут ли мирские дела быть совершенно независимыми, иметь такую же безусловную самостоятельность, какая должна принадлежать делам божественным, – могут ли внешние гражданские интересы человека быть отделены от его внутренних духовных интересов, не нарушая этим жизненности тех и других? Такое отделение внутренних и внешних начал не есть ли то самое, что называется смертью и разложением? Если временная жизнь человека служит только средством и переходом к жизни вечной, то и все интересы и дела этой временной жизни должны быть только средствами и орудиями для вечных духовных интересов и дел, должны быть так или иначе обусловлены вечною жизнью и царством Божиим, и раз государство и общество признали себя христианскими, такая точка зрения должна быть для них обязательна.

³ Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Давид».

⁴ Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Надпись на картине (Ангел спасает две души от Сатаны)».

Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть подчинены силе духовной, но какое здесь разумеется подчинение и как, какими средствами и способами оно должно быть осуществлено?

Очевидно, что характер и способ этого подчинения должен соответствовать тому безусловно-божественному началу, во имя которого требуется подчинение. И если в христианстве Бог признается как любовь, разум и свободный дух, то этим исключается всякое насилие и рабство, всякая слепая и темная вера: подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала.

«В доме Отца Моего обителей много», – говорит Христос.

Всему есть место в царстве Божием, все может быть связано внутренней гармонической связью, ничто не должно быть подавлено и уничтожено. Духовное общество – церковь – должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством – своим телом, причем внешнее единство является само собою как естественный результат. В католичестве же внешнее единство является не как результат, а как основание и вместе как цель. Но для внешнего единства как цели только одно средство – внешняя сила, и католичество усваивает ее себе и становится наряду с другими внешними, то есть мирскими, силами. Но, утверждая себя как мирскую внешнюю силу, католичество тем самым очевидно оправдывает и самоутверждение тех других внешних сил, которые оно стремится себе подчинить, и таким образом само делает невозможным это подчинение.

Как высшее начало – начало общего – католичество требует себе подчинения со стороны частного и единичного, подчинения человеческой личности. Но, становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и теряет право господства над человеческой личностью (как обладающей силою внутреннею), фактическое же господство является как только насилие и подавление, вызывающее необходимый и справедливый протест личности, в чем и заключается существенное значение и оправдание протестантства.

Начиная с протестантства западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности, человеческого я от той исторической, на предании основанной связи, которая соединяла, но вместе с тем порабощала людей во время средневекового периода. Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, состоит в том, что он обособил человеческую личность, предоставил ее самой себе, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться к божественному началу, войти с ним в совершенно сознательную и свободную связь.

Такая связь была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном, роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, – что она сама в известном смысле божественна, или – точнее – причастна Божеству.

Личность человеческая – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек – имеет безусловное, божественное значение. – В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией.

Но в чем же состоит эта безусловность, эта божественность человеческой личности?

Безусловность, так же как и другие сходные понятия: бесконечность, абсолютность, – имеет два значения: отрицательное и положительное.

Отрицательная безусловность, несомненно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступить за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не

останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженств, которым нет названия и меры нет».

Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития. Но неудовлетворимость всяким конечным содержанием, частичною ограниченою действительностью, есть тем самым требование действительности всецелой, требование полноты содержания. В обладании же всецелою действительностию, полноюю жизни заключается положительная безусловность. Без нее или по крайней мере без возможности ее отрицательная безусловность не имеет никакого значения или, лучше сказать – имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии находится современное сознание.

Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. Но вместе с тем, отвергнувши всякое начало безусловное в положительном смысле, то есть в действительности и уже по природе обладающее всецелою полноюю бытия, ограничивши жизнь и сознание человека кругом условного и преходящего, эта цивилизация утвердила зараз и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворения.

Современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности.

Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни, и в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов.

Итак, с одной стороны, человек есть существо с безусловным значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, – и не только отдельный человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической не только отдельный человек появляется и исчезает, как все другие факты и явления природы, но и все человечество, вследствие внешних естественных условий появившееся на земном шаре, может вследствие изменения тех же естественных условий бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть все для себя, а между тем самое существование его является условным и постоянно проблематичным. Если б это противоречие было чисто теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченного вопроса и предмета, тогда оно не было бы таким роковым и трагическим, тогда его можно было бы оставить в покое и человек мог бы уйти от него в жизнь, в живые интересы. Но когда противоречие находится в самом центре человеческого сознания, когда оно касается самого человеческого я и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек действительно имеет то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании, – в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет наверно не будет, в таком случае пусть он и будет только фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, – он только натурален, он только необходим. Так пусть же человек не стремится к истине и добру, все это только условные понятия, в сущности – пустые слова. Если человек есть только факт, если он неизбежно ограничен механизмом внешней действительности, пусть он и не ищет ничего большего этой натуральной действительности, пусть он ест, пьет и веселится, а если невесело,

то он, пожалуй, может своему фактическому существованию положить фактический же конец.

Но человек не хочет быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее. Ибо что значит факт, который не хочет быть фактом? явление, которое не хочет быть явлением?

Это, конечно, еще ничего не доказывает, кроме того, что, принимая первый член дилеммы, становясь решительно и последовательно на сторону механического мировоззрения, мы не избегаем противоречия, а делаем его только более резким.

Но спрашивается: на чем основано само это механическое мировоззрение, по которому человек есть только одно из явлений природы, ничтожное колесо в мировом механизме?

Для того чтобы принять такое воззрение, которое наносит смертельный удар всем существенным стремлениям человека и делает жизнь невозможной для того, кто вполне и последовательно проникся бы этим воззрением, – для того чтобы принять его, нужно иметь, очевидно, очень твердые основания. Если это воззрение противоречит человеческой воле и чувству, то оно должно по крайней мере быть безусловно необходимым для разума, должно обладать безусловной теоретической истиной. И на это действительно оно заявляет притязание. Но уже странно это притязание на безусловную истинность со стороны воззрения, признающего только условное и относительное. Это – новое противоречие; но допустим и это, допустим, что механическое мировоззрение может быть безусловно истинным, – где основание, по которому мы были бы должны действительно признавать его таковым? Как уже давно заметил Лейбниц, всякое учение истинно в том, что оно утверждает, и ложно в том или тем, что оно отрицает или исключает. Так и относительно механического мировоззрения или материализма (употребляю здесь два термина безразлично, так как имею в виду только тот их смысл, в котором они совпадают) мы должны признать, что его общие основные утверждения совершенно истинны. Они сводятся к двум главным: 1) все существующее состоит из силы и материи, – и 2) все совершающееся совершается с необходимостью, или по непреложным законам.

Эти положения в своей общности ничего не исключают и могут быть признаны и с точки зрения спиритуализма. Действительно, все состоит из материи и силы, но ведь это очень общие понятия. Мы говорим о силах физических, говорим о силах духовных. И те и другие одинаково могут быть действительными силами. Признавая далее вместе с материализмом, что силы не могут существовать сами по себе, а необходимо принадлежат известным реальным единицам, или атомам, представляющим субъекты этих сил, мы можем вместе с Демокритом понимать и субъект духовных сил – человеческую душу – как такую реальную единицу, как особый, высшего рода атом или монаду, обладающую, как и все атомы, вечностью.

Если приведенное общее положение не дает никакого основания отрицать самостоятельность духовных сил, которые так же действительны, как силы физические, и если в самом деле все более философские, более логические умы между представителями механического воззрения не отрицают действительности духовных сил и их самостоятельности, – сведение же духовных сил к физическим, утверждение, что душа, что мысль есть такое же выделение мозга, как желчь есть выделение печени, принадлежит только плохим представителям механического мировоззрения, плохим ученым и плохим философам, – если, говорю я, с этой общей точки зрения нет основания отрицать существование и самостоятельность известных нам духовных сил, то точно так же нет основания с этой точки зрения отрицать существование и полную действительность бесконечного множества других неизвестных нам, в данном состоянии для нас тайных, сил.

Точно так же, признавая, что все совершающееся совершается с необходимостью, мы должны различать разные роды необходимости. Необходимо пущенный камень падает на землю; необходимо шар ударяет другой шар и приводит его в движение; так же необходимо солнце своими лучами вызывает жизнь в растении, – процесс необходимый, но самые способы этого необходимого воздействия уже различны. Необходимо известное представление в уме живот-

ного вызывает то или другое движение; необходимо высокая идея, проникнувшая в душу человека, вызывает его на высокие подвиги: во всех этих случаях есть необходимость, но необходимость разного рода.

Понятие необходимости в широком смысле – а нет никакого основания понимать его в узком смысле – это понятие необходимости нисколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению внутренней и внешней необходимости.

Для Бога, напр., необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага. Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, разум, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога необходима свобода – это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключаящим понятие необходимости.

Все совершается по непреложным законам, но в различных сферах бытия, очевидно, должны господствовать разнородные законы (или, точнее, различные применения одного и того же закона), а из этой разнородности естественно вытекает различное взаимоотношение этих частных законов, так что законы низшего порядка могут являться как подчиненные законам порядка высшего, подобно тому как, допуская специфические различия между мировыми силами, мы имеем право допускать и различное отношение между ними, допускать существование высших и более могущественных сил, способных подчинять себе другие.

Таким образом, основные положения материализма, несомненно истинные, по своей общности и неопределенности ничего не исключают и оставляют все вопросы открытыми. Определенным же воззрением материализм является только в своей отрицательной, исключительной стороне, в признании, что нет никаких других сил, кроме физических, – никакой другой материи, кроме той, с которой имеет дело опытная физика и химия, что нет других законов в природе, кроме механических законов, управляющих движением вещества (и, пожалуй, еще других столь же механических законов ассоциации идей в человеческом сознании). Если встречается в опыте что-нибудь, не представляющее механического характера (напр., жизнь, творчество), то это только иллюзия: в сущности все есть механизм и все должно быть сведено к механическим отношениям. На чем же основывается это отрицание и это требование? Не на науке, конечно, ибо наука, изучая данные в опыте явления и механизм их внешних отношений, вовсе не задается безусловными вопросами о сущности вещей. Без сомнения, во всем существующем должна быть механическая сторона, подлежащая точной науке, но признавать действительность этой одной стороны было бы, очевидно, величайшим произволом. Если где кончается механизм, там кончается и точная наука, то следует ли из этого, чтобы конец точной науки был концом всего или даже всякого знания? Очевидно, это такой логический скачок, который может сделать только ум, совершенно одержимый предвзятой идеей. – Наука имеет дело с веществами и силами, но что такое в сущности вещество и сила – этот вопрос не входит в ее задачу, и если ученый услышит от метафизика, что вещество в сущности есть представление, а сила в сущности есть воля, то он, в качестве ученого, не может ничего сказать ни за ни против этого утверждения. – Но если, как это несомненно, отрицательный принцип материализма не есть результат точной науки (которая вообще не занимается универсальными и безусловными принципами), то это есть только философское положение. Но в области философского умозрения (как это известно всякому, сколько-нибудь знакомому с этой областью) не только нет основания отрицать существования духовных сил как самостоятельных от сил физических, но есть твердые философские основания утверждать, что самые физические силы сводятся к духовным. Доказывать это положение здесь было бы неуместно, но во всяком случае несомненно, что в философии целые учения, даже можно сказать – большая половина философских учений признает эту сводимость сил физических на силы духовные, так что материализм, во всяком случае, есть только одно из философских мнений.

Но если материализм как теория есть только одно из философских мнений и, следовательно, признание безусловной истинности этого мнения есть только произвольное верование, – в чем же состоит несомненная практическая сила материализма? Если эта сила не имеет положительного основания, то она должна иметь основание отрицательное: она основывается на бессилии противоположного духовного начала, как сила всякой лжи состоит в бессилии истины и сила зла в бессилии добра. Бессилие же истины заключается, конечно, не в ней самой, а в нас, в нашей непоследовательности: не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи.

Так как истина не может себе противоречить, то полная последовательность неизбежно дает ей торжество, точно так же, как эта последовательность пагубна для лжи, держащейся только внутренним противоречием.

Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), то есть что она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, то есть что она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия, и что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление.

Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом – несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого я. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Прежде чем человек может достигнуть этого безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании; прежде чем познать его как действительность вне себя, он должен сознать его как идею в себе. Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину.

Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества.

ЧТЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Всякое указание на безусловный характер человеческой жизни и на личность человеческую как на носительницу безусловного содержания, – всякое такое указание встречает обыкновенно возражения самого элементарного свойства, которые и устраняются столь же элементарными, простыми соображениями.

Спрашивают: какое может быть безусловное содержание у жизни, когда она есть необходимый естественный процесс, со всех сторон обусловленный, материально зависимый, совершенно относительный?

Без сомнения, жизнь есть естественный, материально обусловленный процесс, подлежащий законам физической необходимости. Но что же отсюда следует?

Когда человек говорит, его речь есть механический процесс обусловленный телесным строением голосовых органов, которые своим движением приводят в колебание воздух, волнооб-

разное же движение воздуха производит в слушающем – при посредстве других механических процессов в его слуховых органах – ощущение звука; – но следует ли из этого, чтобы человеческая речь была только механическим процессом, чтобы она не имела особенного содержания, совершенно независимого и не представляющего в самом себе ничего общего с механическим процессом говорения? И не только это содержание независимо от механического процесса, но, напротив, этот процесс зависит от содержания, определяется им, так как, когда я говорю, движения моих голосовых органов направляются так или иначе смотря по тому, какие звуки должен я употребить для выражения этой определенной идеи, этого содержания. Точно так же, когда мы видим на сцене играющих актеров, не подлежит никакому сомнению, что игра их есть механический, материально обусловленный процесс, все их жесты и мимика суть не что иное, как физические движения – известные сокращения мускулов, все их слова – звуковые вибрации, происходящие от механического движения голосовых органов, – и, однако, все это ведь не мешает изображаемой ими драме быть более чем механическим процессом, не мешает ей иметь собственное содержание, совершенно независимое как такое от механических условий тех движений, которые производятся актерами для внешнего выражения этого содержания и которые, напротив, сами определяются этим содержанием; и если само собою разумеется, что без механизма двигательных нервов и мускулов и без голосового аппарата актеры не могли бы материально изображать никакой драмы, точно так же несомненно, что все эти материальные органы, способные ко всяким движениям, не могли бы сами по себе произвести никакой игры, если бы независимо от них не было уже дано поэтическое содержание драмы и намерение представить его на сцене.

Но тут мне уже слышится ходячее заявление материализма, что ведь не только наши слова и телодвижения, но и все наши мысли, следовательно, и те мысли, которые составляют данную драму, суть только механические процессы, именно движения мозговых частиц. Вот очень простой взгляд! Не слишком ли простой? Не говоря уже о том, что здесь заранее предполагается истинность материалистического принципа, который, однако, во всяком случае, есть только спорное мнение, так что сослаться на него как на основание есть логическая ошибка, называемая *retitio principii*⁵, – не говоря уже об этом и даже становясь на общематериалистическую точку зрения (то есть допуская, что мысль не может существовать без мозга), легко видеть, что приведенное сейчас указание дает лишь перестановку вопроса, а никак не разрешение его в материалистическом смысле.

В самом деле, если в наших словах и жестах мы должны различать их содержание, то есть то, что ими выражается, от их механизма, то есть от материальных орудий и способов этого выражения, то точно такое же различие необходимо является и относительно наших мыслей, для которых вибрирующие мозговые частицы представляют такой же механизм, каким являются голосовые органы для нашей речи (которая и есть только мысль, переведенная из мозгового аппарата в голосовой).

Таким образом, допуская необходимую материальную связь между мыслью и мозгом, допуская, что движения мозговых частиц суть материальная причина (*causa materialis*) мысли, мы несколько не устраним очевидного формального различия и даже несоизмеримости между внешним механизмом мозговых движений и собственным содержанием мысли, которое этим механизмом осуществляется. Возьмем простой пример. Положим, вы теперь думаете о царьградском храме Св. Софии. Вашему уму представляется образ этого храма, и если это представление и обусловлено какими-нибудь движениями мозговых частиц, то в самом представлении, однако, этих движений нет – в нем дана только воображаемая фигура Софийского храма, и ничего более; отсюда ясно, что материальная зависимость этого представления от неизвестных частичных движений мозга несколько не касается формального содержания этого представления, так как образ Софийского храма и движение мозговых частиц суть предметы совершенно разнородные и друг с другом несоизмеримые. Если бы в то время, как вы имеете сказанное представление, посторонний наблюдатель получил возможность видеть все

⁵ Вывод из недоказанного (лат.)

происходящее в нашем мозгу (вроде того, как это изображается в сказке Бульвера «A strange story»), то что бы он увидел? Он увидел бы структуру мозга, колебания мельчайших мозговых частиц, увидел бы, может быть, световые явления, происходящие от нервного электричества («красное и голубое пламя», как описывается в этой сказке), – но ведь все это было бы совершенно не похоже на тот образ, который вы себе в эту минуту представляете, причем вы можете ничего не знать о мозговых движениях и электрических токах, тогда как посторонний наблюдатель только их и видит; откуда прямо следует, что между тем и другим формального тождества быть не может.

Я не имею ни возможности, ни надобности вдаваться здесь в рассмотрение вопроса об отношениях мысли к мозгу – вопроса, разрешение которого зависит главным образом от разрешения общего вопроса о сущности материи; я имел в виду только уяснить на примере ту несомненную истину, что механизм какого бы то ни было процесса и идеальное (точнее – идейное) содержание, в нем реализуемое при каких бы то ни было отношениях, при какой бы то ни было материальной связи, во всяком случае представляют нечто формально различное и несоизмеримое между собою, вследствие чего прямое заключение от свойств одного к свойствам другого, например заключение от условности механического процесса к условности самого его содержания, – является логически невозможным.

Возвращаясь к нашему предмету, – как скоро мы допустим, что жизнь мира и человечества не есть случайность без смысла и цели (а признавать ее такою случайностью нет ни теоретического основания, ни нравственной возможности), а представляет определенный, цельный процесс, так сейчас же требуется признать содержание, осуществляемое этим процессом, – содержание, к которому все материальные условия процесса, весь его механизм относились бы как средства к цели, как способы выражения к выражаемому. Как в нашем прежнем примере, природа актеров, физическая и духовная, все их способности и силы и происходящие из этих сил и способностей движения имеют значение только как способы внешнего выражения того поэтического содержания, которое дано в исполняемой ими драме, точно так же вся механическая сторона всемирной жизни, вся совокупность природных сил и движений может иметь значение только как материал и как орудие для внешнего осуществления всеобщего содержания, которое независимо само в себе ото всех этих материальных условий, которое, таким образом, безусловно. Такое содержание вообще называется идеей.

Да, жизнь человека и мира есть природный процесс; да, эта жизнь есть смена явлений, игра естественных сил; но эта игра предполагает играющих и то, что играется, – предполагает безусловную личность и безусловное содержание, или идею, жизни.

Было бы ребячеством ставить вопрос и спорить о том, что необходимее для действительной полной жизни: идея или материальные условия ее осуществления. Очевидно, что и то и другое одинаково необходимо, как в арифметическом произведении одинаково необходимы оба производителя, как для произведения 35 одинаково необходимы и 7 и 5.

Должно заметить, что содержание, или идея, различается не только от внешней, но и от внутренней природы: не только внешние физические силы должны служить средством, орудием или материальным условием для осуществления известного содержания, но точно так же и духовные силы: воля, разум и чувство – имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание.

В самом деле, очевидно, что – раз даны эти силы: воля, разум и чувство, – очевидно, что должен быть определенный предмет хотения, разумения и чувствования, – очевидно, что человек не может только хотеть ради хотения, мыслить ради мысли или мыслить чистую мысль и чувствовать ради чувства. Как механический процесс физических движений есть только материальная почва для идеального содержания, так точно и механический процесс душевных явлений, связанных между собою по психологическим законам, столь же общим и необходимым, как законы физические, может иметь значение только как способ выражения или реализации определенного содержания.

Человек должен что-нибудь хотеть, что-нибудь мыслить или о чем-нибудь мыслить, что-нибудь чувствовать, и это что, которое составляет определяющее начало, цель и предмет его духовных сил и его духовной жизни, и есть именно то, что спрашивается, то, что интересно, то, что дает смысл. Вследствие способности к сознательному размышлению, к рефлексии человек подвергает суждению и оценке все фактические данные своей внутренней и внешней жизни: он не может остановиться на том, чтобы хотеть только потому, что хочется, чтобы мыслить потому, что мыслится, или чувствовать потому, что чувствуется, – он требует, чтобы предмет его воли имел собственное достоинство, для того чтобы быть желанным или, говоря школьным языком, чтобы он был объективно-желательным или был объективным благом; точно так же он требует, чтобы предмет и содержание его мысли были объективно-истинны и предмет его чувства был объективно-прекрасен, то есть не для него только, но для всех безусловно.

Положим, каждый человек имеет в жизни свою маленькую особенную роль, но из этого никак не следует, чтобы он мог довольствоваться только условным, относительным содержанием жизни. В исполнении драмы каждый актер также имеет свою особенную роль, но мог ли бы он исполнять хорошо и ее, если бы не знал всего содержания драмы? А как от актера требуется не только, чтобы он играл, но чтобы он играл хорошо, так и от человека и человечества требуется не только, чтобы оно жило, но чтобы оно жило хорошо. Говорят: какая надобность в объективном определении воли, то есть в определении ее безусловного предмета, – достаточно, чтобы воля была добрая. Но чем же определяется доброе качество воли, как не ее соответствием с тем, что признается объективно-желательным или признается само по себе благом? (Всякому ясно, что хорошая воля, направленная на ложные цели, может производить только зло. Средневековые инквизиторы имели добрую волю защищать на земле царство Божие, но так как они имели плохие понятия об этом царстве Божиим, об его объективной сущности, или идее, то они и могли только приносить зло человечеству.)

То же, что о предмете воли, должно сказать о предмете познания и о предмете чувства, тем более что эти предметы неразрывно и тесно между собою связаны, или, лучше сказать, они суть различные стороны одного и того же.

Простое, для всех ясное, можно сказать, тривиальное различие добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного, это различие уже предполагает признание объективного и безусловного начала в этих трех сферах духовной жизни. В самом деле, при этом различии человек утверждает, что и в нравственной деятельности, и в знании, и в чувстве, и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто нормальное, и это нечто должно быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина и красота.

Итак, безусловное начало требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересом человека. Эти три интереса в их единстве составляют интерес религиозный, ибо как воля, разум и чувство суть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды (идеи) единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственный предмет религии.

Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе самом независимо от нас, – действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически. Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества, – эта необходимость делает только в высочайшей степени вероятным действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только верою: и это относится, как было замечено, не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще. Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами испыты-

вается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и если, тем не менее, мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т. д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что иное, как вера. Хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений, но так как самый этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение⁶ и, следовательно, не может дать безусловного непоколебимого убеждения в существовании внешней действительности: все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются, таким образом, лишь как соображения вероятности, а не как свидетельства достоверности, – таким свидетельством остается одна вера.

Что вне нас и независимо от нас что-нибудь существует – этого знать мы не можем, потому что все, что мы знаем (реально), то есть все, что мы испытываем, существует в нас, а не вне нас (как наши ощущения и наши мысли); то же, что не в нас, а в себе самом, то тем самым находится за пределами нашего опыта и, следовательно, нашего действительного знания и может, таким образом, утверждаться лишь перехватывающим за пределы этой нашей действительности актом духа, который и называется верой. Мы знаем, что $2 + 2 = 4$, что огонь жжет – это суть факты нашего сознания; но существование чего-нибудь за пределами нашего сознания (существование, например, субстанциального огня, то есть существа или существ, производящих на нас действие огня) очевидно не может быть дано в этом самом сознании, не может быть его фактом или состоянием (это было бы прямое противоречие), и, следовательно, оно может утверждаться только актом веры, «обличающей вещи невидимые».

Но если существование внешней действительности утверждается верою, то содержание этой действительности (ее сущность, *essentia*) дается опытом: что есть действительность – мы верим, а что такое она есть – это мы испытываем и знаем. Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение, представляло бы лишь данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно: ощущение света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т. д.), все это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными, – все это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения. Все, что мы из опыта знаем о солнце как испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу действительность, а никак не за действительность солнца. Но раз мы верим в эту последнюю, раз мы уверены в объективном существовании солнца, то все опытные данные о солнце являются как действие на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения; как одни и те же банковые билеты представляют или простую бумагу, или действительное богатство, смотря по тому, обладают ли они кредитом или нет.

Данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительно существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был организован в цельную систему, что и достигается рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму.

⁶ То есть: Если разум наш имеет объективную силу, если должно существовать объективное знание и наука, то и т. д.

Все сказанное относительно внешнего мира вполне применяется (на тех же основаниях) и к божественному началу. И его существование может утверждаться только актом веры. Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно; ибо все эти доказательства, основываясь по необходимости на известных предположениях, имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать безусловной достоверности. Как существование внешнего мира, так и существование божественного начала для рассудка суть только вероятности или условные истины, безусловно же утверждаться могут только верою. Содержание же божественного начала, так же как и содержание внешней природы, дается опытом. Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем. Разумеется, факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазия и галлюцинация, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть и факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры. При этой вере внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его откровение в нас, а само оно является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания.

Но данные религиозного опыта и при вере в их объективное значение являются сами по себе лишь как отдельные сведения о божественных предметах, а не как полное знание о них. Такое знание достигается организацией религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии.

Часто говорят: зачем философствовать о божественных предметах, не достаточно ли верить в них и чувствовать их? Разумеется, достаточно... при отсутствии умственного интереса в верующем и чувствующем. Это все равно что сказать: не достаточно ли верить, что существует солнце и наслаждаться его светом и теплотой, зачем еще физические и астрономические теории солнца и солнечной системы? Разумеется, они не нужны для тех, кто не имеет научного интереса. Но на каком же основании ограниченность некоторых делать законом для всех? – Если человек верит в божественные предметы и если он при этом обладает способностью и потребностью мышления, то он по необходимости должен мыслить о предметах своей веры, и, разумеется, желательно, чтобы он мыслил о них правильно и систематически, то есть чтобы это его мышление было философией религии. Более того: так как лишь философия религии, как связанная система и полный синтез религиозных истин, может дать нам адекватное (соответствующее) знание о божественном начале как безусловном или всеобъемлющем, – ибо вне такого синтеза отдельные религиозные данные являются лишь как разрозненные части неизвестного целого, – то философия религии одинаково необходима для всех мыслящих людей – как верующих, так и неверующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицают (не говоря уже о том, что самое отрицание во многих случаях зависит от незнания, причем те верующие не по разуму, которые хотят превратить религиозную истину в дело слепой веры и неопределенного чувства, очевидно действуют лишь в пользу отрицания). Совокупность религиозного опыта и религиозного мышления составляет содержание религиозного сознания. Со стороны объективной это содержание есть откровение божественного начала как действительного предмета религиозного сознания. Так как дух человеческий вообще, а следовательно, и религиозное сознание не есть что-нибудь законченное, готовое, а нечто возникающее и совершающееся (совершенствующееся), нечто находящееся в процессе, то и откровение божественного начала в этом сознании необходимо является постепенным. Как внешняя природа лишь постепенно открывается уму человека и человечества, вследствие чего мы должны говорить о развитии опыта и естественной науки, так и божественное начало постепенно открывается сознанию человеческому, и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления.

Так как божественное начало есть действительный предмет религиозного сознания, то есть действующий на это сознание и открывающий в нем свое содержание, то религиозное разви-

тие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий.

Ясно, что вследствие объективного и положительного характера религиозного развития ни одна из ступеней его, ни один из моментов религиозного процесса не может быть сам по себе ложью или заблуждением. «Ложная религия» есть *contradictio in adjecto*⁷. Религиозный процесс не может состоять в том, чтобы чистая ложь сменялась чистою истиной, ибо в таком случае эта последняя являлась бы разом и целиком без перехода, без прогресса, – и притом возникал бы вопрос: почему это внезапное явление истины имело место в данный момент, а не во всякий другой? – и если бы на это отвечали, что истина могла явиться только после того, как была исчерпана ложь, то это значило бы, что осуществление лжи необходимо для осуществления истины, то есть что ложь должна быть, но в таком случае это уже не ложь, так как мы разумеем под ложью (так же как под злом и безобразием) именно то, что не должно быть.

Из различия в степенях религиозного откровения несколько не следует неистинность низших степеней. Действительность физического солнца в различной мере открывается для слепого, для зрячего, для вооруженного телескопом, наконец, для ученого астронома, обладающего всеми научными средствами и способностями. Следует ли отсюда, что ощущения солнечной теплоты, составляющие весь опыт слепого относительно солнца, менее действительны и истинны, нежели опыт зрячего и знания астронома? Но если бы слепой стал утверждать, что его опыт есть единственный истинный, а опыт зрячего и знания астронома суть заблуждения, то лишь в этом утверждении, а не в том опыте, с которым оно связано, явилась бы ложь и заблуждение. Точно так же и в развитии религии ложь и заблуждение заключаются не в содержании какой бы то ни было из степеней этого развития, а в исключительном утверждении одной из них и в отрицании ради и во имя ее всех других. Иными словами, ложь и заблуждение являются в бессильном стремлении задержать и остановить религиозный процесс.

Далее, подобно тому, как опыт слепого о солнце (ощущение тепла) не уничтожается опытом зрячего, а, напротив, сохраняется в нем, входит в него, но при этом восполняется новым опытом (световых ощущений), являясь таким образом частью более полного опыта, тогда как прежде (для слепого) это было всем его опытом, – точно так же и в религиозном развитии низшие ступени в своем положительном содержании не упраздняются высшими, а только теряют свое значение целого, становясь частью более полного откровения.

Из сказанного ясно, что высшая степень религиозного развития, высшая форма божественного откровения должна, во-первых, обладать наибольшей свободой ото всякой исключительности и односторонности, должна представлять величайшую общность и, во-вторых, должна обладать наибольшим богатством положительного содержания, должна представлять величайшую полноту и цельность (конкретность). Оба эти условия соединяются в понятии положительной всеобщности (универсальности), которое прямо противоположно отрицательной, формально логической всеобщности, состоящей в отсутствии всяких определенных свойств, всяких особенностей.

Религия должна быть всеобщей и единою. Но для этого недостаточно, как думают многие, отнять у действительных религий все их отличительные, особенные черты, лишить их положительной индивидуальности и свести всю религию к такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всех действительных и возможных религиях, например к признанию Бога как безусловного начала всего существующего без всяких дальнейших определений. Такое обобщение и объединение религий, такое их приведение к одному знаменателю имеет очевидно в результате *minimum* религиозного содержания. Но в таком случае отчего не идти дальше и не свести религию к безусловному *minimum*’у, то есть к нулю? И действительно, эта отвлеченная, путем логического отрицания достигнутая религия – называется ли она рациональной, естественной религией, чистым деизмом или как-

⁷ Противоречие в определении (лат.)

нибудь иначе – всегда служит для последовательных умов лишь переходом к совершенному атеизму; останавливаются же на ней лишь умы поверхностные, характеры слабые и неискренние. Если бы на вопрос, что такое солнце кто-нибудь отвечал, что солнце есть внешний предмет и этим положением захотел бы ограничить все наше знание о солнце, кто бы взглянул серьезно на такого человека? Почему же смотрят серьезно на тех, которые хотят ограничить наше знание о божественном начале такими же общими и пустыми понятиями, каковы: верховное существо, бесконечный разум, первая причина и т. п. Без сомнения, все эти общие определения истинны, но на них так же нельзя основать религию как нельзя основать астрономию на том, также истинном положении, что солнце есть внешний предмет.

Очевидно, что с религиозной точки зрения целью является не *minimum*, а *maximum* положительного содержания, – религиозная форма тем выше, чем она богаче, живее и конкретнее. Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится (безразличная основа религии), а та, которая все в себе содержит и всеми обладает (полный религиозный синтез). Совершенная религия должна быть свободна ото всякой ограниченности и исключительности, но не потому, чтоб она была лишена всякой положительной особенности и индивидуальности – такая отрицательная свобода есть свобода пустоты, свобода нищего, – а потому, что она заключает в себе все особенности и, следовательно, ни к одной из них исключительно не привязана, всеми обладает и, следовательно, ото всех свободна. Истинному понятию религии одинаково противны и темный фанатизм держащийся за одно частное откровение, за одну положительную форму и отрицающий все другие, и отвлеченный рационализм, разрешающий всю суть религии в туман неопределенных понятий и сливающий все религиозные формы в одну пустую, бессильную и бесцветную общность. Религиозная истина, выходя из одного корня, развилась в человечестве на многочисленные и многообразные ветви. Срубить все эти ветви оставить один голый, сухой и бесплодный ствол, который ничего не стоит бросить в жертву полному атеизму – вот задача рационалистического очищения религии. Положительный же религиозный синтез, истинная философия религии должна обнимать все содержание религиозного развития, не исключая ни одного положительного элемента, и единство религии искать в полноте, а не в безразличии.

Приступая к логическому развитию религиозной истины в ее идеальном (идейном) содержании (не касаясь пока реального способа ее откровения, так как это потребовало бы различных психологических и гносеологических исследований, которым здесь не место), мы будем следовать тому порядку, в котором эта истина исторически раскрывалась в человечестве, так как исторический и логический порядок в содержании своем, то есть по внутренней связи (а ее мы только и имеем в виду), очевидно совпадают (если только признавать, что история есть развитие, а не бессмыслица).

Первоначально мы имеем три основных элемента: это, во-первых, природа, то есть данная, наличная действительность, материал жизни и сознания; во-вторых, божественное начало как искомая цель и содержание, постепенно открывающееся, и, в-третьих, личность человеческая как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное.

Уже самое понятие откровения (а религиозное развитие, как объективное, необходимо есть откровение) предполагает, что открывающееся божественное существо первоначально скрыто, то есть не дано как такое; но оно и здесь должно, однако, существовать для человека, ибо в противном случае его последующее откровение было бы совершенно непонятно: следовательно, оно существует и действует, но не в своей собственной определенности, не само в себе, а в своем другом, то есть в природе, что возможно и естественно, поскольку божественное начало, как безусловное и, следовательно, всеобъемлющее, обнимает и природу (но не обнимается ею, как большее покрывает меньшее, но не наоборот). Эта первая ступень религиозного развития, на которой божественное начало скрыто за миром природных явлений и прямым предметом религиозного сознания являются лишь служебные существа и силы, непосредственно действующие в природе и ближайшим образом определяющие материальную

жизнь и судьбу человека, – эта первая главная ступень представляется политеизмом в широком смысле этого слова, то есть всеми мифологическими или так называемыми религиями природы. Я называю эту ступень естественным или непосредственным откровением. На следующей, второй ступени религиозного развития божественное начало открывается в своем различии и противоположности с природой как ее отрицание, или ничто (отсутствие) природного бытия, отрицательная свобода от него эту ступень, отличающуюся по существу пессимистическим и аскетическим характером, я называю отрицательным откровением; чистейший тип его представляется буддизмом. Наконец, на третьей ступени божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании, в том, что оно есть само в себе и для себя (тогда как прежде оно открывалось только в том, что оно не есть, то есть в своем другом, или же в простом отрицании этого другого, следовательно, все же по отношению к нему, а не само по себе): эта третья ступень, которую я называю вообще положительным откровением, сама представляет несколько ясно различаемых фактов, которые подлежат особому рассмотрению. Теперь же мы возвратимся к первой, природной религии.

Так как здесь божественное начало познается только в существах и силах природного мира, то сама природа как такая получает божественное значение, признается чем-то безусловным, самосущим. В этом общий смысл натуралистического сознания: и здесь человек не удовлетворяется наличною действительностью, и здесь он ищет другого безусловного, но ищет и думает находить его в той же сфере природного материального бытия, а потому и подпадает под власть сил и начал, действующих в природе, впадает в рабство «неможным и скудным стихиям» природного мира. Но так как человеческая личность различает себя от природы, ставит ее себе предметом и таким образом оказывается не природным только существом, а чем-то другим и большим природы, то, следовательно, власть природных начал над человеческою личностью не может быть безусловною, – эта власть дается им самою человеческою личностью: природа господствует над нами внешним образом лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренне подчиняемся; подчиняемся же мы ей внутренне, передаем ей сами власть над собою только потому, что думаем в ней быть тому безусловному содержанию, которое могло бы дать полноту нашей жизни и сознанию, могло бы ответить нашему бесконечному стремлению. Как только мы, то есть отдельный человек, а равно и все человечество, убеждаемся опытом, что природа, как внешний механизм и материал жизни, сама по себе лишена содержания и, следовательно, не может исполнить нашего требования, так необходимо природа теряет свою власть над нами, перестает быть божественною, мы внутренне освобождаемся от нее, а за полным внутренним освобождением необходимо следует и внешнее избавление.

Внутреннее освобождение от природы в самосознании чистой личности впервые ясно выразилось в индийской философии. Вот что находим мы, например, в Санхья-Карике – сочинении, которое приписывается мудрецу Капиле, основателю философской школы Санхья и, по всей вероятности, ближайшему предшественнику буддизма.

«Истинное и совершенное знание, которым достигается освобождение ото всякого зла, состоит в решительном и полном различении вещественных начал природного мира от чувствующего и познающего начала, то есть я.

Дух (пуруша) есть зритель, свидетель, гость – он одинок и страдателен.

Природа (пракрити) есть средство для духа – она приготовляет его к избавлению.

Соединение духа с природою подобно соединению хромого со слепым. Слепая, но богатая действующими силами природа несет на себе бездействующего, но зрячего (сознательного) духа. Этим производится все творение.

Дух испытывает страдания жизни и смерти до тех пор, пока не отрешится от связи с природою.

Подобно тому как танцовщица, показавшая себя собранной толпе зрителей, кончает пляску и уходит, так удаляется производящая природа после того, как она показала себя духу во всем

своим блеске. Танцовщица уходит, потому что ее видели, а зрители уходят, потому что они рассмотрелись: так же расторгается полным знанием связь духа с природою. Я видел, рассмотрелся на нее, говорит дух. Меня видели, говорит природа, – и они отвращаются друг от друга, и нет более причины для их связи и для происходящего от этой связи творения»⁸.

Природа сама по себе есть только ряд безразличных процессов – спокойное и равнодушное бытие; но когда ей присваивается безусловное, божественное значение, когда в ней полагается цель жизни и содержание человеческой личности, тогда эта природа необходимо получает отрицательное значение для человека, является как зло, обман и страдание.

В самом деле, жизнь природы вся основана на борьбе, на исключительном самоутверждении каждого существа, на внутреннем и внешнем отрицании им всех других. Закон природы есть борьба за существование, и чем выше и совершеннее организовано существо, тем большее развитие получает этот закон в своем применении, тем сложнее и глубже зло. В человеке оно достигает своей полноты. Хотя, как говорит поэт,

Es wächst hienieden Brod genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Myrten und Rosen, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder⁹,

но если бы даже и было так на самом деле (а это только *pium desiderium*¹⁰), то ведь борьба за существование имеет гораздо более глубокий смысл и широкий объем, нежели борьба за хлеб, за мирты и розы. Гейне забыл борьбу за лавры и еще более страшную борьбу за власть и авторитет. Кто беспристрастно смотрел на природу человеческую, не усомнится, что если бы всех людей сделать сытыми и удовлетворить всем их низшим страстям, то они, оставаясь на природной почве, на почве естественного эгоизма, наверно истребили бы друг друга в соперничестве за умственное и нравственное преобладание.

Далее, природа сама по себе, как только совокупность естественных процессов, есть постоянное движение, постоянный переход от одной формы к другой, постоянное достижение. Но если вне природы, независимо от нее, нет ничего другого, то это движение есть движение без цели, переход без конца – достижение, которым ничего не достигается.

Процессы и состояния природного бытия могут являться целью для воображения до тех пор, пока они не осуществлены. Реализация природного влечения или инстинкта, состоящая в таком естественном процессе, является как необходимое содержание, как нечто удовлетворяющее и наполняющее, – до тех пор, пока эта реализация не совершилась, пока естественное благо не достигнуто. Достижение же его показывает, что это в действительности совсем не то, что представлялось, – что воображение как бы устанавливало, давало определенные формы и определенное содержание, ставило предметом и целью то, что в действительности само есть только безразличный и бессодержательный процесс, что само требует содержания и цели. Таким образом, природная жизнь, поставляемая как цель, оказывается не только злом, но и обманом, иллюзией: все содержание, которое человек связывает в своем стремлении с известными природными предметами и явлениями, все это содержание, все образы и краски принадлежат ему самому, его воображению. Не человек получает от природы что-нибудь такое, чего не имеет, что могло бы удовлетворить и наполнить его существование, – напротив, сам он придает природе то, чего она не имеет, то, что он почерпает из самого себя. Разобла-

⁸ См. перевод Санхья-Карики, приложенный к известной книге Кольбука об индийской философии во французском переводе Потье.

⁹ Цитата из стихотворения Г. Гейне:

Вдоволь на земле произрастает хлеба
Для всех человеческих сынов,
Но красоты и сладости миртов и роз
И сахарного горошка от этого не будет (нем.)

¹⁰ Благое пожелание (лат.)

ченная от того богатого наряда, который дается природе волей и воображением человека, она является только слепой, внешней, чуждой для него силой, силой зла и обмана.

Подчинение этой высшей и слепой силе есть для человека коренной источник страдания; но сознание того, что природа есть зло, обман и страдание, есть тем самым сознание своего собственного превосходства, превосходства человеческой личности над этой природой.

Если я признаю природу злом, то это только потому, что во мне самом есть сила добра, по отношению к которой природа является злом; если я признаю природу обманом и призраком, то это только потому, что во мне самом есть сила истины, по сравнению с которой природа есть обман. И, наконец, чувствовать страдание от природы – не то или другое частное или случайное страдание, а общую тяжесть природного бытия – можно только потому, что есть стремление и способность к тому блаженству или к той полноте бытия, которой не может дать природа.

Если, таким образом, личность человеческая есть нечто большее, чем природа, и власть природы над нею зависит от самой этой личности, то есть самая воля человека, обращенная на природу, связывает человека с этой последней и ведет к злу, обману и страданию, то освобождение или искупление от власти и господства природы есть освобождение от собственной природной воли – отречение от нее.

Человеческая воля во всех своих актах есть стремление к природному существованию, есть утверждение себя как природного существа, – и отречение от этой воли есть отречение от природного существования. Но так как природа первоначально дана как все, так как вне ее для человека не существует ничего в данном состоянии его сознания, то отречение от природного существования есть отречение от всякого существования. Стремление к освобождению от природы есть стремление к самоуничтожению: если природа есть все, то то, что не есть природа, – есть ничто.

Разумеется, уже признание природы за зло, обман и страдание отнимает у нее значение безусловного начала, но так как кроме нее в сознании природного человека нет никакого другого содержания, то безусловное начало, которое не есть природа, может получить только отрицательное определение, оно является как отсутствие всякого бытия, как ничто, как нирвана.

Нирвана есть центральная идея буддизма. Если в природной религии безусловное начало смешивается с природой, с тем, что оно не есть, то в буддизме это начало противопоставляется природе. Но так как положительной исходной точкой является все та же природа, то это безусловное начало, ей противопоставленное, может определяться только отрицательно, определяется тем, что оно не есть. Священные книги буддистов все проникнуты теоретическим и практическим отрицанием жизни и всего сущего, потому что только в этом отрицании сказывается для буддиста божественное начало.

«Это (то есть все существующее в природе) преходяще, это бедственно, это пусто, это лишено субстанции.

Все сложное исчезает (а все существующее сложно).

Созерцание не утверждает никакого состояния (то есть не может ни на чем остановиться, ничего удерживать)».

Но нигде буддийский принцип не выражается с такою резкостью и последовательностью, как в следующем месте из Праджна-Прамиты – книги, входящей в состав Абидарм, то есть метафизической части буддийского священного писания:

«Учитель только тогда покрыт великою броней, когда уму его представится такая мысль: я должен вести к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, – я должен вести их; и, однако, ни их, ведомых, ни меня, ведущего, не существует. Они не существуют на самом деле, потому что небытие есть собственный характер всего, что признается существующим. Это как если бы искусный волшебник заставил появиться на распутье четырех больших дорог

огромную толпу призрачных людей, которые дрались бы между собою, убивали друг друга и потом все исчезли, а на самом деле не было появившихся, ни убивавших и убитых, ни исчезнувших; так же точно будды ведут к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, а на самом деле нет ни ведущих, ни ведомых. Если ученик мудрости, помысливши эту истину, не смутится и не ощутит страха и все-таки поведет существа к полной Нирване, тогда его должно признать покрытым великою броней»¹¹.

Замечательно, что как религиозное отношение к природе, подчинение ей жизни и сознания человека и обожествление ее привело к религиозному отрицанию природы и всякого бытия, привело к религиозному нигилизму, так и философское обожествление природы в современном сознании, философский натурализм привел к философскому отрицанию всякого бытия, к философскому нигилизму, который, как известно, был в наши дни развит в системах Шопенгауэра и Гартмана.

Уже отсюда можно видеть, что этот нигилизм, как в религиозной, так и в философской форме, не есть что-нибудь случайное, не есть продукт временных исторических условий, что он имеет более глубокое значение для человеческого сознания, – и действительно, это отрицательное мировоззрение есть логически необходимая ступень в развитии религиозного сознания.

Если человек начинает и как конечное природное существо должен исходить от смешения безусловного начала со скудными немощными стихиями мира, то для того, чтоб он понял и осуществил это безусловное начало в его собственной действительности, необходимо прежде, чтобы он отделил и противопоставил его этим немощным скудным стихиям мира: для того, чтобы понять, что есть безусловное начало, нужно прежде отвергнуть и волей, и мыслью то, что оно не есть. Это безусловное отвержение всяких конечных ограниченных признаков есть уже отрицательное определение самого безусловного начала: для сознания, которое еще не обладает самим этим началом, такое отрицательное определение есть необходимо первый шаг к его положительному познанию. Для современного сознания, перенесшего центр тяжести с безусловного начала в условную природу, необходимо пройти через полное нерешительное отвержение этой природы, чтобы опять быть способным к восприятию сверхприродной безусловной действительности.

Древний и новый буддизм можно назвать отрицательной религией, и эта отрицательная религия необходимо должна предшествовать положительной как неизбежный переход, подобно тому как в древности ищущие посвящения должны были пройти через малые мистерии, прежде чем дойти до великих.

Если божественное начало должно быть для нас все, то то, что не есть оно, должно быть признано нами за ничто. Но разумеется, – и тут, если, как сказано Христом, «мы теряем душу свою для того, чтоб снова получить ее», то точно так же мы теряем мир для того, чтоб снова получить его, потому что, как мы увидим, если вне божественного начала, в отчуждении от него рассматриваемый сам в себе, природный мир есть зло, обман и страдание, то в положительном отношении к этому безусловному началу, или рассматриваемый из него, он становится необходимым орудием или материей для полного осуществления, для окончательной реализации самого божественного начала.

ЧТЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Отрицательная религия – всемирно-историческое выражение которой представляется буддизмом – понимает безусловное начало как ничто. И поистине, оно есть *ничто*, так как оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие или существо наряду с другими существами, – так как оно выше всякого определения, так как оно *свободно от всего*. Но свобода от всякого бытия (положительное ничто) не есть лишение всякого бытия

¹¹ См.: Eugène Burnouf. «Introduction dans l'histoire du Bouddhisme indien».

(отрицательное ничто). Действительная, положительная свобода существа предполагает власть, положительную силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно. – Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей – он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими.

Таким образом, божественное начало, свободное от всякого бытия, от всего, – вместе с тем и тем самым есть положительная сила, или мощь, всякого бытия, обладает всем, все есть его собственное содержание, и в этом смысле само *божественное начало есть все*. На это указывает уже самое общее и необходимое название, которое мы должны дать божественному началу, – название *абсолютного*; ибо слово *absolutum* значит, во-первых: *отрешенное*, то есть от всех частных определений, и, во-вторых – *завершенное*, законченное, совершенное, то есть всем обладающее, все в себе содержащее; причем очевидно оба эти значения тесно между собою связаны, так как отрешиться от всего можно, только обладая всем.

Что же такое это *все*, составляющее положительное содержание божественного начала? Оно не может быть только совокупностью природных явлений, так как каждое из этих явлений, а следовательно, и все они вместе представляют лишь постоянный переход, процесс, имеющий только видимость бытия, а не подлинное, существенное и пребывающее бытие. Если, таким образом, наш природный мир по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, то есть *положительное все* (всечелость или полнота бытия), может находиться лишь в сверхприродной области, которая, в противоположность миру вещественных явлений, определяется как мир идеальных сущностей, царство идей.

Идеальный космос составляет основное содержание – и основную истину – греческой философии в ее центральной системе – системе платонизма. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и с величайшею поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий ее от современного научного мировоззрения. Хотя, по-видимому, между ними лежит непроходимая бездна, но, как я сейчас постараюсь доказать, непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи.

Прежде всего я должен еще раз остановиться на некоторых элементарных истинах. – Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (то есть как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не действительность. Возьмем какой-нибудь вещественный предмет – положим, этот стол. Из чего, собственно, слагается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее – определенный цвет, затем – известную плотность или твердость: все это составляет только наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть только наше зрительное ощущение, то есть некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения; фигура стола слагается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет, – все это только наши ощущения, только наши состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Совершенно очевидно в самом деле, что если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязающих существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол, в том виде, в каком он реально представляется, то есть именно как чувственный вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, независимая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что если бы исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем он есть, со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: что значит звук без слуха? свет и цвета без зрения?

Становясь даже на точку зрения господствующего естественнонаучного мировоззрения, мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для этого мировоззрения звук, напр., сам по себе, то есть независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но очевидно, что колебание воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того, чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как ощущение звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы называем светом, – это есть только механическое движение, и ничего более. Для того, чтобы оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтобы оно воздействовало на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые, собственно, и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если бы никаких зрячих существ не было, то, очевидно, и света *как света* не было бы, а были бы только соответствующие свету механические движения эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину, или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым. – Таким образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие складывается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, то есть неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием

составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях, или причинах, – в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм понимает под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть очевидно грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, то есть непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но – как мы видели – все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество, как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы, как элементарные сущности, как основания реальности, то есть как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый Предмет, есть мое представление, это есть во мне. Но то, что производит это во мне, то есть то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, – очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу*, и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное, как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того, чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*.

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, напр., когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя – то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы – это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, то есть основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образуя всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если бы эти два основных существа были безусловно тождественными, если бы второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные, или разноименные, полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, то есть безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, – это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, – потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, – это безусловное качество, говоря я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы – атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи.

Для того, чтоб *все* могло быть содержанием безусловного начала, необходимо, чтобы это все само представляло определенное содержание, то есть необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это все, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтоб он был вечной, пребывающей идеей.

Учение об идеях как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существовании и явлений и составляющих подлинное содержание безусловного начала или вечное, неизменное *все*, – это учение, как известно, впервые развитое греческой философией в лице Платона, составляет дальнейший после буддизма шаг в откровении Божественного начала. Буддизм говорит: «Данный мир, природное бытие, все существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть, или ничто». Платонический идеализм говорит, напротив: «Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений, не есть истина, подлинно сущее, – и в этом платонизм согласен с буддизмом, – то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности». Данная действительность неистинна или неподлинна только по отношению к другой истинной и подлинной действительности, или, другими

словами, эта природная действительность имеет свою истину, свою подлинную сущность в другом, и это другое есть идея; и притом, так как истинная, подлинная действительность не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней (то есть видимой, или призрачной, действительности), соответствует нечто в истинной, или подлинной, действительности, другими словами – что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею или свою истинную подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное *все*, или как мир идей, царство идей.

Для уяснения того, что есть идея, может служить указание на внутренний характер человеческой личности.

Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Поскольку проявления этой личности определяются этими внешними условиями, поскольку они подчинены законам внешней или механической причинности, постольку свойства этих действий или проявлений этой личности, свойства, составляющие то, что называется эмпирическим характером этой личности, суть только природные условные свойства.

Но вместе с этим каждая человеческая личность имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она останется неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех этих обстоятельствах и условиях личность проявит эту неопределимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое свое действие и на всякое свое восприятие.

Таким образом, этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным, и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное значение его во всем, роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме.

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений: если бы все основные существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы друг к другу безусловно одинаким образом; если же они нетождественны, если каждое из них представляет свой особенный характер или идею, то каждое из них должно и относиться ко всем другим особым образом, должно занимать во *всем* свое особенное определенное место, и это-то отношение каждого существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявление или осуществление внутренней его особенности, или *субъективной* идеи.

Но как возможно вообще отношение между основными существами при их качественном различии и отдельности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непосредственно, они в то же время сходятся или уравниваются между собою в чем-нибудь для них общем, причем для *существенного* отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само было существенным, то есть было бы особенною идеей или основным существом. Таким образом, существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными понятиями – и здесь и там является отношение большей или меньшей общности или широты. Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрывает собою эти другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим свою идею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общею или широкою идеей, являясь таким образом

частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага или, точнее, – безусловной благодати или любви.

В сущности, всякая идея есть благо – для своего носителя, – его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь, то есть такая, которая одинаково содержит в себе все, отвечает всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь.

ЧТЕНИЕ ПЯТОЕ

Учение об идеях, правильно развитое, указывает нам объективную сущность божественного начала или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним. Мы узнали, как должно мыслить те коренные основы и последние элементы всякого бытия, которые, с одной стороны, относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны, образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала. Мы прошли для этого три мысленные ступени, и достигнутый нами ответ, говоря школьным языком, представляет три момента: 1) для того, чтобы быть основами реальности, искомые сущности должны представлять собою неделимые или неразложимые единицы, реальные центры бытия – атомы¹². 2) Для того, чтобы производить действительное многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, то есть находиться во взаимодействии между собою, и, следовательно, они должны быть действующими или живыми силами – монадами. 3) Наконец, для того, чтобы составлять существенное все, или быть содержанием безусловного начала, эти единичные силы должны представлять собою известное содержание, или быть определенными идеями.

Различные метафизические системы останавливались преимущественно на одном из этих трех моментов, упуская из виду остальные, хотя логически они не только не исключают, а, напротив, требуют друг друга, и, таким образом, полная истина в ответ на основной метафизический вопрос заключается в синтезе этих трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи – синтезе, который может быть выражен простым и общеупотребительным словом, именно словом существо.

В самом деле, понятие существа внутренне соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять отдельную единицу, особенный центр бытия, ибо в противном случае оно будет не самостоятельным существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать деятельною силой, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно определенное содержание, или выражать определенную идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, то есть особенным, этим, а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом, и живая сила (монада), и идея.

¹² Здесь мы имеем пока в виду только их отношение между собою и к тому внешнему феноменальному бытию, для которого они суть основы и центры. По отношению же к абсолютному существу они не могут иметь значения безусловно реальных центров: для него они являются проникаемыми, поскольку они сами в нем коренятся. Поэтому, говоря о неделимых единицах, или атомах, мы употребляем только относительное определение.

Необходимо признать множественность основных существ и безусловное все мыслить как их совокупность; ибо без такой множественности невозможно действие – так как всякое действие есть отношение одного к другому, – следовательно, невозможна действительность как система действий и реальность как результат их. И если в таком случае мир превращается в чистый призрак, то, с другой стороны, этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо лишенный предмета действия Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностью или чистым ничто. Но если отрицание множественности существ приводит зараз к отрицанию и Бога, и мира, то к такому же точно результату приводит и противоположное признание безусловной множественности, то есть допущение многих безусловно самобытных существ. В самом деле, в качестве безусловно самостоятельных, то есть имеющих все от самих себя, эти существа лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основания для их взаимодействия, и, следовательно, вся происходящая из такого взаимодействия действительность и реальность была бы невозможна. С другой стороны, при полной самобытности многих существ они были бы независимы и от единого безусловного начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имело бы в них своего собственного внутреннего содержания и оставалось бы при своем мертвом единстве как безразличное, пустое бытие: будучи ограничено отвне самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловным или абсолютным, – более того, имея вне себя всю полноту существ, оно тем самым превращалось бы в чистое ничто.

Если, таким образом, и признание безусловного единства, и признание безусловной множественности существ приводят одинаково к отрицательным результатам и отнимают возможность всякого разумного мировоззрения, то, очевидно, истина лежит в соединении того и другого или в допущении относительного единства и относительной множественности. Утверждать невозможность такого соединения есть очевидное *petitio principii*: оно действительно невозможно, если уже признать заранее эти противоположные термины истинными в их исключительности, то есть отдельно один от другого. Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единого, конечно, нет никакого перехода к множественности; точно так же, если признавать чистую множественность саму по себе вне всякого внутреннего единства, то, очевидно, от такой множественности нет моста к единому. Но ведь именно признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая, и невозможность прийти с этой точки зрения к какому-нибудь удовлетворительному результату уже указывает на ее несостоятельность. Напротив, так как мы можем логически начинать только с безусловного, безусловное же по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, то есть ограниченным, не может, следовательно, быть только единым или только многим, то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что все, что есть, есть необходимо и единое, и многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимнопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество, или характер, каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко всему и, следовательно, в определенном взаимодействии его со всем. Но это, очевидно, возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, то есть если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет существенную среду их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности.

Таким образом, множественность существ не есть множественность безусловно отдельных единиц, а лишь множественность элементов одной органической системы, обусловленной существенным единством их общего начала (как и жизнь известных нам природных организмов обусловлена единством органической души, их образующей). Такой органический характер основных существ, с другой стороны, зависит от того, что эти существа суть идеи.

В самом деле, если бы основные существа были только реальными единицами или же только действующими силами и, следовательно, относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе и вне других, – в таком случае и единство их было бы лишь внешним, механическим, причем самая возможность даже такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодействия подлежала бы вопросу. Если же, как мы это должны были признать, основные существа не суть только единицы, обладающие силами, или единицы сил, а еще и определенные идеи, и, следовательно, связь их состоит не только в их внешнем действии друг на друга как реальных сил, а прежде всего определяется их реальным содержанием, дающим каждому особенное значение и необходимое место во всем, то отсюда прямо вытекает внутренняя связь всех существ, в силу которой их система является как организм идей.

Как уже было замечено в прошлом чтении, общий характер идеального космоса представляет некоторое соответствие с взаимоотношением наших рассудочных понятий – именно в том, что частные существа или идеи обнимаются другими, более общими, как видовые понятия обнимаются понятием родовым.

Но, с другой стороны, между взаимоотношением в области рассудочных понятий и таковым же в области существенных идей есть коренное различие и даже противоположность. Как известно из формальной логики, объем понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире какое-нибудь понятие, тем больше его объем, то есть чем большее число других частных понятий под него подходит, тем менее у него признаков, тем оно беднее содержанием, общее, неопределенное (так, например, «человек» как общее понятие, обнимающее собою все человеческие существа и, следовательно, по объему гораздо более широкое, нежели, например, понятие «монах», настолько же беднее этого последнего содержанием, так как в понятии о человеке вообще заключаются только те признаки, которые общи всем людям без исключения, тогда как в понятии «монах», кроме того, заключается еще множество других признаков, составляющих особенность монашеского звания, так что это последнее понятие, более узкое, чем понятие «человек», вместе с тем богаче его внутренним содержанием, то есть богаче положительными признаками).

Такое отношение зависит, очевидно, от самого происхождения общих рассудочных понятий. Будучи получаемы чисто отрицательным путем отвлечения, они не могут иметь вследствие этого никакой самостоятельности, никакого собственного содержания, а суть лишь общие схемы тех конкретных данных, от которых они отвлечены. Отвлечение же именно состоит в устранении или отрицании тех особенных признаков, которыми определяются частные понятия, входящие в объем понятия общего. (Так, в приведенном примере отвлеченное понятие «человек» составляется именно чрез устранение или отрицание всех тех частных отличительных признаков, которые могут заключаться в понятиях о различного рода людях.)

Совершенно напротив – между идеями как положительными определениями особенных существ: отношение объема к содержанию необходимо есть прямое, то есть чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием.

Если общее родовое понятие как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея как самостоятельная сущность должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют ее объем, то есть она должна определяться ими положительно. В самом деле, так как и общая идея сама по себе есть уже нечто или выражает самостоятельное существо, то, находясь в известных отношениях с другими частными идеями или существами, воспринимая их действие и воздействуя на них сообразно своему собственному характеру, она, очевидно, тем самым осуществляет на них этот свой собственный характер, развивает свое собственное содержание с различных сторон и в различных направлениях, реализует себя в различных отношениях; и, следовательно, чем с большим числом частных идей она стоит в непосредственном отношении или чем больше идей составляют ее объем,

тем многообразнее и определеннее она себя осуществляет, тем более полным и богатым является ее собственное содержание. Таким образом, вследствие положительного характера, необходимо принадлежащего взаимодействию идеальных существ, частные идеи, составляющие объем идеи общей, вместе с тем составляют и ее содержание или, точнее говоря, – содержание этой более широкой идеи в ее осуществлении или объективности прямо или положительно определяется теми более узкими идеями, которые входят в объем ее, и, следовательно, чем шире объем, тем богаче содержание.

Поэтому известное изречение Спинозы «*omnis determinatio est negatio*» (всякое определение есть отрицание) никак не может применяться к действительным существам, обладающим положительным содержанием, или идеей¹³; ибо здесь определение, то есть действие на это существо других, встречает в нем уже некоторую собственную положительную силу, которая этим действием вызывается к проявлению или обнаружению своего содержания. Как живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет; следовательно, определение другими есть для него вместе с тем и самоопределение; результат одинаково зависит как от внешних сил, на него действующих, так и от него самого, и все отношение имеет, таким образом, характер положительный. Так, например, всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью: они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой оно необходимо определяется и другими; следовательно, здесь определение есть не отрицание, а осуществление; отрицанием же оно было бы лишь в том же случае, если бы лицо не имело никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустым местом, но это, очевидно, невозможно.

Из всего сказанного ясно, что мы разумеем под идеями совершенно определенные, особенные формы метафизических существ, присущие им самим по себе, а никак не произведения нашей отвлекающей мысли; по этому воззрению идеям принадлежит предметное (объективное) бытие по отношению к нашему познанию и вместе с тем положительное (субъективное) бытие в них самих, то есть они сами суть субъекты или, точнее, имеют своих собственных особенных субъектов. Идеи равно независимы как от рассудочных отвлечений, так и от чувственной реальности. В самом деле, если вещественная действительность, воспринимаемая нашими внешними чувствами, сама по себе представляет лишь условные и преходящие явления, а никак не самобытные существа или основы бытия, то эти последние, хотя бы и связанные известным образом с этой внешнею реальностью, должны, однако, формально от нее различаться, должны иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их как действительных необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы назовем уже известным в философии термином умственного созерцания, или интуиции (*intellektuelle Anschauung*, *Intuition*), и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного, или отвлеченного, мышления; это последнее, как было показано, не может иметь никакого собственного положительного содержания: отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может само по себе превращать случайные и частные факты в необходимые и всеобщие истины или идеи. Тем не менее отвлеченному мышлению, несомненно, принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей. В самом деле, во всяком общем отвлеченном понятии содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной, непосредственной особенности и вместе с тем и тем самым утверждение их в каком-то новом единстве и

¹³ Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который может ему принадлежать в системе самого Спинозы.

новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие в силу своего чисто отрицательно-го происхождения не дает само, а только указывает, – всякое общее понятие, таким образом, есть отрицание частного явления и указание всеобщей идеи. Так, в прежнем примере общее понятие «человек» не только заключает в себе отрицание частных особенностей того или другого человека в отдельности, но также еще утверждает некоторое новое высшее единство, которое обнимает собою всех людей, но вместе с тем от всех них различается и, следовательно, должно иметь свою особенную, независимую от них объективность, делающую его общею для них объективную нормою (на такую норму мы прямо указываем, когда говорим: «будь человеком» или «поступай сообразно человеческому достоинству» и т. п.); но самой этой объективной нормы, самого содержания высшего единства, обнимающего всю человеческую действительность, хотя и свободной от нее, мы, очевидно, не достигнем путем отвлечения, в котором это новое единство получается лишь как пустое место после отрицания того, что не есть оно. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности ее действительного предметного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться, а может только (говоря метафорически) касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам.

Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Таким образом, отвлеченное мышление, лишенное собственного содержания, должно служить или сокращением чувственного восприятия, или предварением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как схемы явлений, или как тени идей¹⁴.

Что касается этих последних, то если бы даже необходимость их признания и не опиралась на ясные логические основания, то мы все-таки должны были бы признать их на иных, фактических основаниях, сообщающих им достоверность общечеловеческого опыта: действительность идей и умственного созерцания несомненно доказывается фактом художественного творчества. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых, – отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, – иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник видит их, как это прямо утверждали про себя Гете и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях.

Всякому известно, что отвлеченная рассудочность, так же как и рабское подражание внешней действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутрен-

¹⁴ На смешении идей с понятиями основан, между прочим, знаменитый в схоластике спор номиналистов и реалистов. Обе стороны были в сущности, правы. Номиналисты, утверждавшие *universalia post res*, разумели первоначально под *universalia* общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и бессодержательность, хотя, определяя их как только *nomina* или *voces*, впадали в очевидную крайность. С другой стороны, реалисты, утверждавшие *universalia ante res* [Всеобщее после вещи; имя или слова; всеобщее прежде вещи (лат.)], разумели под ними настоящие идеи и потому основательно приписывали им самостоятельное бытие. Но так как обе стороны плохо различали эти два значения слова *universalia* или во всяком случае, не определяли этого различия с достаточною точностью, то между ними и должны были возникнуть нескончаемые споры.

нее соединение совершенной индивидуальности с совершенною общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное определение умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом искусства не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочною рефлексией, то этим предметом может быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию.

В силу этой прямой связи искусства с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос, – тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником искусства. Поэтому, говоря о греческом идеализме, должно разуметь под ним не философский только идеализм Платона, а все идеальное мирозерцание греческого народа, выражавшееся во всей его культуре и бывшее настоящею его религией. Платонизм возвел только к философскому сознанию те идеальные основы, которые уже лежали в художественной религии или религиозном искусстве греков. От Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия. Если древний грек познавал божественное начало только как гармонию и красоту, то, конечно, он не познавал всей его истины, ибо оно более чем гармония и красота, но, не обнимая собою всей истины божественного начала, этот идеализм, очевидно, представлял, однако, некоторый вид, некоторую сторону Божества, заключал в себе нечто положительно божественное. Утверждать противное, признавать этот идеализм только языческим заблуждением – значит утверждать, что истинно божественное не нуждается в гармонии и красоте формы, что оно может и не осуществляться в идеальном космосе. Если же, как это очевидно, красота и гармония составляют необходимый и существенный элемент Божества, то, без сомнения, должно признать греческий идеализм как первый положительный фазис религиозного откровения, в котором божественное начало, удаленное из чувственной природы, явилось в новом светлом царстве, населенном не бедными тенями материального мира и не случайными созданиями нашего воображения, а действительными существами, которые с чистотою идеи соединяют всю силу бытия и, будучи предметами созерцания (для нас), в то же время суть и субъекты существования (в себе самих).

Как мы видели, все идеи внутренне между собой связаны, будучи одинаково причастны одной всеобъемлющей идее безусловной любви, которая уже по самой природе своей внутренне содержит в себе все другое, есть сосредоточенное выражение всего или все как единство. Но для того, чтобы это средоточение или это единство было действительным, то есть было соединением чего-нибудь, очевидно необходимо обособленное существование соединяемого или его существование для себя в действительном отличии от единого; для того же, чтобы идеи были обособлены, они должны быть самостоятельными существами с особыми действующими силами и особыми центрами или фокусами этих сил, то есть они должны быть не только идеями, но монадами и атомами.

Таким образом, и со стороны единства, с точки зрения всеединой идеи, мы необходимо приходим ко множественности идеальных существ, ибо без такой множественности, то есть при отсутствии того, что должно быть соединяемо, самое единство не может быть действительным, не может обнаружиться, а остается как чисто потенциальное, непроявленное бытие, как пустая возможность, или ничто. С другой стороны, как всякая идея, то есть всякое положительное содержание, необходимо предполагает определенного субъекта или носителя, обладающего определенными силами для ее осуществления, точно так же и всеединая или безусловная идея не может быть только чистою идеею или чистым объектом: чтобы быть существенным единством всего и действительно все связывать собою, она, очевидно, должна сама обладать существенностью и действительностью, должна существовать в себе и для себя, а не в другом и для другого только, – иными словами, всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа. Но как же мы должны мыслить это существо?

Если предметная идея или идея как предмет, то есть в созерцании или для другого, отличается от всех других идей своим существенным качеством или характером, различается объективно, то, с своей стороны, носитель этой идеи или субъект ее (точнее – идея как субъект) должен отличаться от других субъективно или по существованию, то есть должен иметь собственную, особенную действительность, быть самостоятельным центром для себя, должен, следовательно, обладать самосознанием и личностью, ибо в противном случае, то есть если бы идеи различались только объективно, по своим признаваемым качествам, а не само-различались бы во внутреннем своем бытии, то они и были бы только представлениями для другого, а не действительными существами, чего, как мы знаем, допустить нельзя.

Итак, носитель идеи, или идея как субъект, есть лицо. Эти два термина – лицо и идея – соот-носительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга. Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящей жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и бес-сильным, чистым предметом, то есть чем-то только представляемым, а не действительно существующим: для настоящего же полного бытия необходимо внутреннее единство лич-ности и идеи, как жара и света в огне.

Применяя сказанное к идее безусловной, мы находим, что она, определяясь по своей объек-тивной сущности как всеобъемлющая или всеединая, вместе с тем определяется и в своем внутреннем субъективном существовании как единичное и единственное лицо, все одинаково в себе заключающее и тем самым от всего одинаково отличающееся.

Этим дается нам впервые понятие живого Бога, и вместе с тем прежнее наше понятие о Боге как всем получает некоторое новое пояснение. Бог есть все – это значит, что как всякое дейст-вительное существо имеет определенную сущность или содержание, которого оно есть носи-тель, по отношению к которому оно говорит «я есмь», то есть я есмь это, а не другое, точно так же и божественное существо утверждает свое «я есмь», но не по отношению к какому-нибудь отдельному частному содержанию, а по отношению ко всему, то есть, во-первых, по отношению к безусловной всеедине и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней – и по отно-шению ко всем особым идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной.

В Библии – на вопрос Моисея об имени Божиим – он получает ответ: *ehjeh asher ehieh*, то есть (буквально) «я буду, который я буду», то есть я есмь я, или я есмь безусловное лицо¹⁵. Если в индийском буддизме божественное начало определилось отрицательно как нирвана, или ничто, если в греческом идеализме оно определяется объективно как идеальное все или все-общая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное опреде-ление как чистое я, или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала.

Не только буддизм, но и платонический идеализм не утверждают божественного начала в нем самом, не выражают его собственной действительности для него самого: идеальное «все», или безусловная идея, может быть только принадлежностью или содержанием безусловного начала, а не им самим. Если всякая идея имеет действительность только тогда, когда она представляется определенным особым существом, то и безусловная идея, или идеальное «все», может иметь действительность не само по себе, а как содержание сущего, которое есть субъект или носитель этой идеи.

¹⁵ По всей вероятности, здесь будущее *ehjeh* есть только замена настоящего, которого для этого глагола нет в еврейском языке. Толкования этих слов, предполагающие здесь прямое значение будущего вре-мени и видящие в этом указание на грядущие откровения Божий, кажутся нам весьма натянутыми. Во всяком случае, понятие о Боге как о чистом я с достаточною ясностью высказывается в Ветхом Завете и помимо приведенного изречения, так что то или другое понимание этого последнего не имеет для нас большого значения.

Божество, понимаемое только как идеальный космос, как все или как гармония всего, – такое божество является для человека только как чистый объект, следовательно, только в идеальном созерцании, и религия, которая этим ограничивается, имеет характер умозрительный и художественный, исключительно созерцательный, а не деятельный; божественное начало открыто здесь для воображения и чувства, но ничего не говорит воле человека. И действительно, нравственный элемент совершенно чужд всему эллинскому мировоззрению¹⁶. Вся область практической деятельности была предоставлена инстинктам, а не принципам. Хотя греческая философия и занималась этическими вопросами, в результате ее учение приходило к простому отрицанию нравственного начала как такого. Если уже Сократ сводил добродетель к знанию, устраняя таким образом ее существенную особенность, то великий ученик его с большею определенностью признавал за высшее благо человека, за норму и цель его жизни такое состояние, в котором исчезают все желания и всякая воля. Идеалом человека для Платона был философ, характеристическая же особенность философа, по выражению самого Платона (в «Федоне»), состоит в том, что он постоянно умирает для практической жизни, то есть находится в состоянии чистого созерцания вечных идей, исключаяем всякое деятельное стремление, всякую действительную волю. Поэтому и идеальное государство, по Платону, должно быть царством философов, то есть высшая цель и для общества состоит в развитии теоретической сферы и ее безусловном господстве над практическою жизнью. Точно так же у стоиков нравственною нормою признавалась совершенная невозмутимость духа (*ἀταραξία*), то есть чистое отрицание всякой определенной воли. Но если, таким образом, здесь (как и в буддизме) нравственною целью ставилось простое погашение воли, то это, очевидно, происходило оттого, что безусловная норма, то есть божество, понималось здесь только как чистый объект, безличный и безвольный, открывающийся поэтому только в чистом созерцании как состоянии нравственного безразличия (поскольку добро и зло суть качества воли, а не знания); ибо если бы в божестве признавалось деятельное начало воли, то нравственною задачею человека являлось бы уже не простое уничтожение собственной воли, а замена этой его воли волею божественною. Поэтому только та религия могла иметь положительно-нравственное значение, могла определить собою и наполнить область практической жизни, – только та религия, в которой божество открылось как водящее лицо, которого воля дает высшую норму воле человеческой. В этом существенное значение ветхозаветного откровения, ставящее его неизмеримо выше всех других религии древности. Что божество должно быть водящим лицом, живым Богом для того, чтобы положительно определять личную волю человека, – это ясно. Но спрашивается, может ли божество по своей безусловной природе быть лицом? Этот вопрос затемняется недоразумениями, происходящими от односторонности противоположных взглядов, которые, впрочем, в одинаковой мере противоречат самому первоначальному понятию божества как безусловного. Так, с одной стороны, утверждающие личность божества обыкновенно утверждают, вместе с тем, что божество есть только личность, то есть известное личное существо с такими-то и такими-то атрибутами. Против этого основательно восстают пантеисты, доказывая, что это значит ограничивать божество, отнимать у него бесконечность и безусловность, делать его одним из многих. Очевидно, в самом деле, что божество, как абсолютное, не может быть только личностью, только я, что оно более чем личность. Но восстающие против этого ограничения сами впадают в противоположную односторонность, утверждая, что божество просто лишено личного бытия, что оно есть лишь безличная субстанция всего. Но если божество есть субстанция, то есть самосущее, то, содержа в себе все, оно должно различаться ото всего или утверждать свое собственное бытие, ибо в противном случае не будет содержащего и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом, уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличием, то есть личностью и сознанием.

¹⁶ Поэтому, давая абсолютной идее нравственное определение любви, мы имели в виду полную истину идеализма, а не одностороннее его выражение в греческом мировоззрении: для этого последнего абсолютное качество было не благодать или любовь, а только благо, то есть опять-таки лишь объект.

Итак, истина, очевидно, в том, что божественное начало не есть личность только в том смысле, что оно не исчерпывается личным определением, что оно не есть только единое, но и все, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущность.

Как безусловное, будучи субъектом, оно вместе с тем есть и субстанция; будучи личностью, или обладая личным бытием, оно вместе с тем есть и безусловное содержание, или идея, наполняющая это личное бытие. Божество больше личного бытия, свободно от него, но не потому, чтобы оно было лишено его (это было бы плохой свободой), а потому, что, обладая им, оно им не исчерпывается, а имеет и другое определение, которое делает его свободным от первого.

В историческом развитии религиозного сознания, постепенно доходившего до полной истины, мир языческий, цвет которого выразился в эллинизме, утвердил преимущественно божество как все. Из двух необходимых моментов божественной действительности: личного, или субъективного, и идеального, или объективного, – этот мир воспринял и выразил известным образом только второй. Иудейство же, напротив, составляющее в этом отношении прямую противоположность эллинизму, восприняло и известным образом осуществило первый момент личной, или субъективной, действительности, познало божество как сущее, или чистое я.

Разумеется, эта противоположность не была и не могла быть безусловной. Если величайший представитель эллинского духа Платон развил учение об идеях и о божестве как высшей идее, то, с другой стороны, у того же Платона мы находим и определение божества как демиурга, то есть творческого существа, образующего мир по безусловным нормам или идеям. Но такой взгляд является у Платона и во всей греческой философии только мимоходом; он заслоняется другим господствующим взглядом, по которому божественное начало не есть существо, а только идеальное «все».

Точно так же в иудействе хотя божество определяется как сущий, или я, но встречается также и понятие об этом я как обладающем безусловным содержанием. Но тут точно так же это второе понятие вообще поглощается первым: господствующее представление о Боге в иудействе, без сомнения, есть представление о нем как о чистом я, помимо всякого содержания: есмь, иже есмь – и только.

Но я в своей безусловной центральности есть нечто совершенно непроницаемое, есть исключение из себя всего другого, всего, что не есть я: безусловное я должно быть единственным самостоятельным существом, не допускающим независимой действительности ни в чем другом. «Я огонь пожигающий», – говорит про себя ветхозаветный Бог. Какое же может быть отношение человеческой личности к божественному началу, таким образом утверждаемому? Какая может быть связь между ними, или религия? Если божественное начало, как безусловное я, как единственное самостоятельное существо, исключает всякую другую самостоятельность, то отношение человека к нему может быть только безусловным подчинением, безусловным отречением от всякой самостоятельности. Человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного я. Воля же безусловного я, свободная от всякого содержания, от всякой идеи и всякой природы, есть чистый произвол. Но этот произвол для человеческой личности, подчиняющейся ему, есть закон.

Безусловное я непроницаемо для другого я; оно является для него как внешняя сила, действие этой силы для него есть необходимость, признание же необходимости есть закон. Таким образом, религия безусловного личного бога есть религия закона, потому что для самоутверждающегося человеческого я, пока оно остается в этом самоутверждении, безусловное существо необходимо должно являться как внешнее и воля его – как внешний закон.

Но ветхозаветное откровение – и в этом его полная истина и оправдание – само содержит в себе признание, что религия закона не есть нормальная, истинная религия, а что это только

необходимый переход к другому внешнему отношению или связи с божественным началом. Это признание выражается пророками, и истина ветхозаветной библейской религии состоит в том, что она есть не только религия закона, но и религия пророков.

В пророческих книгах мы находим ясные указания, что закон и законный культ имеют значение чисто условное, преходящее.

«К чему Мне множество жертв ваших? говорит Иегова. Я пресыщен всесожжением овнов и туком скота откормленного и не желаю крови тельцов и агнцев и козлов. Если вы и приходите являться пред лицо Мое, то кто требует сего от вас, чтобы вы топтали двory Мои? Впредь не носите даров пустых; курение отвратительно для Меня, новомесячий и суббот, собраний праздничных не могу терпеть. Беззаконие и празднование! Новомесячия ваши и торжества ваши ненавидит душа Моя; они для Меня бремя, Мне тяжело нести» (Исаии I, 1–14).

«Так говорит Иегова воинств, Бог Израилев: всесожжения ваши прилагайте к жертвам вашим и ешьте мясо; ибо отцам вашим Я не говорил и в день изведения их из земли Египетской не давал заповеди о всесожжении жертв. Но сию заповедь Я завещал им, говоря: слушайте слово Мое, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите всяким путем, который Я укажу вам, чтобы вам благоденствовать» (Иеремии VII, 21–23).

Установленные законом обряды и жертвы сами по себе не могут никаким образом выражать волю Божию: как безусловная, эта воля не может быть связана ни с каким внешним предметом, никакое внешнее действие не может удовлетворить ее, – перед нею исчезают все различия святого и нечистого во внешних предметах и действиях. Хотя известные действия и установлены законом Иеговы, но между ними и Иеговою не может быть никакого внутреннего отношения, и если человек думает одним исполнением этих действий удовлетворить абсолютную волю, то тем самым эти действия становятся нечистыми и преступными.

«Так говорит Иегова: престол Мой небо, а земля подножие ногам Моим: где же вы построите дом для Меня, и где место для Моего упокоения? ибо все сие Моя рука сотворила, чтобы все сие существовало, говорит Иегова. Закалающий вола то же, что поражающий человека; приносящий овцу в жертву душил пса; представляющий хлебное приношение подносит свиную кровь; кадящий фимиамом благословляет идола» (Исаии LXVI, 1–3).

Но если божественная воля не может иметь никакого отдельного определенного предмета, а между тем как воля она должна относиться к чему-нибудь, то, очевидно, этим ее предметом может быть только все. Воля Божия, как абсолютная, не может что-либо исключать из себя или, что то же, хотеть чего-нибудь исключительно: не зная лишения, она не знает и зависти; она одинаково утверждает бытие и благо всех и поэтому сама определяется как безусловная благодать, или любовь. «Я люблю тебя любовью вечною, – говорит Иегова своему созданию, – и потому продлю к тебе благоволение» (Иеремии XXXI, 3).

Если же воля Божия есть любовь, то этим определяется и внутренний закон для воли человеческой.

«Сними оковы неправды, разреши узы ярма, и измученных отпусти на свободу, и расторгни всякие узы. Когда голодному будешь преломлять хлеб твой и скитающихся несчастных будешь принимать в дом; когда увидишь нагого и оденешь его и единокровного твоего не спрячешься: тогда проглянет как заря свет твой, и исцеление твое процветет скоро, и праведность твоя будет тебе предшествовать, и слава Иеговы будет сопровождать тебя. Тогда ты воззовешь, и Иегова ответит; возопиешь, и скажет: се, Я! Когда ты уничтожишь ярмо у себя, перестанешь поднимать перст и говорить обидное, и отдашь голодному душу свою и напитаешь душу страждущую; тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой будет как полдень» (Исаии LVIII, 6–10).

Воля Божия должна быть законом и нормою для воли человеческой не как признанный прозвол, а как сознанное добро. На этом внутреннем отношении имеет быть новый завет между

Богом и человечеством, новый богочеловеческий порядок, который должен заменить ту предварительную и переходную религию, которая утвердилась на внешнем законе.

«Вот наступают дни, – говорит Иегова, – когда Я заключу с домом Израилевым и с домом Иудиным новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их, когда взял их за руку, чтобы вывести из земли Египетской; тот завет Мой нарушили, так что Я отверг их, говорит Иегова. Ибо вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Иегова: вложу закон Мой внутрь их, и на сердце их напишу его; и буду их Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: познайте Иегову, ибо все они будут знать Меня от малого до великого, говорит Иегова, потому что я прощу вину их и греха их уже не буду помнить» (Иеремии XXXI, 31–34).

Этот новый богочеловеческий завет, основанный на внутреннем законе любви, должен быть свободен от всякой исключительности: здесь уже не может быть места произвольному избранию и осуждению лиц и народов; новый внутренний завет есть завет всемирный, восстанавливающий все человечество, а чрез него и всю природу.

«И будет в последние дни, гора дому Иеговы будет поставлена во главу гор; и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И выступят народы великие и скажут: пойдём и взойдем на гору Иеговы, в дом Бога Иаковлева, дабы Он указал нам пути Свои, и будем ходить стезями Его. Тогда Он будет судить народы, и управлять народами великими; и перекуют мечи свои на орала и копыя свои на серны» (Исаии II, 2–4).

«Тогда волк будет жить вместе с агнцем, и барс будет лежать вместе с козлицем, и телец и лев молодой и бык вместе будут ходить, и дитя малое будет водить их.

И корова с медведицею будут пастись, дети их вместе будут лежать, и лев, как вол, питаться травою. И будет играть младенец над норою аспиды, и дитя направит руку на пещеру змеи; не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей: ибо земля будет наполнена ведением Иеговы, как водами покрыто дно морское. И будет в оный день – к корню Иессееву, который будет стоять как знамя народов, обратятся язычники, и покоище его будет слава» (Исаии XI, 6–10).

ЧТЕНИЕ ШЕСТОЕ

Мы видели, что существенный принцип иудейства – откровение Бога в Его безусловном единстве как чистого я – уже освобождается от своей исключительности в откровении пророков израильских, которым Бог является уже не как чистое я только, не имеющее в своей деятельности никакого другого основания, кроме исключительно субъективного начала произвола, подчиняющего себе человека внешнею силою, возбуждая в нем страх (таким являлся первоначально для еврея Ель-Шаддай – Бог силы и страха, таким, по преимуществу, является и теперь Аллах для магометанина): пророкам Бог открывается как обладающий известным существенным идеальным определением, как всеобъемлющая любовь, – вследствие чего и действие Бога на другое. Его отношение к человеку определяется уже объективною идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода. Соответственно этому расширению религиозного начала расширяется у пророков и национальное иудейское сознание. Если откровению Бога как исключительного я отвечало и в народе Божиим исключительное утверждение своего национального я среди других народов, то сознание, которому Бог открылся как универсальная идея, как всеобъемлющая любовь, необходимо должно освободиться от национального эгоизма, необходимо должно стать общечеловеческим.

И действительно, таково сознание пророческое. Иона проповедует волю Иеговы язычникам Ниневии, Исаия и Иеремия возвещают грядущее откровение как знамя языков, к которому притекут все народы. И между тем именно еврейские пророки были величайшими патриотами, всецело проникнутыми национальной идеей иудейства, но именно потому, что они были

ею всецело проникнуты, они и должны были понять ее как всеобщую, для всех предназначенную, – как достаточно великую и широкую, чтобы внутренне объединить собою все человечество и весь мир. С этой стороны пример еврейских пророков, величайших патриотов и вместе с тем величайших представителей универсализма, в высшей степени поучителен для нас, указывая на то, что если истинный патриотизм необходимо свободен от народной исключительности и эгоизма, то вместе с тем и тем самым истинное общечеловеческое воззрение, истинный универсализм для того, чтобы быть чем-нибудь, чтобы иметь действительную силу и положительное содержание, необходимо должен быть расширением или универсализацией положительной народной идеи, а не пустым и безразличным космополитизмом.

Итак, в пророческом сознании впервые соединился субъективный чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности. Но так как пророки были вдохновенными деятелями, были практическими людьми, в высшем смысле этого слова, а не созерцательными мыслителями, то синтетическая идея божественного существа была у них более восприятием духовного чувства и возбуждением нравственной воли, нежели предметом умозрения. Между тем для того, чтобы наполнить и определить собою все сознание человека, эта идея должна была сделаться и предметом мысли. Если истина божества состоит в единстве Бога как сущего, или безусловного субъекта, с его абсолютной сущностью, или объективной идеей, то это единство, это внутреннее отношение двух элементов (личного и существенного) в Божестве должно быть известным образом мыслимо, должно быть определено. И если один из этих божественных элементов (безусловная личность Бога) открылся по преимуществу гению народа иудейского, другой же (абсолютная идея Божества) был в особенности воспринят гением эллинизма, то весьма понятно, что синтез этих двух элементов (необходимый для полноты богопознания) всего скорее мог произойти там и тогда, где и когда столкнулись иудейская и греческая народности.

И действительно, выполнение этой великой умственной задачи началось в Александрии среди иудеев-эллинистов (то есть воспринявших греческое образование), выдающимся представителем которых является знаменитый Филон (родившийся несколько ранее Р. Х., а умерший во времена апостольские), развивший, как известно, учение о Логосе (слове или разуме) как выразителе божественной универсальной сущности и посреднике между единым Богом и всем существующим. В связи с этим учением о Логосе как его дальнейшее развитие в той же Александрии явилось учение неоплатоников о трех божественных ипостасях, осуществляющих абсолютное содержание или выражающих определенным образом отношение Бога как единого ко всему или как сущего к сущности¹⁷. Это учение было развито неоплатониками независимо от христианства: важнейший представитель неоплатонизма Плотин хотя жил во II веке по Р. Х., но очень мало знал о христианстве. Тем не менее отрицать связь между Филонским учением и неоплатонизмом, с одной стороны, и христианством, то есть именно христианским учением о Троице, или триедином Боге, – совершенно невозможно. Если сущность божественной жизни была определена александрийскими мыслителями путем чисто умозрительным на основании теоретической идеи Божества, то в христианстве та же самая всеединая божественная жизнь явилась как факт, как историческая действительность – в живой индивидуальности исторического лица. Единственно христиане впервые познали Божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий, под которыми они являлись в философии александрийской: они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух – в живом, непосредственно ими ощутимом начале их духовного возрождения.

Но следует ли отсюда, чтобы те метафизические и логические определения троичности была чужды христианству как учению и не выражали собою некоторой части истины? Напротив, как только у самих христиан является потребность сделать предметом мысли эту открывшуюся для них божественную жизнь, то есть объяснить ее из ее внутренних оснований в самом

¹⁷ Выражение: три божественные или три начальные ипостаси – есть собственное выражение Плотина, причем, разумеется, оно имеет свой философский смысл, а не христианский.

божестве, – потребность уразуметь как всеобщую идею то, что они ощущали как частный факт, то они естественно обращаются к умозрительным определениям греческих и греко-иудейских мыслителей, уже познавших теоретическую истину тех начал, которых проявление они, христиане, испытали как живую действительность. И в самом деле, мы видим, что первые умозрения о Боге и его внутренней жизни у христианских учителей – у Иустина Философа, у Ипполита, Климента Александрийского, в особенности у Оригена – воспроизводят существенную истину Филонова и неоплатонического учения, представляясь как различные вариации той же умозрительной темы – самооткровения всеединого Божества, а между тем, как известно, св. Афанасий Великий, раскрывая истинную догму о Троице, опирался на того же Оригена, пользовавшегося в то время в церкви тем высоким авторитетом, который он вполне заслуживал¹⁸.

Утверждение существенного сродства между христианским догматом Троицы и греко-иудейскими умозрениями о том же предмете несколько не уменьшает самобытного значения самого христианства как положительного откровения. В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении. Эта оригинальность от христианства неотъемлема, и для утверждения ее нет надобности вопреки истории и здравому смыслу доказывать, что все идеи христианской догматики явились как что-то безусловно новое, так сказать, упали готовыми с неба. Не такого мнения были те великие отцы древней церкви, которые утверждали, что тот же самый божественный Разум, который открылся во Христе, и до своего воплощения просвещал вечною истиною вдохновенных мудрецов язычества, бывших христианами до Христа¹⁹.

Переходя теперь к изложению самого этого учения о троичности Божества как всеединого – учения, составляющего вместе и венец дохристианской религиозной мудрости, и основное умозрительное начало христианства, – я не буду останавливаться на частностях этого учения, являющихся в той или другой системе – у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова: я имею в виду только существенную истину этого учения, общую всем его видоизменениям, и буду выводить эту истину в той форме, которую признаю наиболее логичною, наиболее отвечающею требованиям умозрительного разума.

Бог есть сущий, то есть Ему принадлежит бытие, Он обладает бытием. Но нельзя быть просто, только быть: утверждение – я есмь или это есть – необходимо вызывает вопрос, что есмь или есть? Бытие вообще обозначает очевидно лишь отвлеченное понятие, действитель-

¹⁸ Что касается вообще до формул этого догмата, установленных церковью на Вселенских соборах против Ария, Евномия и Македония, то, будучи, как мы увидим, вполне истинными и с умозрительной точки зрения, эти формулы ограничиваются, понятно, лишь самыми общими определениями и категориями, каковы единосущие, равенство и т. д.; метафизическое же развитие этих определений и, следовательно, умозрительное содержание этих формул, естественно, было предоставлено церковью свободной деятельности богословия и философии, и несомненно, что к этим определениям может быть сведено и этими православными формулами покрывает все существенное содержание александрийских умозрений о трех ипостасях, – разумеется, если смотреть на мысли, а не привязываться к одним словам. С другой стороны, для полного логического уяснения этого основного догмата неоценимым средством могут служить нам те определения чистой логической мысли, которые с таким совершенством были развиты в новейшей германской философии, которая с этой формальной стороны имеет для нас то же значение, какое для древних богословов имели доктрины Академии и Ликейя, и те, кто теперь восстают против введения этого философского элемента в религиозную область, должны были бы сначала отвергнуть всю прежнюю историю христианского богословия, которое, можно сказать, питалось Платоном и Аристотелем.

¹⁹ Выражение св. Иустина о некоторых греческих философах. – Хотя тесная внутренняя связь между александрийскою теософией и христианским учением есть одно из твердо установленных положений западной науки, но так как в нашей богословской литературе по тем или другим причинам это вполне достоверное положение не пользуется общим признанием, то я считаю нужным в конце этих чтений посвятить этому вопросу особое приложение (Такое приложение не было опубликовано.), в котором мне придется также коснуться значения туземной египетской теософии (откровений Тота или Гермеса) в ее отношении к обоим названным учениям.

ное же бытие необходимо требует не только известного сущего как субъекта, о котором говорится, что он есть, но также и известного предметного содержания, или сущности, как сказуемого, отвечающего на вопрос: что есть этот субъект или что он собою представляет? Таким образом, если грамматически глагол «быть» составляет лишь связь подлежащего со сказуемым, то в соответствии этому и логически бытие может быть мыслимо лишь как отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию, – отношение, в котором он так или иначе утверждает, полагает или проявляет это свое содержание, эту свою сущность²⁰. В самом деле, если бы мы предположили существо, которое никаким образом не утверждает и не полагает никакого объективного содержания, не представляет собою ничего, не является ничем ни в себе и для себя, ни для другого, то мы не имели бы логического права признать самое бытие такого существа, так как за отсутствием всякого действительного содержания бытие становилось бы здесь пустым словом, под которым ничего бы не разумелось или которым ничего бы не утверждалось, и единственным ответом на вопрос: что есть это существо? – было бы здесь: ничто²¹.

Если, таким образом, Бог как сущий не может представлять только бытие вообще, так как это значило бы, что Он есть ничто (в отрицательном смысле) или просто, что Его нет совсем, и если, с другой стороны, Бог как абсолютное не может быть только чем-нибудь, не может ограничиваться каким-нибудь частным определенным содержанием, – то единственным возможным ответом на вопрос: что есть Бог, является уже известный нам, именно, что Бог есть все, то есть что все в положительном смысле или единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога, и что бытие, действительное бытие Божие есть утверждение или положение этого содержания, этой сущности, а в ней и самого полагающего, или сущего. Логическая необходимость такого положения очевидна. Если бы божественная сущность не была всеединою, не заключала в себе всего, то, следовательно, что-нибудь могло бы быть существенно вне Бога, но в таком случае Бог ограничивался бы этим внешним для него бытием, не был бы абсолютным, то есть не был бы Богом. Таким образом, утверждением всеединства Божия устраняется дуализм, ведущий к атеизму. С другой стороны, это же утверждение, полагая в Боге всю полноту или целость всякого бытия как его вечную сущность, не имеет ни побуждения, ни логической возможности связывать божественное существо с частною условною действительностью этого природного мира; следовательно, этим утверждением устраняется натуралистический пантеизм, который под всем разумеет не вечную полноту божественного бытия, а только совокупность природных явлений, единство которых и называет Богом. Наконец, как мы сейчас увидим, это же наше утверждение Бога как всеединого устраняет и идеалистический пантеизм, отождествляющий Бога как сущего с его объективною идеей.

В самом деле, если все представляет содержание или сущность Божию, то Бог, как субъект или сущий, то есть как обладающий этим содержанием или сущностию, необходимо различается от нее, как во всяком существе мы должны различать его самого как субъекта от того, что составляет его содержание, что им или в нем утверждается или выражается, – различать как выражающего от выражаемого или как себя от своего. Различие же есть отношение. Итак,

²⁰ Этому не противоречат те выражения, в которых глагол быть сам, по-видимому, играет роль сказуемого, именно когда утверждается простое существование чего-нибудь. Дело в том, что это есть лишь способ выражения для отвлекающей мысли, причем вовсе и не имеется в виду выражать полную истину предмета. Так, например, если я скажу просто: дьявол есть или есть дьявол, то хотя здесь и не говорю, что такое есть дьявол, но вместе с тем не хочу сказать и того, чтобы он не был чем-нибудь, я здесь никак не предполагаю, чтобы он только был или был только сущим, субъектом без всякого объективного качественного определения, безо всякой сущности или содержания, – я здесь только не останавливаюсь на вопросе об этой сущности или содержании, ограничиваясь указанием лишь на самое существование этого субъекта. Таким образом, подобные выражения представляют лишь опущение настоящего сказуемого, а никак не отрицание его или отождествление с простым бытием.

²¹ В этом заключается глубоко верный смысл знаменитого Гегелева парадокса, которым начинается его логика, именно, что бытие, как такое, то есть чистое, пустое бытие, тождественно со своим противоположным, или есть ничто.

Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию или сущности: Он проявляет или утверждает ее. Для того, чтобы утверждать ее как свое, он должен обладать ею субстанциально, то есть быть всем или единством всего в вечном внутреннем акте. Как безусловное начало, Бог должен заключать или содержать в себе все в неразрывном и непосредственном субстанциальном единстве. В этом первом положении все содержится в Боге, то есть в божественном субъекте или сущем, как в своем общем корне, все поглощено или погружено в нем, как в своем общем источнике; следовательно, здесь оно как все не различается актуально, а существует только в возможности, потенциально. Другими словами, в этом первом положении действителен, актуален только Бог как сущий, содержание же его – все или всеобщая сущность хотя существует и здесь, ибо без нее сам сущий, как мы видели, был бы ничем, то есть не существовал бы, но существует лишь в скрытом состоянии, потенциально. Для того же, чтобы она была действительной. Бог должен не только содержать ее в себе, но и утверждать для себя, то есть он должен утверждать ее как другое, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное.

Таким образом, мы имеем второй вид или второе положение сущего: то все или всеобщее содержание, та собственная сущность Божия, которая в первом положении или в первом образе (способе) существования заключалась лишь в скрытом состоянии как только потенциальная, здесь, в этом втором виде, выступает как некоторая идеальная действительность; если в первом положении она скрывается в глубине субъективного, непроявленного бытия, то здесь она полагается как предмет.

Разумеется, этот предмет не может быть внешним для божественного субъекта. Так как этот последний в качестве абсолютного не может иметь ничего вне себя, то это есть лишь его собственное внутреннее содержание, которое он своим внутренним действием различает от себя как сущего, выделяет из себя, или объективирует. Если мы захотим поискать для этого отношения какую-нибудь аналогию в мире нашего опыта, то наиболее сюда подходящим является отношение художника к художественной идее в акте творчества. В самом деле, художественная идея не есть что-нибудь чуждое, внешнее для художника; это есть его собственная внутренняя сущность, суть его духа и содержание его жизни, делающее его тем, чем он есть; и, стремясь осуществить или воплотить эту идею в действительном художественном создании, он хочет только иметь эту свою суть, эту идею не только в себе, но и для себя или перед собою как предмет, хочет представить свое как иное или в ином объективном виде²².

Итак, второе положение или второй способ существования сущего есть только иное выражение того, что есть уже и в первом. Но в первом положении выражаемое, то есть абсолютное содержание как целость всех существенных форм или полнота всех идей, является только внутренне, в положительной возможности или мощи абсолютного субъекта, имеет, следовательно, лишь существенное, а не действительное бытие, так как вся действительность принадлежит здесь самому этому безусловному субъекту, или сущему, в его непосредственном единстве; он как единое есть здесь чистый акт, чистая безусловная действительность, о которой мы можем получить некоторое познание, когда, отвлекаясь от всего проявленного, определившегося содержания нашей жизни, внешней и внутренней, отвлекаясь не только от всех впечатлений, но и от чувств, мыслей и желаний, мы соберем все наши силы в едином средоточии непосредственного духовного бытия, в положительной мощи которого заключаются все акты нашего духа и которым определяется вся окружность нашей жизни: когда мы погрузимся в ту немую и неподвижную глубину, в которой мутный поток нашей действительности берет свое начало, не нарушая ее чистоты и покоя, – в этом родоначальном источнике нашей собственной духовной жизни мы внутренне соприкасаемся и с родоначальным источником

²² Разумеется, эта аналогия неполная, поскольку наше художественное творчество предполагает некоторое пассивное состояние вдохновения или внутреннего восприятия, в котором художник не обладает, а бывает обладаем своею идеей. В этом смысле справедливы слова поэта:

Тщетно мнишь ты, художник,
Что творений своих ты создатель, и проч.

жизни всеобщей, существенно познаем Бога как первоначало, или субстанцию всего, познаем Бога Отца. Таков первый образ сущего – действительность его одного. Для того же, чтобы не только он сам как субъект, но и то, чего он есть субъект, то есть вся полнота абсолютного содержания, получила такую же действительность и из потенциальной стала актуальной, необходим некоторый акт самоопределения или самоограничения сущего. В самом деле, так как вне Бога как абсолютного нет и не может быть ничего безусловно самостоятельного, ничего такого, что было бы изначала его другим или извне его определяло, то поэтому всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения абсолютно-сущего. В этом акте, с одной стороны, сущее противопоставляет или противопоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету – это есть акт саморазличия сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой – все или множественность; с другой стороны, чрез свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией.

В самом деле, если бы сущее было только в первом положении, то есть если бы оно было только беспредельным, а следовательно, безразличным актом, то оно не могло бы действовать, так как у него не было бы тогда никакого действительного предмета, для которого оно (будучи само в себе действительностью) являлось бы как положительная возможность, или сила. Ибо всякое действие по понятию своему есть единство силы, или мощи, и действительности, или явление своей внутренней действительности на другом или для другого как силы. А так как вне божества нет ничего и его предмет заключается в нем самом, то и действие его не есть определение другого другим, а самоопределение, то есть выделение из себя своего содержания или объективация его чрез самоограничение в своем непосредственном, беспредельном, или чисто актуальном, бытии. Как абсолютное, божество не может быть только непосредственным актом, оно должно быть и потенцией, или мощью, но как в абсолютном же эта мощь есть только его собственная сила над собою или над своим непосредственным. Если ограничение другим противоречит понятию абсолютного, то самоограничение не только не противоречит ему, но прямо требуется им. В самом деле, самоопределяясь и тем осуществляя свое содержание, сущее, очевидно, не только не перестает быть, чем оно есть, то есть абсолютно-сущим, не только не теряет своей действительности, а, напротив, осуществляет ее вполне, делаясь действительным не только в себе, но и для себя. Так как то, что Бог осуществляет в акте своего самоопределения – все или полнота всех, – есть его собственное содержание, или сущность, то и осуществление ее есть только полное выражение или проявление того, кому это содержание или сущность принадлежит и который в ней или ею выражается так же, как подлежащее выражается сказуемым. Так, возвращаясь к нашему сравнению, поэт, всецело предающийся творчеству и, так сказать, переводящий свою внутреннюю жизнь в объективные художественные создания, не только не теряет чрез это, а, напротив, в высшей степени утверждает и полнее осуществляет свою собственную индивидуальность.

Абсолютно-сущее, не подлежащее само по себе никакому определению, определяет себя; проявляясь как безусловно единое чрез положение своего другого или содержания, то есть всего; ибо истинное единое есть тот, который не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что он есть безусловно единый, то есть единый по самому существу своему, не могущий быть снятым или уничтоженным в своем единстве никакою множественностью. Если бы единый был таковым только по отсутствию множественности, то есть был бы простым лишением множественности и, следовательно, с возникновением ее терял бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, он был бы подчинен ей. Истинное же безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее, доказать же или осуществить это превосходство оно может только производя или полагая в себе действительно всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть истинно единое не потому, что был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, вместе с тем всегда остается самим собою и характер своего духовного единства

сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащую.

Как глубь недвижимая в мощном просторе
Все та же, что в бурном волнении, –
Дух ясен и светел в свободном покое,
Но тот же и в страстном хотений.
Свобода, неволя, покой и волненье
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремленье
Лишь сила его открывается²³.

В другом сущее остается тем же, во множественности остается единым. Но это тождество и это единство необходимо различаются от того тождества, того единства, которые представляются первым положением сущего: там оно есть непосредственное и безразличное – здесь же оно есть утвержденное, проявленное или опосредствованное, прошедшее чрез свое противоположное, то есть чрез различие, и тем самым усиленное (потенцированное). Таким образом, здесь мы имеем новое третье положение или вид абсолютно-сущего – вид законченного, совершенного единства, или абсолютного, утвердившего себя как такое.

Итак, мы имеем три отношения или три положения абсолютно-сущего как определяющего себя относительно своего содержания. Во-первых, оно полагается как обладающее этим содержанием в непосредственном субстанциальном единстве или безразличии с собою, – оно полагается как единая субстанция, все существенно заключающая в своей безусловной мощи; во-вторых, оно полагается как проявляющееся или осуществляющее свое абсолютное содержание, противопоставляя его себе или выделяя его из себя актом своего самоопределения; наконец, в-третьих, оно полагается как сохраняющее и утверждающее себя в этом своем содержании, или как осуществляющее себя в актуальном, опосредствованном или различенном единстве с этим содержанием или сущностью, то есть со всем, – другими словами, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее.

Это есть еще только тройственность отношений, положений или способов существования. Подобную же тройственность представляет нам необходимо наш собственный дух, если мы только признаем его самостоятельно существующим, то есть настоящим существом. Если мы обратим внимание на нашу внутреннюю, психическую жизнь, то здесь для наблюдения прежде всего представится некоторая совокупность определенных душевных явлений: мы найдем здесь ряд переживаемых нами состояний – желаний, мыслей, чувств, в которых или которыми так или иначе выражается наш внутренний характер, проявляется качественное содержание нашего духа. Все эти состояния, непосредственно нами наблюдаемые, переживаются нами сознательно (ибо в противном случае они, очевидно, не были бы доступны для прямого наблюдения), и в этом смысле они могут быть названы состояниями нашего сознания; в них наш дух есть действующая или проявляющаяся сила, они составляют его внутреннюю действительность или выраженное, определенное бытие.

Но легко видеть, что существо нашего духа не исчерпывается этою психическою действительностью, что она составляет только одну периодическую фазу нашего существования, за светлым полем которой лежат глубины духовного бытия, не входящего в актуальное сознание настоящей минуты. Было бы и нелогично и противоречило бы опыту ограничивать бытие нашего духа только его актуальной, раздельной жизнью, его обнаруженною, ощутительною действительностью, то есть предполагать, что в каждый момент дух есть только то, что он в этот момент в себе сознает. В самом деле, со стороны логической очевидно, что дух как проявляющийся или в своей внутренней целостности должен быть всегда прежде своего данного проявления, – со стороны же эмпирической несомненный опыт указывает, что не только область нашего реального сознания, то есть сознания о внешних вещах, но и область нашего

²³ Цитата из стихотворения Соловьева «Как в чистой лазури затихшего моря».

внутреннего актуального сознания, то есть раздельного испытывания наших собственных состояний, есть лишь поверхностное или, точнее, вторичное положение нашего духа и что этого вторичного положения может в данный момент и не быть, причем его отсутствие не уничтожает нашего духовного существа, – я имею здесь в виду все те состояния, в которых прерывается нить нашего раздельного сознания как о внешнем, так и о внутреннем мире, причем, разумеется, сам дух не исчезает, если только вообще допускать его существование: таковы состояния сна, простого и магнетического, обморока и т. д.

Таким образом, признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде раздельных актов и состояний, – должны признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. В этой первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем собою или нашим я, ибо в противном случае, то есть если бы наше я, наше личное существо, было привязано исключительно к обнаруженным раздельным актам нашей душевной жизни, к так называемым состояниям нашего сознания, то в упомянутых случаях (сна и проч.) с исчезновением раздельного сознания исчезали бы мы сами как духовное существо для того, чтобы потом с возвращением сознания вдруг явиться во всеоружии своих духовных сил, – предположение (разумеется, опять-таки если признавать существование духа) совершенно бессмысленное.

Итак, во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный, или цельный, субъект: в нем уже заключается известным образом все собственное содержание нашего духа, наша сущность, или идея, определяющая наш индивидуальный характер: ибо в противном случае, то есть если бы эта идея и этот характер были лишь произведениями нашей феноменальной (являемой) жизни или зависели бы от наших сознательных действий и состояний, то было бы непонятно, почему мы не теряем этого характера и идеи вместе с потерей витального сознания (в указанных состояниях), почему наша сознательная жизнь, возобновляясь каждый день, не создает нам нового характера, нового жизненного содержания: тождество же основного характера или личной идеи среди всех изменений сознательной жизни ясно показывает, что этот характер и идея заключаются уже в том первоначальном субъекте, который глубже или первее сознательной жизни, – заключается, разумеется, только субстанциально, в непосредственном единстве с ним самим как его внутренняя, еще необнаруженная или невоплощенная идея. – Во-вторых, мы имеем нашу раздельную сознательную жизнь, – проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует действительно (актуально) во множестве различных проявлений, которым она сообщает определенный характер, обнаруживая в них свою особенность. Наконец, в-третьих, так как при всей множественности этих проявлений все они суть только обнаружения одного и того же духа, одинаково всем им присущего, то мы можем рефлексировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально как единого субъекта, как определенное я, единство которого, таким образом, чрез свое различие или проявление в множестве состояний и действий сознательной жизни не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени; это возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении и есть собственно то, что называется самосознанием и является каждый раз, когда мы не только переживаем известные состояния, чувствуем, мыслим и т. д., но еще особенным внутренним действием, останавливаясь на этих состояниях, утверждаем себя как переживающего их субъекта, как чувствующего, мыслящего и т. д., то есть когда мы внутренне говорим: я чувствую, я мыслю и т. д. Если во втором положении наш дух проявляет или обнаруживает свое содержание, то есть выделяет его из себя как нечто другое, то здесь, в этом третьем положении, в самосознании, наш дух утверждает это содержание как свое и, следовательно, себя как проявившего его.

Таким образом, тройственное отношение нашего субъекта к его содержанию такое же, как и указанное нами прежде отношение субъекта безусловного или абсолютно-сущего к его безусловному содержанию или всеобщей сущности. Но этим и кончается равенство между

нашим существом и абсолютным. В самом деле, в действительности нашего духа три указанные положения суть только периодические фазы внутреннего бытия, сменяющие друг друга, точнее говоря, только первое положение в себе сущего духа есть постоянное и неизменно пребывающее, два же другие могут быть и не быть – это только явления, а не субстанции. Дух как субстанция (первое положение) – есть всегда и необходимо, но затем он может попеременно то ограничиваться этим субстанциальным существованием, пребывать во внутреннем бездействии, удерживая все свои силы и все свое содержание в глубине существенного нераздельного бытия (первая фаза), то проявлять и обнаруживать эти силы и это содержание в раздельной сознательной жизни, в ряде переживаемых им душевных состояний и производимых действий (вторая фаза), то, наконец, рефлектируя на эти состояния и эти действия – как пережитые и совершенные им, находить их как свои и вследствие этого утверждать себя, свое «да» как обладающее теми силами и проявившее это содержание в этих определенных состояниях и действиях (третья фаза). Таким образом, здесь один и тот же сущий субъект, один и тот же дух является в различные моменты то как только существенный, или субстанциальный, то как сверх того действующий и действительный, то, наконец, еще как самосознательный, или утверждающий себя в своей обнаруженной действительности. Эта смена трех положений происходит во времени, и она возможна, лишь поскольку мы существуем во времени. В самом деле, эти три положения исключают друг друга: нельзя быть зараз я бездействующим, и действующим, проявлять свои силы и свое содержание и держать их скрытыми, нельзя зараз и переживать известные состояния, и вместе с тем рефлектировать на них, – нельзя зараз мыслить и думать о своей мысли.

Итак, эти три положения, или способа существования, несовместимые в одном субъекте разом, могут принадлежать ему только в различные моменты времени; их принадлежность этому субъекту как различных фаз его бытия по необходимости обусловлена формой времени. Но, таким образом, это может относиться только к существам ограниченным, во времени живущим. Для абсолютного же существа, которое по самому понятию своему не может определяться этою формой времени, такое чередование трех положений или трех отношений его к сущности, или содержанию, является совершенно невозможным: он должен представлять эти три положения разом, в одном вечном акте. Но три исключающие друг друга положения, в одном и том же акте одного и того же субъекта решительно немислимы. Один и тот же вечный субъект не может вместе и скрывать в себе все свои определения, и проявлять их для себя, выделяя их как другое, и пребывать в них у себя как в своих, или, говоря библейским языком, одна и та же Божественная ипостась не может быть вместе и «живущим во свете неприступном, его же никто не видел из человеков», и вместе с тем быть «светом, просвещающим всякого человека, грядущего в мире», – одна и та же ипостась не может быть и «Словом, им же вся быша», и «Духом, – вся испытующим».

А если так, если, с одной стороны, в абсолютном существе не может быть трех последовательных актов, друг друга сменяющих, а, с другой стороны, три вечные акта, исключающие друг друга по своему определению, немислимы в одном субъекте, то необходимо для этих трех вечных актов предположить три вечные субъекта (ипостаси), из коих второй, непосредственно порождаясь первым, есть прямой образ ипостаси его, выражает своею действительностью существенное содержание первого, служит ему вечным, выражением, или Словом, а третий, исходя из первого, как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении.

Но можно спросить: если Бог уже как первый субъект заключает в себе безусловное содержание, или все, то какая еще надобность в двух других субъектах? Но Бог как абсолютное или безусловное не может довольствоваться тем, что имеет в себе все, он должен иметь все не только в себе, но также для себя и у себя. Без такой полноты существования Божество не может быть совершенным или абсолютным, то есть не может быть Богом, и, следовательно, спрашивать: какая надобность Богу в этом тройственном самоположении – все равно что спрашивать: какая надобность Богу быть Богом?

Но каким образом, признавая трех божественных субъектов, можно избежать противоречия с требованиями единобожия? Не являются ли эти три субъекта тремя Богами? Но нужно условиться, что, собственно, разуметь под словом «Бог». Если этим именем обозначать всякого субъекта, причастного так или иначе божественной сущности, в таком случае необходимо признать не только трех, а великое множество богов, ибо всякое существо так или иначе участвует в божественной сущности согласно слову Божию: «Я сказал: вы боги и сыны Вышнего все». Если же с именем Бога соединять всецелое и актуальное обладание всею полнотою божественного содержания во всех его видах, в таком случае (не говоря уже о конечных существах) и трем божественным субъектам (ипостасям) название Бога принадлежит, лишь поскольку они необходимо находятся в безусловном единстве, в неразрывной внутренней связи между собою. Каждый из них есть истинный Бог, но именно потому, что каждый неразделен с двумя другими. Если бы один из них мог существовать в отдельности от двух других, то, очевидно, в этой отдельности он не был бы абсолютным, следовательно, не был бы Богом в собственном смысле, но именно такая отдельность и невозможна. Правда, каждый божественный субъект уже в самом себе заключает всю полноту божества, но именно потому, что он в самом себе уже находит неразрывную связь или единство с двумя другими, так как его отношение к ним необходимо есть внутреннее, существенное, ибо ничего внешнего в божестве быть не может. Бог Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало. Отдельность же их существует только для нашей отвлекающей мысли, и, очевидно, было бы совершенно праздным и неинтересным делом определять, принадлежит ли божественным субъектам в такой отвлеченной отдельности название Бога, раз несомненно, что эта отвлеченная отдельность не соответствует сущей истине. В сущей же истине хотя каждый из трех субъектов обладает божественным содержанием, или полнотою Божества, и, следовательно, есть Бог, но так как он обладает этою полнотою, делающею его Богом, не сам по себе исключительно, а лишь в безусловном и нераздельном внутреннем и существенном единстве с двумя остальными, то этим и не утверждаются три Бога, а только единый в трех нераздельных и единосущных субъектах (ипостасях) себя осуществляющий Бог.

Должно заметить, что общая идея триединства Божия, будучи столько же истиною умозрительного разума, как и откровения, никогда не встречала возражений со стороны наиболее глубокомысленных представителей умозрительной философии: напротив, они относились к этой идее не только с признанием, но и с энтузиазмом как к величайшему торжеству умозрительной мысли. Непонятною же или и просто нелепою являлась эта идея лишь для внешнего, механического рассудка, который не усматривает внутренней связи вещей в их цельном бытии, не усматривает единого во многом и саморазличения в едином, а мыслит все предметы в их односторонней отвлеченной исключительности, в их предполагаемой отдельности и внешнем отношении друг к другу в формах пространства и времени. Отрицательное отношение такого рассудка к идее триединства служит только подтверждением ее истины, так как оно зависит от общей неспособности механического мышления постигать внутреннюю истину или смысл (λόγος) предметов.

Механическое мышление есть то, которое берет различные понятия в их отвлеченной отдельности, рассматривает, следовательно, предметы под каким-нибудь частным, односторонним определением и затем сопоставляет их между собою внешним образом или сравнивает в каком-нибудь столь же одностороннем, но более общем отношении. В противоположность этому мышление органическое рассматривает предмет в его всесторонней целостности и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет изнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины. Поэтому органическое мышление может быть названо развивающим, или эволюционным, тогда как мышление механическое (рассудочное) есть только сопоставляющее и комбинирующее. Легко видеть, что органическое мышление, постигающее или схватывающее цельную идею предмета, сводится к тому умственному, или идеальному, созерцанию, о котором говорилось в предыдущем чтении. Если это созерцание соединено с ясным сознанием и сопровождается рефлекс-

сией, дающей логические определения созерцаемой истине, в таком случае мы имеем то умозрительное мышление, которым обуславливается собственно философское творчество; если же умственное созерцание остается в своей непосредственности, не налагая логических форм на свои конкретные образцы, то оно является тем живым мышлением, которое свойственно людям, еще не вышедшим из непосредственной жизни в общем родовом или народном единстве; такое мышление выражает то, что называется народным духом, проявляясь в народном творчестве, религиозном и художественном, – в живом развитии языка, в мифах и поверьях, в формах народного быта, в сказках, песнях и т. д. Таким образом, органическое мышление вообще в двух своих видах принадлежит, с одной стороны, истинным философам, с другой – народным массам. Что касается до стоящих между теми и другими, то есть до большинства так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания, то им приходится ограничиваться тем отвлеченным механическим мышлением, которое разбивает или разлагает (анализирует) непосредственную действительность – и в этом его значение и заслуга, – но не в состоянии дать ей нового высшего единства и связи – и в этом его ограниченность²⁴. Разумеется, возможно и в действительности постоянно бывает, что одни и те же люди, руководясь в практической жизни идеями чужого органического мышления в форме религиозных верований²⁵, в своей собственной теоретической деятельности стоят на точке зрения отвлеченного и механического рассудка, вследствие чего, разумеется, происходит двойственность и противоречие в их общем мировоззрении, сглаживаемое и примиряемое более или менее внешним образом.

Такая двойственность естественным образом явилась и в христианстве, когда христианское учение, принадлежащее всецело области органического мышления в обоих его видах, сделалось общепризнанною религиею, не только для народа и для теософов, а для всего образованного класса того времени; естественно, из этого класса на всех ступенях христианской иерархии явились люди, хотя искренно принявшие христианские идеи как догмат веры, но не бывшие в состоянии, находясь на точке зрения механического мышления, понять эти идеи в их умозрительной истине. Отсюда мы видим, что многие учителя церкви признавали христианские догматы, в особенности основной догмат Троицы, чем-то непостижимым для разума человеческого. Ссылаться на авторитет этих учителей церкви против нашего утверждения догмата Троицы в смысле умозрительной истины было бы совершенно неосновательно, так как очевидно, что эти учителя, будучи великими по своей практической мудрости в делах церковных или же по своей святости, могли быть очень слабы в области философского понимания, причем, разумеется, они были склонны границы своего мышления принимать за границы человеческого разума вообще. Зато, как известно, были между великими отцами церкви многие настоящие философы²⁶, которые не только признавали глубокую умозрительную истину в догмате Троицы, но и сами много сделали для развития и уяснения этой истины.

²⁴ Эта способность анализа, необходимая как средство или как переход к цельному, но сознательному мировоззрению от инстинктивного народного разума, – но совершенно бесплодная или и вредная, если ею ограничиваться, – составляет именно в этой ограниченности настоящую гордость людей полубразованных (к которым принадлежит и большинство ученых специалистов, в наше время мало что понимающих вне своей специальности) – гордость перед «непросвещенными массами, погруженными в суеверия», а также и перед настоящими философами, преданными мистическим фантазиям. Впрочем, значение этих беспочвенных отрицателей так же призрачно, как их знание – поверхностно.

²⁵ Говоря о религиозных верованиях как о произведении органического мышления, должно помнить, что это мышление основано на идеальном созерцании и это последнее, как было указано в предыдущем чтении, не есть субъективный процесс, а действительное отношение к миру идеальных существ или взаимодействие с ними; следовательно, результаты этого созерцания не суть произведения субъективного произвольного творчества, не суть выдумки и фантазии, а суть действительные откровения сверхчеловеческой действительности, воспринятые человеком в той или другой форме.

²⁶ Это утверждает и Гегель в своей истории философии.

Впрочем, есть некоторый смысл, в котором необходимо признать триединство Божие совершенно непостижимым для разума, а именно: это триединство, будучи действительным и существенным отношением живых субъектов, будучи внутренней жизнью сущего, не может быть покрыто, вполне выражено или исчерпано никакими определениями разума, которые всегда по самому понятию своему выражают лишь общую, формальную, а не существенную и материальную сторону бытия; все определения и категории разума суть только выражения объективности или познаваемости существа, а не его собственного внутреннего бытия и жизни. Но очевидно, что такая непостижимость, вытекающая из самой природы разума вообще как способности формальной, не может быть приписана ограниченности разума человеческого; ибо всякий, чей бы то ни было разум как разум может постигать только логическую сторону существующего, его понятие (*λόγος*) или общее отношение ко всему, а никак не само это существующее в его непосредственной единичной и субъективной действительности. Далее, отсюда же ясно, что непостижимым в этом смысле является не только жизнь Божественного существа, но и жизнь всякой твари; ибо всякое существо как такое не исчерпывается своею формальною объективною стороною или своим понятием: оно как существующее необходимо имеет свою внутреннюю субъективную сторону, составляющую самый акт его существования, в котором оно есть нечто безусловно единичное и единственное, нечто совершенно невыразимое, и, с этой стороны, оно всегда есть нечто другое для разума, нечто не могущее войти в его сферу, нечто иррациональное²⁷. Таким образом, Божество в небе и былинка на земле одинаково непостижимы и одинаково постижимы для разума: и то и другое в своем общем бытии как понятия составляют предмет чистой мысли и всецело подлежат логическим определениям и в этом смысле вполне понятны и постижимы для разума, и точно так же и то и другое в своем собственном бытии как существующие, а не как мыслимые суть нечто большее, чем понятие, лежат за пределами разумного как такового и в этом смысле непроницаемы или непостижимы для разума.

Возвращаясь к истине триединства, должно сказать, что она не только вполне понятна с логической стороны, но и основана на общей логической форме, определяющей всякое действительное бытие, и если эта форма в применении к божеству кажется более трудною для понимания, нежели в применении к другим предметам, то это зависит не от того, чтобы божественная жизнь менее, чем все другое, подлежала в своей формальной, объективной стороне логическим определениям (для такого предположения нет никакого основания), а только от того, что самая область божественного бытия не составляет обычного предмета нашего мышления. Поэтому для лучшего усвоения самой формы триединства необходимо указывать ее в применении к такому бытию, которое для нас более близко, более нам знакомо, нежели бытие божественное; усвоивши общую форму триединства в бытии конечном, непосредственно нам известном, мы уже без труда можем развить и те видоизменения этой формы, которые обусловлены особенностями того нового содержания, к которому форма эта должна быть применена при определении бытия абсолютного. В этом отношении аналогии, указывающие на форму триединства в существах и явлениях мира конечного, имеют действительное значение для истины триединства Божия, не как доказательства ее, – ибо она доказывается или выводится чисто логически из самой идеи Божества, – а как примеры, облегчающие ее усвоение. Но для этого недостаточно указать только на присутствие в том или другом предмете тройственности вместе с единством, как это обыкновенно делали богословы, стоявшие на точке зрения механического мышления, причем, разумеется, такими совершенно внешними аналогиями только оттенялась предполагаемая непостижимость этой истины, – для настоящей аналогии необходимо, чтобы триединство являлось как внутренний закон самой жизни существа, необходимо, во-первых, чтобы триединство имело существенное значение для этого предмета, было его существенной формой, а не внешним случайным признаком. И, во-вторых,

²⁷ Иррациональное не в смысле неразумного, а в смысле не подлежащего разуму, несоизмеримого с ним; ибо неразумность есть противоречие между понятиями, следовательно, принадлежит к области разума, судится и осуждается им, та же сторона бытия, о которой мы говорим, именно находится вне пределов разума и, следовательно, не может быть ни разумной, ни неразумной, так же как, например, вкус лимона не может быть ни белым, ни черным.

необходимо, чтобы в самой этой форме тройственность вытекала из единства и единство из тройственности, чтобы эти два момента были в логической связи между собою, внутренне друг друга обуславливали. Поэтому для таких аналогий пригодна только область бытия духовного, как носящего закон своей жизни внутри самого себя. Выше мною было уже указано общее триединство в жизни человеческого духа во всем его объеме; заслуживают внимания и некоторые другие, более частные и определенные аналогии в той же области, из которых я приведу здесь две.

Первая впервые указана с полной ясностью Лейбницем и потом играла большую роль в германском идеализме. – Наш разум, говорит Лейбниц, представляет необходимо внутреннее триединство, когда обращается на самого себя, – в самосознании. Здесь он является, как три в одном и одно в трех. В самом деле, в разуме, как сознающем или понимающем себя, сознающее (субъект) и познаваемое (объект) суть одно и то же, – именно один и тот же разум, но и самый акт разума и сознания, соединяющий познаваемое с познающим (субъект – объект), есть не что иное, как тот же самый разум в действии, и те два первые момента существуют только при этом третьем и в нем, так же и он существует только при них и в них, так что здесь мы действительно имеем некоторую единую и нераздельную троичность.

Менее известна, хотя еще более остроумна другая аналогия, указанная блаженным Августином в его «Confessiones». Почему-то она, кажется, обращала на себя гораздо менее внимания, нежели другие указания триединства в различных предметах, во множестве помещенные тем же Августином в его книгах «De Trinitate» и относящиеся к числу тех внешних и не идущих к делу аналогий, о которых я выше упоминал. В «Confessiones» же Августин говорит следующее. В нашем духе должно различать простое непосредственное бытие его (esse), знание его (scire) и волю (velle); эти три акта тождественны не только по своему содержанию, поскольку сущий знает и хочет самого себя, – их единство идет гораздо глубже: каждый из них уже заключает в себе два другие в их собственном характеристическом качестве, и, следовательно, каждый уже содержит в себе внутренне всю полноту триединого духа. В самом деле, во-первых, я есмь, но не просто есмь – я есмь знающий и волящий (sum sciens et volens), следовательно, здесь мое бытие как такое уже заключает в себе и знание, и волю; во-вторых, если я знаю, то знаю или сознаю свое бытие и свою волю, знаю или сознаю, что я есмь и что я хочу (scio me esse et velle); таким образом, и здесь в знании как таком или под формой (в атрибуте) знания уже заключаются и бытие, и воля; наконец, в-третьих, я хочу себя, но не просто себя, а себя как сущего и знающего, хочу своего бытия и своего знания (volo me esse et scire); следовательно, и форма воли содержит в своем атрибуте и бытие, и знание, и, следовательно, каждый из этих трех основных актов духа в самом себе восполняется двумя другими и таким образом как бы обособляется в полное триединое бытие.

Это соображение уже очень близко подходит к истине триединства Божия и может служить для нас естественным переходом к дальнейшему развитию этой истины, именно со стороны особенного индивидуального отношения трех божественных субъектов к их единой сущности, или идее, которую они осуществляют и в которой сами конкретно осуществляются.

ЧТЕНИЕ СЕДЬМОЕ

Мы видели, что, признавая вообще божественное начало как сущее с безусловным содержанием, необходимо признать в нем трех единичных и нераздельных субъектов, из коих каждый по-своему относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием. Первый есть безусловное Первоначало, дух как самосущий, то есть непосредственно существующий как абсолютная субстанция; второй есть вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого, и третий есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, – Дух совершенный, или законченный, – Дух святой.

Таковы эти три субъекта в своем взаимоотношении. Их различие, как мы видели, логически обуславливается прежде всего необходимым тройственным отношением сущего к его общей сущности, или содержанию. Это отношение мы могли сначала представить только в самой общей логической форме (как в-себе-бытие, для-себя-бытие и у-себя-бытие); но теперь, когда сущее уже определилось для нас как три особенные субъекта, тройственное отношение его к сущности может быть представлено более определенным и конкретным образом, что, в свою очередь, должно повести к более содержательному определению самих трех субъектов.

Если определенное бытие есть некоторое отношение сущего, или субъекта, к его сущности, или содержанию, то способы этого отношения суть способы (модусы) бытия. Так, напр., в данный момент мое бытие как мыслящего есть не что иное, как отношение моего я к предмету, то есть содержанию или объективной сущности моей мысли; это отношение, которое называется мышлением, и составляет известный способ (модус) моего бытия.

Но если бытие есть отношение между сущим как таким и его сущностью, то эта последняя не есть сущее как такое, она есть его другое, но вместе с тем она принадлежит ему как его собственное внутреннее содержание: сущее есть положительное начало и своей сущности, следовательно, оно есть начало своего другого. Начало же своего другого есть воля. В самом деле, то, что я полагаю своею волей, есть мое, поскольку я его полагаю, и вместе с тем оно есть другое, от меня отличное, иначе я не полагал бы его. Итак, первый способ бытия, когда сущность еще не выделена из сущего, а различается от него только потенциально или в стремлении – когда она есть и не есть, есть свое и другое, – этот способ бытия открывается нам как воля.

Но, полагая в первоначальном акте воли сущность как свое и другое, сущий различает ее (то есть сущность) не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно, очевидно, должно быть известным образом дано ему или у него, должно уже существовать для него как другое, то есть представляться им или ему. Таким образом, бытие сущего определяется не только как воля, но и как представление.

Представляемая же сущность как другое получает возможность воздействовать на представляющего, поскольку он есть вместе с тем и водящий. В этом взаимодействии предмет воли, выделенный представлением из сущего, снова соединяется с ним, ибо в этом взаимодействии сущий находит себя в сущности и ее в себе; действуя друг на друга, они становятся друг для друга ощутительными: таким образом, это взаимодействие или третий способ бытия есть не что иное, как чувство.

Итак, сущий хочет своей сущности или содержания, представляет ее, чувствует ее, отсюда самое бытие его, которое есть не что иное, как это отношение его к сущности, определяется как воля, представление, чувство. В чем, собственно, состоят эти три способа бытия как действительные, это известно нам из нашего непосредственного сознания, поскольку наш собственный внутренний опыт весь образуется из различных положений воли, чувства и представления. Разумеется, эти данные нашего внутреннего опыта нельзя прямо переносить со всеми их случайными свойствами в область бытия божественного, но нетрудно логическим анализом отделить те отрицательные элементы, которые обусловлены природой существа конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии, каким оно должно являться в безусловно сущем.

Так относительно воли мы различаем в себе волю деятельную, или творческую, которая действует при осуществлении какого-нибудь идеального начала, еще не имеющего внешней действительности: например, когда художник хочет дать внешнее бытие художественному образу, который им внутренне созерцается, или когда мыслитель стремится найти и определить истину, или общественный деятель желает осуществить идею добра в практической жизни; от этой деятельной и изнутри идущей воли, осуществляющей в другом свое собственное внутреннее содержание, мы различаем пассивную, извне возбуждаемую волю (или похоть), предмет которой не ею образуется, а существует и материально, и формально вне ее и независимо от нее, существует не как универсальная идея, а как единичный факт, причем наша воля стремится

только к отождествлению себя с этим фактом и, следовательно, сама теряет свой универсальный и идеальный характер, становится также лишь случайным и материальным фактом. Очевидно, что абсолютно-сущее, которое, во-первых, не имеет ничего вне себя, а во-вторых, для которого и внутри его ничто не может существовать как отдельный и случайный факт, так как оно заключает в себе все как целое или во внутренней связи, – очевидно, говорю я, что абсолютно-сущее не может подлежать пассивной воле, следовательно, его воля всегда есть непосредственно-творческая, или мощная.

Точно так же относительно представления как состояния или действия самого абсолютно-сущего не имеют никакого смысла различия, существующие в наших представлениях, каковы различия между действительным (предметным) представлением и представлением призрачным, или фантастическим, далее – между представлением созерцательным, или воззрительным (интуитивным), и представлением отвлеченным, или собственно мышлением (в общих понятиях), а в этом последнем между мышлением объективным, или познающим, и мышлением субъективным, или мнением.

Эти различия происходят от того, что всякое конечное существо, будучи только выделившеюся частью целого, имеет вне себя целый мир других определенных существ, целый мир внешнего независимого от него бытия; этот мир своим действием определяет представления каждого отдельного существа, которые (представления) только по отношению к этой определяющей причине имеют объективное значение, помимо же ее суть только субъективные состояния сознания. Действие других существ, воспринимаемое нами чрез внешнюю телесную среду, которая сама есть сложное независимое от нашего я взаимоотношение таких же существ, мы называем внешним опытом и различаем, таким образом, относящийся к нам в этом внешнем опыте, но независимый от нас по своему собственному существованию объективный мир от субъективного мира наших внутренних состояний, не имеющих прямого отношения ни к какому другому бытию, кроме нашего собственного. Хотя это различие имеет характер относительный и представляет много переходных ступеней, но тем не менее для нас оно несомненно существует. Для абсолютноного же, как не имеющего вне себя никакого независимого от него бытия, различие объективного от субъективного определяется его собственной волею. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждает волю сущего как другое, постольку получает она значение собственной действительности и как такая воздействует на волю в форме чувства.

Относительно этого последнего также должно заметить, что для конечных существ есть два рода взаимодействия объективного бытия (представления) с субъективным (волею): во-первых, взаимодействие внешней эмпирической действительности или представляемых вещественных предметов с нашим материальным физическим субъектом, то есть с нашим животным организмом (который в своей совокупной жизни есть не что иное, как проявление бессознательного материального хотения), – это первое взаимодействие производит внешнюю, или телесную, чувственность; во-вторых, взаимодействие нашей внутренней объективности, то есть наших мыслей²⁸, с нашим внутренним субъективным бытием, то есть нашу личную сознательную волю, – этим производятся внутренние чувствования или так называемые душевные волнения. Понятно, что в абсолютно-сущем этого различия не может быть и что, следовательно, у него внутреннее и внешнее чувство не существуют в своей особенности.

Если, таким образом, три основных способа бытия сущего определились как воля, представление и чувство, то соответственно этому мы должны получить некоторые определения и для того другого, к которому сущее в этих способах бытия относится, то есть должны получить некоторые новые определения для сущности или идеи (всего).

²⁸ Если наше мышление по отношению ко внешней реальности есть нечто субъективное, то по отношению к нашей воле оно представляет элемент объективный. Очевидно, эти определения совершенно относительны.

Очевидно, что идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, так как это бытие и есть только отношение между сущим и ею (идеєю). Идея как предмет или содержание сущего есть собственно то, чего он хочет, что он представляет, что чувствует или ощущает. В первом отношении, то есть как содержание воли сущего или как его желанное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истинною, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотою. Общий смысл этих терминов дан для нас в нашем внутреннем сознании, более же определенное их значение будет указано ниже.

Сущее в своем единстве уже включает потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия явились действительно как такие, то есть выделились из безразличия, необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтобы оно утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга. Но так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т. д., то сущее и не может проявлять эти способы бытия в их простой отдельности, так, чтобы, во-первых, являлась только воля, во-вторых, только представление, в-третьих только чувство, а следовательно, они не могут быть обособляемы сами по себе, и необходимая для действительного их существования особенность может заключаться только в обособлении самого сущего как, во-первых, преимущественно волящего, во-вторых, преимущественно представляющего и, в-третьих, преимущественно чувствующего: то есть, проявляясь в своей воле, сущее вместе с нею имеет уже и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты; проявляясь, далее, в представлении, оно имеет с ним и волю и чувство, но также лишь как подчиненные представлению, наконец, утверждая себя в чувстве, сущее имеет в нем и волю и представление, но как уже определяемые чувством, от него зависящие моменты. Другими словами, представление, будучи обособлено от воли, необходимо получает свою собственную волю, а следовательно, и чувство (так как это последнее обуславливается воздействием представляемого на волю), в силу чего представляющее как такое становится особенным и цельным субъектом. Точно так же чувство, обособленное от воли и представления, необходимо получает свою собственную волю и свое собственное представление, вследствие чего чувствующее как такое является самостоятельным и полным субъектом. Наконец, воля, выделившая из себя представление и чувство как такие, тем самым необходимо получает свое особенное представление и чувство, и волящий как такой интегрируется в особенного и цельного субъекта. Из сказанного прежде должно быть ясно, что, приписывая каждому из божественных субъектов особенную волю, представление и чувство, мы разумеем только, что каждый из них есть волящий, представляющий и чувствующий, то есть каждый есть сущий субъект или ипостась, сущность же их воли, представления и чувства есть одна и та же, именно божественная, в силу чего все три ипостаси хотят одного и того же, именно безусловного блага, представляют одно и то же, именно абсолютную истину и т. д., – и только отношение этих трех способов бытия у них различно.

Итак, мы имеем трех особенных субъектов бытия, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении. Первый субъект представляет и чувствует, лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. Во втором, имеющем уже первого пред собою, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект: воля и чувство подчинены здесь представлению, – он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, имеющем уже за собою и непосредственно творческое бытие первого, и идеальное бытие второго, особенное или самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает. Первый субъект есть чистый дух, второй есть ум (*Νους*), третий, как дух осуществляющийся или действующий в другом, может быть в отличие от первого назван душою.

Первоначальный дух есть сущее как субъект воли и носитель блага и вследствие этого или потому также субъект представления истины и чувства красоты. Ум есть сущее как субъект

представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли блага и чувства красоты. Душа, или осуществляющийся дух, есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, и лишь вследствие этого или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины.

Поясню эти отношения примером из нашего человеческого опыта. Есть люди, которые, полюбив кого-нибудь сразу, уже на основании этой любви, составляют себе общее представление о любимом предмете, а также силою и степенью этой любви определяют силу и достоинство чувственных впечатлений, возбуждаемых любимым существом. Но бывают и такие, в которых каждое данное существо вызывает сначала известное общее теоретическое представление о себе, и с этим уже представлением соотнобразуется их воля и чувство относительно этого существа. Бывают, наконец, и такие, на которых действует прежде всего реальная сторона предмета, и возбуждаемыми в них аффектами или чувственными состояниями определяется уже и умственное, и нравственное отношение их к предмету. Первые сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают, вторые сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют, третьи первее всего ощущают, а по ощущениям уже представляют и хотят. Первые суть люди духовные, вторые суть люди ума, третьи – душевные.

Трем божественным субъектам (и трем способам бытия) соответствуют, как мы видели, три образа сущности или три идеи, из которых каждая составляет преимущественный предмет или содержание одного из трех субъектов. Здесь возникают два вопроса: во-первых, что собственно заключается в этих трех идеях, то есть что желается как благо, что представляется как истина и что чувствуется как красота, – и затем: в каком отношении эти три идеи находятся к общему определению божественной сущности как единой, то есть к ее определению как любви?

Желанное, представляемое и чувствуемое абсолютно-сущим может быть только все; таким образом, то, что заключается и в благе, и в истине, и в красоте как идеях абсолютного есть одно и то же все, и разница между ними не есть разница в содержимом (материальная), а только в образе содержания (формальная). Абсолютное хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту, и именно всего. Но все может быть предметом абсолютно-сущего только в своем внутреннем единстве и целостности. Таким образом, благо, истина и красота суть различные образы или виды единства, под которыми для абсолютного является его содержание, или все, – или три различные стороны, с которых абсолютно-сущее сводит все к единству. Но, вообще говоря, всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии, и мира или мира²⁹, космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Но эти три идеи и соответствующие им три способа бытия не в одинаковой степени представляют собою внутреннее единство. Очевидно, всего сильнее и, так сказать, внутреннее (интимнее) является это единство в воле как благо, ибо в акте воли предмет ее еще не выделен из субъекта даже идеально: он пребывает в существенном единстве с ним. Поэтому если вообще внутреннее единство обозначается термином «любовь», то в особенности этим термином определяется абсолютное в той сфере, где внутреннее единство является как первоначальное и неразрывное, то есть в сфере воли и блага. Воля блага есть любовь в своей внутренней сущности или первоначальный источник любви. Благо есть единство всего или всех, то есть любовь, как желаемое, то есть как любимое, – следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство существенное. Истина есть та же любовь, то есть единство всего, но уже как объективно представляемое это есть единство идеальное. Наконец, красота есть та же любовь (то есть единство всех), но как проявленная или ощути-

²⁹ Значения этих слов различались написанием: мир – отсутствие ссоры, вражды, лад, согласие, приязнь, доброжелательство, тишина, покой, дружба; мир – вселенная; земной шар, земля, свет, род человеческий, община.

мая: это есть единство реальное. Другими словами, благо есть единство в положительной возможности, силе или мощи (соответственно чему и божественная воля может обозначаться как начало непосредственно творческое, или мощное), истина есть то же единство как необходимое, и красота – оно же как действительное. Чтобы выразить отношение этих терминов в кратких словах, мы можем сказать, что абсолютное осуществляет благо чрез истину в красоте. Три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положениями одного и того же, образуют вместе в своем взаимном проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как всеединого, «в котором обитает вся полнота Божества телесно».

В этом своем полном определении божественное начало является нам в христианстве. Здесь наконец мы вступаем на почву собственно христианского Откровения.

Следуя за ходом развития религиозного сознания до христианства, я указал главные фазисы этого развития; во-первых – пессимизм и аскетизм (отрицательное отношение к природе и жизни), с чрезвычайною последовательностью развитый в буддизме; затем идеализм (признание другого, идеального мира за пределами этой видимой действительности), достигший полной ясности в мистических умозрениях Платона; далее монотеизм (признание за пределами видимой действительности не только мира идей, но признание безусловного начала как положительного субъекта или я), как характеристический принцип религиозного сознания в иудействе; наконец, последнее определение божественного начала в дохристианском религиозном сознании – определение его как триединого Бога, находимое нами в александрийской теософии и основанное на сознании отношения Бога как сущего к его универсальному содержанию или сущности.

Все эти фазисы религиозного сознания заключаются в христианстве, вошли в состав его.

Во-первых, христианство необходимо заключает в себе аскетическое начало: оно исходит из признания, выраженного апостолом Иоанном, что «весь мир лежит во зле». Во-вторых, необходимый элемент в христианстве есть идеализм – признание иного, идеального космоса, признание царства небесного за пределами мира земного. Далее, христианство существенно монотеистично. Наконец, и учение о триедином Боге также не только необходимо входит в состав христианства, но лишь в христианстве впервые оно сделалось общим и открытым религиозным догматом.

Все эти фазисы развития, таким образом, составляют часть христианства; но столь же несомненно, что ни один из них и все они вместе не представляют собою особенного характеристического содержания христианства. Если бы христианство было только соединением этих элементов, то оно не представляло бы собой никакой новой мировой силы, было бы только эклектической системой, какие часто встречаются в школах, но никогда не действуют в жизни, не совершают мировых исторических переворотов, не разрушают одного мира и не создают другого.

Христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос. В христианстве как таком мы находим Христа и только Христа – вот истина, много раз высказанная, но очень мало усвоенная.

В настоящее время в христианском мире, особенно в мире протестантском, очень часто встречаются люди, называющие себя христианами, но признающие, что сущность христианства не в лице Христа, а в Его учении. Они говорят: мы христиане, потому что принимаем учение Христа. Но в чем же состоит учение Христа? Если мы возьмем нравственное учение (а его-то именно и имеют в виду в этом случае), развиваемое в Евангелии и все сводящееся к правилу: «люби ближнего, как самого себя», то необходимо признать, что это нравственное правило еще не составляет особенности христианства. Гораздо раньше христианства в индийских

религиозных учениях – в браминстве и буддизме – проповедовалась любовь и милосердие, и не только к людям, но и ко всему живущему.

Точно так же характеристическим содержанием христианства нельзя полагать учение Христа о Боге как Отце, о Боге как существе по преимуществу любящем, благом, ибо и это учение не есть еще специфически христианское: не говоря уже о том, что название отца всегда придавалось верховным богам всех религий, – в одной из них, именно в религии персидской, мы находим представление о верховном Боге не только как отце, но и как отце всеблагом, любящем.

Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственным новым, специфически отличным от всех других религий, будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: верующий в меня имеет жизнь вечную».

Таким образом, если искать характеристического содержания христианства в учении Христа, то и тут мы должны признать, что это содержание сводится к самому Христу.

Что же должны мы мыслить, что представляется нашему разуму под именем Христа как жизни и Истины?

Вечный Бог вечно осуществляет Себя, осуществляя Свое содержание, то есть осуществляя все. Это «все» в противоположность сущему Богу, как безусловно единому, есть множественность, но множественность как содержание безусловно единого, как осиленная единым, как сведенная к единству.

Множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное целое есть живой организм. Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм.

Мы видели уже, что «все», как содержание безусловного начала, не может быть простою суммою отдельных безразличных существ, что эти существа каждое представляет свою особенную идею, выражающуюся в гармоническом отношении ко всему остальному, и что, следовательно, каждое есть необходимый орган всего.

На этом основании мы и можем сказать, что «все», как содержание безусловного, или что Бог, как осуществивший Свое содержание, есть организм.

Нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными, – мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о народном организме, об организме человечества, а потому мы можем говорить об организме божественном. Самое понятие об организме не исключает такого расширения, так как мы называем организмом все то, что состоит из множества элементов, не безразличных к целому и друг ко другу, а безусловно необходимых как для целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное значение по отношению ко всем другим.

Элементы организма божественного исчерпывают собою полноту бытия; в этом смысле это есть организм универсальный. Но это не только не мешает этому универсальному организму быть вместе с тем совершенно индивидуальным, но, напротив того, с логической необходимостью требует такой индивидуальности.

Мы называем (относительно) универсальным такое существо, которое содержит в себе большее, сравнительно с другими, количество различных особенных элементов. Понятно, что чем более элементов в организме, чем больше особенных существ входит в его состав, тем в большем числе сочетаний находится каждый из этих элементов, тем больше каждый из них обусловлен другими, и вследствие этого тем неразрывнее и сильнее связь всех этих элементов, тем неразрывнее и сильнее единство всего организма.

Понятно далее, что чем больше элементов в организме и, следовательно, чем в большем числе сочетаний они между собою находятся, чем менее возможно такое же соединение элементов в другом существе, в другом организме, – тем больше этот организм имеет особенности, оригинальности.

Далее, так как всякое отношение и всякое сочетание есть вместе с тем необходимо различие, то чем больше элементов в организме, тем он представляет в своем единстве больше отличий, тем он отличнее от всех других, то есть чем большую множественность элементов сводит к себе начало его единства, тем более само это начало единства себя утверждает и, следовательно, тем опять-таки организм индивидуальное. Таким образом, мы и с этой точки зрения приходим уже к высказанному нами прежде положению, что универсальность существа находится в прямом отношении к его индивидуальности: чем оно универсальнее, тем оно индивидуальнее, а поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное.

Итак, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос.

Во всяком организме мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении.

В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово, или Логос.

Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, то есть как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества³⁰, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос, и София.

Говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. Мысль о Софии всегда была в христианстве, более того – она была еще до христианства. В Ветхом Завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии. Эта книга не каноническая, но, как известно, и в канонической книге «Притчей Соломоновых» мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма). «София, – говорится там, – существовала прежде создания мира (то есть мира природного); Бог имел ее в начале путей Своих», то есть она есть идея, которую Он имеет перед Собою в своем творчестве и которую, следовательно, Он осуществляет. В Новом Завете также встречается этот термин в прямом уже отношении ко Христу (у ап. Павла).

Представление Бога как цельного существа, как универсального организма, предполагающего множественность существенных элементов, составляющих этот организм, – это представление может казаться нарушающим абсолютность Божества, вводящим в Бога природу. Но

³⁰ Такие слова, как «тело» и «материя», мы употребляем здесь, разумеется, лишь в самом общем смысле, как относительные категории, не соединяя с ними тех частных представлений, которые могут иметь место лишь в применении к нашему вещественному миру, но совершенно немислимы в отношении к Божеству.

именно для того, чтоб Бог различался безусловно от нашего мира, от нашей природы, от этой видимой действительности, необходимо признать в Нем свою особенную вечную природу, свой особенный вечный мир. В противном случае наша идея Божества будет скуднее, отвлеченнее, нежели наше представление видимого мира.

Отрицательный ход в религиозном сознании всегда был таков, что сначала Божество очищалось, так сказать, от всякого действительного определения, сводилось к чистому абстракту, а затем уже от этого отвлеченного Божества легко отделялось религиозное сознание и переходило в сознание безрелигиозное – в атеизм.

Если не признавать в Божестве всю полноту действительности, а следовательно, необходимо и множественности, то неизбежно положительное значение переходит к множественности и действительности этого мира. Тогда за Божеством остается только отрицательное значение, и оно мало-помалу отвергается, потому что если нет другой действительности, безусловной, другой множественности, другой полноты бытия, то эта наша действительность есть единственная, и тогда у Божества не остается никакого положительного содержания: оно или сливается с этим миром, с этой природой – этот мир, эта природа признаются прямым непосредственным содержанием Божества, мы переходим в натуралистический пантеизм, где эта конечная природа есть все, а Бог только пустое слово – или же, и это более последовательно, Божество, как пустой абстракт, просто отвергается, и сознание является откровенно атеистическим.

Итак, Богу как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность, – множественность субстанциальных идей, то есть потенций, или сил, с определенным особенным содержанием.

Эти силы, как обладающие каждая особенным определенным содержанием, различным образом относящимся к содержанию других, необходимо составляют различные второстепенные целые, или сферы. Все они составляют один божественный мир, но этот мир необходимо различается на множественность сфер.

Если божественное целое состоит из существенных элементов, из живых сил с определенным индивидуальным содержанием, то эти существа должны представлять основные черты, необходимо принадлежащие всякому индивидуальному бытию, – некоторые черты общего всем живым силам психического характера.

Если каждая из них осуществляет определенное содержание, или идею, и если к определенному содержанию, или идее, сила, осуществляющая их, может, как мы видели, относиться трояким образом, то есть иметь это содержание как предмет воли, заключать его в себе как желанное, затем представлять его и, наконец, чувствовать его, если оно может относиться к нему субстанциально, идеально и реально, или чувственно, то легко видеть, что чувственные элементы божественного целого должны различаться между собою смотря по тому, какое из этих отношений есть преобладающее: преобладает ли воля – нравственное начало, или же начало теоретическое – представление, или же, наконец, начало чувственное, или эстетическое.

Таким образом, мы имеем три разряда живых сил, образующие три сферы божественного мира.

Первого рода индивидуальные силы, в которых преобладает начало воли, можно назвать чистыми духами; второго рода силы можно назвать умами; третьего рода – душами.

Итак, божественный мир состоит из трех главных сфер: сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ. Все эти сферы находятся в тесной и неразрывной связи между собою, представляют полное внутреннее единство или солидарность между собою, так как каждая из них восполняет другую, необходима другой, утверждается другою. Каждая отдельная сила и каждая сфера ставит своим объектом, своею целью все другие, они составляют содержание ее жизни, и точно так же эта отдельная сила и эта отдельная сфера есть цель и объект всех других, так как она обладает своим особенным качеством, которого им недостает, и таким обра-

зом одна неразрывная связь любви соединяет все бесчисленные элементы, составляющие божественный мир.

Действительность этого мира, который по необходимости бесконечно богаче нашего видимого мира, действительность этого божественного мира, очевидно, может быть доступна вполне только для того, кто к этому миру действительно принадлежит. Но так как и наш природный мир находится необходимо в тесной связи с этим божественным миром (какова эта связь, мы увидим впоследствии), так как между ними нет и не может быть непроходимой пропасти, то отдельные лучи и отблески божественного мира должны проникать и в нашу действительность и составлять все идеальное содержание, всю красоту и истину, которую мы в ней находим. И человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира божественного и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты. В особенности же это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность божественного мира свойственно поэтическому творчеству. Всякий истинный поэт должен необходимо проникать «в отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своих созданий и вместе с тем то внутреннее просветление, которое называется вдохновением и посредством которого мы и в нашей природной действительности можем находить звуки и краски для воплощения идеальных типов, как один из поэтов говорит:

И просветлел мой темный взор,
И стал мне виден мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.
И с горней выси я сошел,
Проникнут весь ее лучами,
И на волнующийся дол
Взираю новыми очами.
И слышу я, как разговор
Везде немолчный раздается,
Как сердце каменное гор
С любовью в темных недрах бьется;
С любовью в тверди голубой
Клубятся медленные тучи,
И под древесною корой
С любовью в листья сок живой
Струей подымается певучей.
И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К нему вернуться жаждет снова,
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук, и всюду свет,
И всем мирам одно начало,
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало³¹.

³¹ Цитата из стихотворения А. К. Толстого «Меня, во мраке и пыли...»:

ЧТЕНИЕ ВОСЬМОЕ

Вечный, или божественный, мир, о котором я говорил в прошлом чтении, не есть загадка для разума. Этот мир как идеальная полнота всего и осуществление добра, истины и красоты представляется разуму как то, что само по себе должно быть как нормальное. Этот мир как безусловная норма логически необходим для разума, и если разум сам по себе не может удостовериться нас в фактическом существовании этого мира, то это только потому, что разум вообще по существу своему не есть орган для познания какой бы то ни было фактической действительности. Всякая фактическая действительность, очевидно, познается только действительным опытом; идеальная же необходимость божественного мира и Христа как безусловно универсального и вместе с тем и тем самым безусловно индивидуального центра этого мира, обладающего всей его полнотою, эта идеальная необходимость ясна для умозрительного разума, могущего лишь в этой вечной сфере найти то безусловное мерило, по отношению или по сравнению с которым он признает данный природный мир, нашу действительность как нечто условное, ненормальное и преходящее.

Итак, не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума; объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу.

Эта задача, очевидно, сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности.

Это выведение было бы задачей неисполнимой, если б между двумя противоположными терминами, из коих один должен быть выведен из другого, то есть из своего противоположного, не существовало бы нечто связующее их, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сфере и потому служащее переходом между ними. Это связующее звено между божественным и природным миром есть человек.

Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество, и ничтожество.

Останавливаясь на утверждении этой несомненной противоположности в человеке нет надобности, потому что она составляет издавна общую тему как поэтов, так и психологов и моралистов.

Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно-сущего.

Я говорил в прошлом чтении о том, что необходимо различать в целости божественного существа двоякое единство: действующее, или производящее, единство божественного твор-

Меня, во мраке и пыли
Досель влачившего оковы,
Любовью крылья вознесли
В отчизну пламени и слова.
И просветлел мой темный взор,
И стал мне видим мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.
И с горней выси я сошел,
Проникнут весь ее лучами
И на волнующийся дол
Взираю новыми очами.

И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К Нему вернуться жаждет снова.
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук, и всюду свет,
И всем мирам одно начало;
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало.

чества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное, подобно тому как в каком-нибудь частном организме из природного мира мы различаем единство деятельное, начало производящее и поддерживающее его органическую целость, – начало, составляющее живую и деятельную душу этого организма, – и, затем, единство того, что этой душой произведено или осуществлено, – единство органического тела.

Если в божественном существе – в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество – Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного писания, второй Адам.

Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. Раз несомненно, что Бог, для того чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, то есть действовать в другом, то этим самым утверждает необходимость существования этого другого, и так как, говоря о Боге, мы не можем иметь в виду форму времени, так как все высказываемое о Боге предполагает вечность, то и существование этого другого, по отношению к которому Бог проявляется, должно быть признано необходимо вечным. Это другое не есть безусловно другое для Бога (что немислимо), а есть его собственное выражение или проявление, в отношении которого Бог и называется Словом.

Но это раскрытие, или внутреннее откровение, Божества, а следовательно, и различие Бога как Логоса от Бога как первоначальной субстанции, или Отца, это откровение и это различие уже предполагают необходимо то, в чем Божество открывается или в чем оно действует и что в первом (в Отце) существует субстанциально, или в скрытой форме, а чрез второго (то есть чрез Логос) обнаруживается.

Следовательно, для того, чтобы Бог вечно существовал как Логос и как действующий Бог, должно предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предположить существование мира как подлежащего божественному действию, как дающего в себе место божественному единству. Собственное же, то есть произведенное единство этого мира, – центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть человечество. Всякая действительность предполагает действие, действие же предполагает реальный предмет действия – субъекта, воспринимающего это действие; следовательно, и действительность Бога, основанная на действии Божиим, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека, и притом вечно, так как действие Божие есть вечное. Против этого нельзя возражать, что вечный предмет действия для Бога уже есть в Логосе; ибо Логос есть тот же Бог, только проявляющийся, проявление же предполагает то другое, для которого или по отношению к которому Бог проявляется, то есть предполагает человека.

Очевидно, что, говоря о вечности человека или человечества, мы не разумеем природного человека или человека как явление – это было бы и внутренним противоречием и, кроме того, противоречило бы научному опыту.

Наука, именно геология, показывает, что наш природный, или земной, человек появился на земле в определенный момент времени как заключительное звено органического развития на земном шаре. Но человек как эмпирическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо, и о нем-то мы и говорим. Но, с другой стороны, говоря о существенном и вечном человеке, мы не разумеем под этим ни родовое понятие «человек», ни человечество как имя собирательное. Разумеется, для тех, кто принимает данную природную действительность за нечто безусловное и единственно положительное и реальное, – для тех, разумеется, все, что не есть эта данная действительность, может быть только общим понятием или отвлечением. Когда они говорят о действительном человеке, то разумеют того или другого индивидуального человека, существующего в определенном пространстве и времени как физический

вещественный организм. Вне этого человек для них есть только абстракт и человечество – только собирательное имя. Такова точка зрения эмпирического реализма; мы не будем против нее спорить, а попробуем только привести ее с полной логической последовательностью: этим лучше всего, как мы увидим, обнаружится ее несостоятельность. Признавая подлинное бытие только за единичным реальным фактом, мы, будучи логически последовательны, не можем признать настоящим, действительным существом даже отдельного индивидуального человека: и он с этой точки зрения должен быть признан за абстракцию только. В самом деле, возьмем определенную человеческую особь: что находим мы в ней как в реальности? Прежде всего это есть физический организм; но всякий физический организм есть агрегат множества органических элементов – есть группа в пространстве. Наше тело состоит из множества органов и тканей, которые все сводятся к различным образом видоизмененному соединению мельчайших органических элементов, так называемых клеток, и с эмпирической точки зрения нет никакого основания принимать это соединение за реальную, а не за собирательную только единицу. Единство физического организма, то есть всей этой множественности элементов, является в опыте как только связь, как отношение, а не как реальная единица.

Если, таким образом, мы находим в опыте организм только как собрание множества элементарных существ, то отдельный физический человек не может с этой точки зрения называться реальным неделимым, или особью в собственном смысле; мы с таким же основанием можем признать за реальную единицу каждый отдельный орган, и с гораздо большим основанием – отдельный органический элемент – клеточку. Но и на этом нельзя остановиться, ибо и клеточка есть бытие сложное: со стороны эмпирической реальности это есть только физико-химическое соединение вещественных частиц, то есть в конце концов соединение множества однородных атомов. Но атом как вещественная и, следовательно, протяженная единица (а только в этом смысле могут быть допущены атомы со стороны эмпирического реализма) не может быть безусловно неделимым: вещество как такое делимо до бесконечности, и, следовательно, атом есть только условный термин деления, и ничего более. Таким образом, не только отдельный человек как органическая особь, но и последние элементы, его составляющие, не представляют собою никакой реальной единицы, и вообще отыскать таковую во внешней реальности является совершенно невозможным.

Но, может быть, реальное единство человеческой особи, не находящее в его физическом бытии, во внешнем явлении, находится в его психическом бытии – в явлении внутреннем? Но и здесь что мы имеем с эмпирической точки зрения?

С этой точки зрения мы находим в душевной жизни человека смену отдельных состояний – ряд мыслей, желаний и чувств. Правда, этот ряд соединяется в самосознании тем, что все эти состояния относятся к одному я; но самое это отнесение различных состояний к одному психическому фокусу, который мы называем я, есть, с эмпирической точки зрения, только одно из психических явлений наряду с другими. Самосознание есть только один из актов психической жизни, – наше сознаваемое я есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов результат, а не реальное существо. Я, как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических состояний.

Как в физическом организме, вследствие постоянной смены материи, не может быть реального тождества этого организма в два различные момента времени (как известно, данное человеческое тело, существовавшее месяц тому назад, материально было совершенно другое, чем то его тело, которое существует теперь: в этом последнем нет, может быть, ни одной материальной частицы, бывшей в первом), – подобным же образом и в психической жизни человека как явления каждый акт есть нечто новое: каждая мысль, каждое чувство есть новое явление, связанное со всем остальным его психическим содержанием только законами ассоциации. С этой точки зрения мы не находим безусловного единства – реальной единицы – ни во внешнем физическом, ни во внутреннем психическом организме человека.

Человек, то есть эта отдельная особь, является здесь, с одной стороны, как собрание бесчисленного множества элементов, постоянно меняющих свой материальный состав и сохраняющих только формальное, отвлеченное единство, с другой стороны, как ряд психических состояний, следующих одни за другими согласно внешней, случайной ассоциации и связанных между собою только формальным, бессодержательным и притом непостоянным актом рефлектирующего самосознания, выражающемся в нашем я, причем самое это я в каждом отдельном акте самосознания есть уже другое (когда я мысленно говорю я в данный момент и когда я потом говорю то же в следующие моменты времени, то это суть отдельные акты или состояния, не представляющие никакого реального единства). Если, таким образом, в качестве явления индивидуальный человек представляет, с физической стороны, только пространственную группу элементов, а с психической – временный ряд отдельных состояний или событий, то, следовательно, с этой точки зрения не только человек вообще или человечество, но даже и отдельная человеческая особь есть только абстракция, а не реальная единица; вообще, с той точки зрения, как уже было указано, никакой реальной единицы найти нельзя, ибо как, с одной стороны, всякий вещественный элемент, входящий в состав организма, может, находясь в пространстве, делиться до бесконечности, с другой стороны, точно так же всякое психическое событие, находящееся в определенном времени, может быть делимо до бесконечности на бесконечно малые моменты времени. Окончательной единицы нет ни в том, ни в другом случае: все принимаемые единицы оказываются условными и произвольными. Но если нет реальных единиц, то нет и реального всего; если нет действительно определенных частей, то нет и действительного целого. В результате с этой точки зрения получается совершенное ничтожество, отрицание всякой реальности, – результат, очевидно доказывающий недостаточность самой точки зрения. Если в самом деле эмпирический реализм, признающий единственную действительностью данное явление, не может найти основания ни для какой окончательной реальности, ни для каких реальных единиц, то мы имеем право заключить отсюда, что эти реальные единицы, без которых ничто не может существовать, что они имеют собственную независимую сущность за пределами данных явлений, которые суть только обнаружения этих подлинных сущностей, а не они сами.

Мы должны, таким образом, признать полную действительность за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте, за существами, которые не суть сами по себе – ни материально, в нашем пространстве существующие элементы, ни психически, в нашем времени совершающиеся события или состояния.

С этой точки зрения, когда мы говорим о человеке, мы не имеем ни надобности, ни права ограничивать человека данной видимой действительностью, мы говорим о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, чрез который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого.

«В нас, – как говорит древний поэт, – в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания»³².

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке.

³² Овидий. «Наука любви» (III, 549–550); ср. та же цитата в «Критике отвлеченных начал» (гл. 44).

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то *implicite*³³ разумеем вечность каждой отдельной особи³⁴, составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, то есть ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, то есть религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия.

Начиная с последнего, совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического рождения не существовавшее, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физической смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование после смерти никак не вяжется логически с ничтожеством до рождения.

Как существо природное, как явление человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, – только явление, – признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлжит форме нашего времени, которая есть только форма явлений.

Переходя ко второй упомянутой истине, свободе человека, легко видеть, что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека, – представляя себе, говорю я, человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы.

Каким образом вопрос о свободе может быть разрешен с точки зрения вечного человека или с точки зрения богочеловеческой – мы постараемся показать в следующем чтении.

³³ В скрытом виде (лат.).

³⁴ Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы, по существу дела, не утверждаем здесь чего-либо совершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различили между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, то есть Логосе, причем должно помнить, что в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное.

ЧТЕНИЕ ДЕВЯТОЕ

Религиозное сознание, отправляясь от божественного, всесовершенного начала, находит действительный природный мир несоответствующим этому началу, то есть несовершенным или ненормальным, а вследствие этого загадочным и непонятным. Он является чем-то неистинным и недолжным, а потому требуется его объяснить из истинного и должного, то есть из другого, сверхприродного или божественного мира, который открывается религиозному сознанию как его положительное содержание. Средний термин или связующее звено, посредством которого природное бытие объясняется или выводится из бытия божественного, есть, как мы знаем, человечество в качестве конкретного единства всех начал.

Прежде всего нам нужно установить, что, собственно, есть ненормальное или несовершенное в природном мире, что в нем требует объяснения или оправдания с религиозной точки зрения.

Очевидно, что постоянные формы природных явлений, их гармонические отношения и непреложные законы, все идеальное содержание этого мира, представляющееся для объективного созерцания и изучения, – все это не заключает в себе ничего ненормального или несовершенного, ничего такого, что стояло бы в противоречии или противоположности с характером мира божественного. При чисто теоретическом отношении к природе как только созерцаемой и познаваемой ум не находит ничего, что бы вызывало осуждение или требовало оправдания; рассматривая природу в ее общих формах и законах, он может видеть в ее явлениях только ясное отражение вечных идей. Относясь идеально к действительной природе, то есть созерцая ее в ее общем, или идее, мы тем самым отрешаем ее от всего случайного и преходящего и – как говорит поэт – «прямо смотрим из времени в вечность и видим пламя всемирного солнца».

И неподвижно на огненных розах
Живой алтарь мирозданья курится;
В его дыму, как в творческих грезах,
Вся сила дрожит и вся вечность таится.
И все, что мчится по безднам эфира,
И всякий луч, плотской и бесплотный, –
Твой только отблеск, о солнце мира,
И только сон, только сон мимолетный³⁵.

И поистине, в идеальном созерцании (так же как и в чисто научном знании) всякая индивидуальная отдельность, всякая особенность реального явления есть только «сон мимолетный»³⁶, только безразличный и преходящий случай или пример всеобщего и единого; все дело здесь не в реальном существовании предмета, а в его идеальном содержании, которое есть нечто в себе совершенное и вполне ясное для ума. Но если в чистом созерцании и теории (в объективном отношении) индивидуальное существование лишено в своей отдельности всякого самостоятельного значения, то в практической жизни, для нашей деятельной воли (в субъективном отношении), это отдельное эгоистическое бытие особи есть первое и существенное; здесь мы должны во всяком случае с ним считаться, и если это эгоистическое бытие есть сон, то сон тяжелый и мучительный, от которого мы сами не вольны избавиться, который подавляет нас, несмотря на наше сознание его призрачности (если и является такое сознание). Вот этот-то тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования, а не объективный характер природы в ее общих формах и представляется с религиозной точки зрения чем-то загадочным и требующим объяснения.

В свете идеального созерцания мы не чувствуем и не утверждаем себя в своей отдельности: здесь погасает мучительный огонь личной воли, и мы сознаем свое существенное единство со всем другим. Но такое идеальное состояние есть в нас только минутное; кроме же этих светлых минут, во всем остальном течении нашей жизни идеальное единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы

³⁵ Неточная цитата из стихотворения А. А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды...».

³⁶ Цитата из того же стихотворения.

признаем здесь только свое отдельное, особенное я: мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое, в свою очередь, непроницаемо для нас. Допуская вообще в теории, что все другое имеет такое же, как и мы сами, внутреннее субъективное бытие, существует для себя, мы, однако, совершенно забываем это в действительных практических отношениях, и здесь все другие существа являются для нас не как живые лица, а как пустые личины.

Это-то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всеисильный в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других – и является коренным злом нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании или объективных формах и законах, только отражением всеединой идеи, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное, и притом дурное в двояком смысле: ибо если эгоизм, то есть стремление поставить свое исключительное я на место всего, или упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, то есть невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем, – есть коренное страдание, к которому все остальные страдания относятся как частные случаи к общему закону. В самом деле, общее основание всякого страдания, как нравственного, так и физического, сводится к зависимости субъекта от чего-нибудь другого, ему внешнего, от какого-нибудь внешнего факта, который его насильственно связывает и подавляет; но такая внешняя зависимость, очевидно, была бы невозможна, если бы данный субъект находился во внутреннем и действительном единстве со всем другим, если бы он чувствовал себя во всем: тогда для него не было бы ничего безусловно чуждого и внешнего, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя в согласии со всем другим, он и воздействие всего другого на себя ощущал бы как согласное с своей собственной волей, как приятное себе, и, следовательно, ему нельзя было бы испытывать действительное страдание.

Из сказанного ясно, что зло и страдание имеют внутреннее, субъективное значение, они существуют в нас и для нас, то есть в каждом существе и для него. Они суть состояния индивидуального существа: а именно, зло есть напряженное состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли, реакция, которой самоутверждающееся существо подпадает невольно и неизбежно и которую оно ощущает именно как страдание. Таким образом, страдание, составляющее один из характеристических признаков природного бытия, является лишь как необходимое следствие нравственного зла.

Мы видели, что действительное бытие природного мира есть недолжное или ненормальное, поскольку оно противопоставляется бытию мира божественного (как безусловной норме); но это противоположение и, следовательно, самое зло есть, как сейчас было показано, только состояние индивидуальных существ и известное их отношение друг к другу (именно отношение отрицательное), а не какая-нибудь самостоятельная сущность или особое начало. Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного. Ибо если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе все сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира,

и, следовательно, природа в своем противоположении с Божеством может быть только другим положением или перестановкою известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном.

Итак, эти два мира различаются между собою не по существу, а только по положению: один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, – другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание).

Итак, спрашивается: как объяснить такое недолжное положение природного мира, это исключительное самоутверждение сущих? Мы знаем, что самоутверждение есть напряженное состояние воли, сосредоточивающейся в себе, отделяющейся и противопоставляющей себя всему другому. Но воля есть внутреннее действие субъекта, прямое выражение и проявление его собственного существа. Воля есть действие от себя или внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого; поэтому всякий акт воли по существу своему свободен, всякое изволение есть произволение (как в языке, по крайней мере русском, воля и свобода суть синонимы)³⁷.

Таким образом, если зло или эгоизм есть некоторое актуальное напряженное состояние индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякий же акт воли, по определению своему, свободен, то, следовательно, зло есть свободное произведение индивидуальных существ.

Но индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ физических, какими они являются в природном вещественном мире, потому что этот мир и они сами, поскольку принадлежат к нему, суть лишь следствия или проявления зла. В самом деле, внешняя материальная раздельность и особенность, характеризующая природную жизнь и образующая природный мир в его противоположности с миром божественным, эта внешняя раздельность физического бытия есть, как мы знаем, прямое следствие внутренней розни и самоутверждения, или эгоизма, который сам, следовательно, лежит глубже всякого материально обособленного бытия – за пределами физического существования субъектов в их внешней раздельности и множественности; другими словами, первоначальной свободной причиной зла не может быть индивидуальное существо как физическое явление, само уже обусловленное внешнею необходимостью.

³⁷ Это нисколько не противоречит той несомненной истине, что все акты воли определяются мотивами. В самом деле, всякий мотив вызывает определенный акт воли только потому, что действует на это определенное существо; это есть только побуждение, вызывающее известное существо к самостоятельному действию соответственно собственному характеру этого существа; если бы было иначе, если бы все дело зависело безусловно от мотива, то данный мотив производил бы свое действие одинаково на всякую волю, в действительности же мы видим не то, ибо один и тот же мотив, напр., чувственное удовольствие, побуждает при известных условиях одно существо к действию, а на другое при тех же самых условиях совсем не действует или же вызывает к сопротивлению и отвержению мотива, то есть для одной воли это есть действительный положительный мотив, для другой же нет. Следовательно, действительность мотивов, то есть их способность вызывать в субъекте известный акт воли, первоначально зависит от самого же субъекта. Действующая сила принадлежит не мотиву самому по себе, а той воле, на которую он действует и которая, таким образом, и есть прямая причина и существенное основание действия. Если я хорошо действую, находясь под влиянием хороших мотивов, то ведь сами эти хорошие мотивы как такие могут иметь на меня влияние только потому, что я вообще способен хорошо действовать, иначе они были бы надо мною бессильны. Таким образом, мотивами определяется не сама действующая воля в своем качестве и направлении (от которых, напротив, зависит действительность самого мотива), а только вызывается факт обнаружения этой воли в данный момент, другими словами, мотивы суть только поводы для действия воли, производящая же причина всякого действия есть самая воля, или, точнее, сам субъект как водящий, то есть начинающий действие из себя или от себя. Всякий акт воли не есть действие мотива, а воздействие субъекта на мотив, определяемое собственным характером субъекта.

Всеобщий опыт показывает, что всякое физическое существо уже рождается во зле; злая воля при эгоизме является у каждого отдельного существа уже в самом начале его физического существования, когда его свободно-разумное, или личное, начало еще не действует, так что это коренное зло для него есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не его собственное свободное произведение. Безусловная воля не может принадлежать физическому существу как такому, ибо оно уже обусловлено другим и не действует прямо от себя.

Итак, зло, не имея физического начала, должно иметь начало метафизическое; производящую причину зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир, как земля проклятия и изгнания, произращающая волчцы и терния, есть неизбежное следствие греха и падения, то, очевидно, начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, – иными словами: первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира.

Мы различаем в доприродном бытии само Божество как всеединое, то есть как положительное (самостоятельное, личное) единство всего, – и это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$). Так как Божество есть вечное и абсолютное самоопределение – ибо как полнота всего, как всеединое, оно не может иметь ничего вне себя и, следовательно, всецело определяется само собою, – то поэтому, хотя Божество как сущее и имеет в себе беспредельную и безмерную потенцию, или силу, бытия (без которой ничто существовать не может), но как сущее всеединое оно эту потенцию (возможность) вечно осуществляет, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную. Не так должно быть в тех частных сущностях, которые в своей совокупности или всеединстве составляют содержание всеединого Божества. Каждая из этих сущностей, именно как «каждая», то есть «одна из всех», не есть и не может быть непосредственно в себе «всем». Таким образом, для «каждого» открывается возможность «другого»: «все», абсолютная полнота бытия в нем (в каждом) открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света, огонь жизни. Он (каждый) есть «это», но хочет, будучи «этим», быть «всем»; но «все» для него, как только «этого», актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нем безусловно неопределенное и безмерное, в себе самом никаких границ не имеющее. Таким образом, это беспредельное ($\tau\acute{o}\ \alpha\prime\ \lambda\epsilon\iota\rho\nu$), которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление), здесь – в частных существах – получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни ($\mu\eta\tau\eta\ \rho\ \tau\eta\varsigma\ \xi\omega\eta\varsigma$ ³⁸).

Но этот центр природы не открывается непосредственно и в частных существах, поскольку первоначально все они объемлются единством Божиим и не существуют сами для себя в отдельности, не сознают себя вне божественного всеединства, не сосредоточиваются в себя, и потому $\tau\acute{o}\ \alpha\prime\ \lambda\epsilon\iota\rho\nu$ в них остается сокрытым потенциальным – хотя не в том смысле, как в Боге, в котором это есть вечно *potentia post actum*, тогда как в них это только *potentia ante actum*³⁹.

В этом первоначальном единстве своем с Божеством все существа образуют один божественный мир в трех главных сферах, смотря потому, какой из трех основных способов бытия – субстанциального, умственного (идеального) или чувственного (реального), в них преобла-

³⁸ Матерь жизни (греч.) – формула из греческого тропая для праздника Успения Богородицы.

³⁹ Беспредельность; сила после действия, сила прежде действия (греч.).

дает, или каким из трех божественных действий (воля, представление, чувство) они по преимуществу определяются.

Первая сфера божественного мира характеризуется решительным преобладанием глубочайшего, самого внутреннего и духовного начала бытия – воли. Здесь все существа находятся в простом единстве воли с Божеством – в единстве чистой непосредственной любви; они существенно определяются божественным первоначалом, пребывают «в лоне Отца». Поскольку они принадлежат к этой первой сфере, существа суть чистые духи, и все бытие этих чистых духов прямо определяется их волей, потому что их воля тождественна с всеединою волею Божией. Здесь, таким образом, преобладающий тон бытия есть безусловная любовь, в которой все – одно.

Во второй сфере полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством; здесь преобладает представление или умственная деятельность, определяемая умом божественным, и потому существа в этой сфере могут быть названы умами. Здесь все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга – в представлении или созерцании; здесь является уже, хотя только идеально, определенность и раздельность, все сущности (идеи) находятся в определенном отношении (*ratio*, *λόγος*) друг к другу, и, таким образом, эта сфера есть по преимуществу область божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений. Здесь каждое «умное» существо есть определенная идея, имеющая свое определенное место в идеальном космосе.

В этих двух сферах (духовной и умственной) божественного мира все существующее прямо определяется божественным началом в двух первых образах его бытия. Но если вообще действительность божественного мира состоит во взаимодействии между единым и всем, то есть между самим божественным началом и множественностью содержимых им существ, то в этих двух первых сферах самих по себе божественный мир не может иметь своей полной действительности, так как здесь нет настоящего взаимодействия; ибо существа как чистые духи и чистые умы, находясь в непосредственном единстве с Божеством, не имеют отдельного обособленного или в себе сосредоточенного существования и как такие не могут от себя самих внутренне воздействовать на божественное начало. В самом деле, существа в первой сфере или как чистые духи, находясь в непосредственном единстве божественной воли и любви, имеют здесь сами по себе только потенциальное существование; во второй же сфере, хотя эти множественные существа и выделяются божественным Логосом как определенные объективные образы, в постоянном определенном отношении друг к другу и, следовательно, получают здесь некоторую особность, но особность чисто идеальную, так как все бытие этой сферы определяется умственным созерцанием или чистым представлением. Но такой идеальной особности его элементов недостаточно для самого божественного начала, как единого; для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться или обнаружиться во всей полноте своей. Поэтому божественное существо не может довольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей (созерцать их и ими созерцаться); ему не довольно обладать ими как своим предметом, своею идеей и быть для них только идеею; но будучи «свободно от зависти», то есть от исключительности, оно хочет их собственной реальной жизни, то есть выводит свою волю из того безусловного субстанционального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и устанавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало; каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия. Этот акт (или эти акты) божественной воли, соединяющейся с идеальными предметами или образами божественного ума и дающей им чрез то реальное бытие, и есть собственно акт божественного творчества. К пояснению его может служить следующее соображение. Хотя идеальные существа (или умы), составляющие предмет божественного действия,

и не имеют сами по себе в отдельности субстанциального бытия или безусловной самостоятельности, – что противоречило бы единству сущего, – но каждое из них представляет собою некоторую идеальную особенность, некоторое характеристическое свойство, делающее этот предмет тем, что он есть, и отличающее его ото всех других, так что он имеет всегда безусловно самостоятельное значение, если еще не по существованию, то по сущности или идее (*non quoad existentiam, sed quoad essentiam*), то есть по тому внутреннему свойству, которым определяется его мыслимое или умозерцаемое отношение ко всему другому, или его понятие (*λόγος*), независимое от его реального существования. Но Божество как внутренне всеединое или всеблагое вполне утверждает все другое, то есть свою волю как беспредельную потенцию бытия (*τὸ ἀ΄πειρον*) полагает во все другое, не задерживая ее в себе как едином, а осуществляя или объективируя ее для себя как всеединого. В силу же принадлежащей всему другому, то есть каждой божественной идее или каждому предметному образу, существенной особенности (по которой он есть это), каждый такой образ, каждая идея, с которой сопрягается божественная воля, не относится безразлично к этой воле, а необходимо видоизменяет ее действие согласно своей особенности, дает ему свой специфический характер, так сказать, отликает его и свою собственную форму, ибо очевидно, что свойство актуальной воли необходимо определяется не только волящим, но и предметом его. Каждый предметный образ, воспринимая беспредельную божественную волю по-своему, в силу своей особенности, тем самым усваивает ее, то есть делает ее своею; таким образом, эта воля перестает быть уже только божественной: воспринятая определенным образом (идеєю) и от него получив свой особенный определенный характер, она становится столько же принадлежностью этого предметного образа в его особенности, сколько и действием божественного существа. Таким образом, беспредельная сила бытия (*τὸ ἀ΄πειρον*), которая в божестве всегда покрывается актом, ибо Бог всегда (вечно) хочет или любит все и все имеет в себе и для себя, эта беспредельная потенция в каждом частном существе перестает покрываться его актуальностью, ибо эта актуальность не есть все, а только одно из всего, нечто особенное. То есть каждое существо теряет свое непосредственное единство с Божеством, и акт Божией воли, который в Божестве, не будучи никогда отделен от всех других, не имеет границы, в самом частном существе получает такую границу. Но, обособляясь таким образом, это существо получает возможность воздействовать на единую божественную волю, определяя ее от себя так, а не иначе. Особенная идея, с которою соединяется акт божественной воли, сообщая этому акту свой особенный характер, выделяет его из абсолютного непосредственного единства воли божественной, получает его для себя и о нем приобретает живую силу действительности, дающую ей возможность существовать и действовать от себя в качестве особи или самостоятельного субъекта. Таким образом, теперь уже являются не идеальные только существа, имеющие свою жизнь только в созерцании Божества, а живые существа, имеющие собственную действительность и от себя воздействующие на божественное начало. Такие существа мы называем душами. Итак, вечные предметы божественного созерцания, делаясь предметами особенной божественной воли (точнее, обособляя в силу присущей им особенности действующую в них волю Божию), становятся «в душу живу»; другими словами, существа, субстанциально содержащиеся в лоне единого Бога-Отца, идеально созерцаемые и созерцающие в свете божественного Логоса, силою животворящего Духа получают собственное реальное бытие и действие.

Единство божественного начала, субстанциально пребывающее в первой сфере бытия, идеально проявляемое во второй, может получить свое реальное осуществление только в третьей. Во всех трех сферах мы различаем действующее божественное начало единства, или Логос, как прямое проявление Божества, и то «многое» или «все», которое объединяется действием этого единого, воспринимает его в себя и осуществляет. Но в первой сфере это «все» само по себе существует только потенциально, во второй – только идеально и лишь в третьей получает собственное действительное существование, а потому и единство этой сферы, производимое божественным Логосом, является впервые как действительное самостоятельное существо, могущее от себя воздействовать на божественное начало. Только здесь объект божественного действия становится настоящим актуальным субъектом и самое действие стано-

вится настоящим взаимодействием. Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божию и вместе с тем обнимающая всю множественность живых душ, все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества. Обнимая собою все живые существа (души), а в них и все идеи, она не связана исключительно ни с одною из них, свободна ото всех, – но будучи непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них, в их особенности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта. Поскольку она воспринимает в себя Божественного Логоса и определяется им, душа мира есть человечество – божественное человечество Христа – тело Христово, или София. Воспринимая единое божественное начало и связывая этим единством всю множественность существ, мировая душа тем самым дает божественному началу полное действительное осуществление во всем; посредством нее Бог проявляется как живая действующая сила во всем творении, или как Дух Святой. Другими словами: определяясь или образуясь Божественным Логосом, мировая душа дает возможность Духу Святому осуществляться во всем, ибо то, что в свете Логоса раскрывается в идеальных образах, то Духом Святым осуществляется в реальном действии. Отсюда ясно, что мировая душа содержит в единстве все элементы мира, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имеет это божественное начало единственным предметом своей жизненной воли, безусловную целью и средоточием своего бытия; ибо лишь поскольку она сама проникается божественным всеединством, может она проводить его и во все творение, объединяя и подчиняя себе всю множественность существ силою присущего ей Божества. Поскольку она обладаема Божеством, поскольку она обладает всем, ибо в Божестве все в единстве; утверждая же себя во всеединстве, она тем самым свободна ото всего в особенности, свободна в положительном смысле как всем обладающая. Но мировая душа воспринимает божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию, ибо, как мы знаем, она по самому положению своему имеет в себе начало самостоятельного действия, или волю, то есть возможность начинать от себя внутреннее движение (стремление). Другими словами, мировая душа может сама избирать предмет своего жизненного стремления.

Какой же может это быть предмет, к чему помимо божественного начала может стремиться мировая душа? Она всем обладает, беспредельная потенция бытия ($\tau\acute{o} \alpha\prime\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) в ней удовлетворена. Но удовлетворена не безусловно и потому не окончательно. «Все» как содержание своего бытия (свою идею) мировая душа непосредственно имеет не от себя, а от Божественного начала, которое существенно первее ее, ею предполагается и ее определяет. Только как открытая во внутреннем существе своем действию Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им иначе, чем обладает, то есть может хотеть обладать им от себя как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная самобытность в обладании этою полнотою, – что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим

творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, – все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов. Ибо все частные, особенные элементы мирового организма, сами по себе именно как особенные (каждый как «нечто», а не все, как «это», а не другое), не находятся в непосредственном единстве друг с другом, а имеют это единство лишь посредством мировой души, как общего их средоточия, всех их в себе заключающего и собою обнимающего. С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется ото всего, – частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суете и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, то есть мировой души как единого свободного начала природной жизни.

ЧТЕНИЕ ДЕСЯТОЕ

Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов. Множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном пространстве. Реальное пространство не состоит только в форме протяженности – такую форму имеет всякое бытие для другого, всякое представление, протяженным или пространственным в этом смысле, то есть формально, является все содержание даже внутреннего психического мира, когда мы его конкретно представляем⁴⁰; но это пространство есть только идеальное, не полагающее никакой постоянной и самостоятельной границы для нашего действия; реальное же пространство или внешность необходимо происходит из распада и взаимного отчуждения всего существующего, в силу которого каждое существо во всех других имеет постоянную и принудительную границу своих действий. В этом состоянии внешности каждое единичное существо, каждый элемент исключается или выталкивается всеми другими и, сопротивляясь этому внешнему действию, занимает некоторое определенное место, которое и стремится сохранить исключительно за собою, обнаруживая силу косности и непроницаемости. Вытекающая из такого механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков и движений образует мир вещества. Но этот мир не есть мир элементов безусловно однородных; мы знаем, что каждый реальный элемент, каждое единичное существо (атом) имеет свою особенную индивидуальную сущность (идею), и если в порядке божественном все эти элементы, положительно восполняя друг друга, составляют целый и согласный организм, то в порядке природном мы имеем этот же организм, распавшийся реально (акту), но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все вечно есть абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно становится таким организмом во времени⁴¹.

Душа этого становящегося организма – душа мира в начале мирового процесса лишена в действительности той всеединящей организующей силы, которую она имеет только в соединении с божественным началом как воспринимающая и проводящая его в мир; отделенная же от

⁴⁰ Например, во сне мы, несомненно, представляем себя в известном пространстве, и все, что во сне совершается, все образы и картины сновидений представляются в пространственной форме.

⁴¹ Если пространство есть форма внешнего единства природного мира и условие механического взаимодействия существ, то время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего, которая в природе, не будучи данною, по необходимости является достигаемою, то есть как процесс.

него, сама по себе она есть только неопределенное стремление к всеединству, неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства. Как неопределенное стремление, не имеющее еще никакого определенного содержания, мировая душа, или натура⁴², не может сама собою достигнуть того, к чему она стремится, то есть всеединства, она не может из самой себя породить его. Для того, чтобы привести к единству и согласию разрозненные и враждебные элементы, необходимо каждому определить особое назначение, ввести его в определенное положительное отношение ко всем другим, – иными словами, необходимо не просто соединить все, но соединить все в определенной положительной форме. Эта определенная форма всеединства или вселенского организма содержится в Божестве как вечная идея, в мире же, то есть совокупности элементов (всего существующего), вышедших из единства, в этом мире, или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире – стремление общее и единое во всех и потому переходящее за пределы каждого – это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа. И если, как сказано, сама по себе мировая душа реализоваться не может за неимением в себе для того определенной положительной формы, то, очевидно, она в своем стремлении к реализации должна искать этой формы в другом, и она может найти ее только в том, что эту форму вечно в себе содержит, то есть в божественном начале, которое, таким образом, является как активное, образующее и определяющее начало мирового процесса.

Само по себе божественное начало есть вечное всеединое, пребывающее в абсолютном покое и неизменности; но по отношению к выступившей из него множественности конечного бытия божественное начало является как действующая сила единства – Логос *ad extra*⁴³. Множественное бытие в своей розни восстает против божественного единства, отрицает его; но Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к положительному противодействию, к обнаружению своей единящей силы, сначала в форме внешнего закона, полагающей предел распадению и розни элементов, а затем постепенно осуществляющей новое положительное объединение этих элементов в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства.

Итак, божественное начало является здесь (в мировом процессе) как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Таким образом, здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, – к воплощению божественной идеи или к обожествлению (*theosis*) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма, – но с тою разницей, что мировая душа, как сила пассивная, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремиться, то есть не обладает идеею всеединства, божественный же Логос, как начало положительное, как сила действующая и образующая, в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму. В мировом процессе и божественное начало, и душа мира являются как стремление, но стремление божественного начала – это стремление реализовать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, то есть идею всеединства, идею абсолютного организма; стремление же мировой души – получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, и полученное уже воплотить в том, что она имеет, с чем она связана, то есть в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов; но так как цель стремления одна и та же – воплощение божественной идеи и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому что божественное начало не может непосредственно реализовать свою идею в разрозненных элементах материального бытия как в чем-то себе чуждом и противоположном, а мировая душа не может непосредственно объединить этих элементов, не имея в себе определенной формы един-

⁴² Латинское слово *natura* (имеющая родиться) весьма выразительно для обозначения мировой души; ибо она в самом деле еще не существует как действительный субъект всеединства – в этом качестве она еще имеет родиться.

⁴³ До крайней степени (лат.).

ства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировой душой, как обладающей материалом для такого воплощения, и, в свою очередь, стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу как содержащему абсолютную форму для этого единства.

Таким образом, воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обуславливается соединением божественного начала с душой мира, причем первое представляет собою действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий элемент, а мировая душа является силою пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения. Но теперь может возникнуть вопрос: почему это соединение божественного начала с мировой душой и происходящее отсюда рождение вселенского организма как воплощенной божественной идеи (Софии), – отчего это соединение и это рождение не происходят разом в одном акте божественного творчества? Зачем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? зачем все эти выкидыши и недоноски природы? зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами? зачем вообще реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт? Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, – это слово есть свобода. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно должно быть обоюдным, то есть идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом. Но ее делом всеединство не может быть в одном непосредственном акте, как оно вечно есть у Бога: в природе, напротив, как отделяющейся от Бога, непосредственно актуальное бытие принадлежит не идеальному всеединству, а материальной розни, всеединство же является в ней как чистое стремление, первоначально совсем неопределенное и пустое; все в хаосе, в единстве еще ничего, следовательно, все, будучи вне единства, может только в силу своего стремления переходить к единству и переходить постепенно: потому что первоначально мировая душа совершенно не знает всеединства, она стремится к нему бессознательно, как слепая сила, она стремится к нему как к чему-то другому; содержание этого другого для нас есть нечто совершенно чуждое и неведомое, и если бы это содержание, то есть всеединство, во всей своей полноте было разом сообщено или передано ей, то это для нее явилось бы только как внешний факт, как что-то роковое и насильственное; а для того чтобы иметь его как свободную идею, она должна сама усваивать или овладевать им, то есть от своей неопределенности и пустоты переходить все к более и более полным определениям всеединства. Таково общее основание мирового процесса.

После ряда внешних соединений божественного начала с мировой душой и внешних проявлений божественной идеи (всеединства) в природном мире, начиная от самого простого, общего и внешнего, выражающегося в том законе всемирного тяготения, по которому все существующее бессознательным слепым влечением притягивается друг к другу, переходя далее к более сложным способам соединения, выражающимся, например, в законах химического сродства тел, по которым (законам) уже не каждое соединяется с каждым в одинаковом притяжении, различающемся только по внешним пространственным отношениям (расстояниям), а уже определенные тела соединяются с определенными в определенных (для каждого) отношениях, – переходя далее к еще более сложной и вместе с тем более индивидуальной форме единства, которую мы находим в строении и жизни растительных и животных организмов,

где начало природного единства, или мировая душа, уже явно, хотя все еще неполно и наружно, реализуется в определенных и постоянных образованиях, связывающих материальные элементы в некоторое прочное и устойчивое целое, в самом себе имеющее форму и закон своей жизни, – космогонический процесс заключается созданием совершенного организма – человеческого. Прогрессивный ход этого процесса объясняется таким образом. Мировая душа первоначально, как чистое бессодержательное стремление к единству всего, может получить это единство сперва лишь в самой общей и неопределенной форме (в законе всеобщего тяготения). Это есть уже некоторая действительная, хотя еще совершенно общая и пустая форма единства, и, следовательно, мировая душа здесь уже некоторым образом реализуется. Но эту форму единства мировая душа не покрывает, так как она есть потенция не этого, а абсолютного единства. Поэтому она снова стремится, но уже не как чистая потенция, а как потенция, уже в некоторой мере реализованная (в первой общей форме единства), и, следовательно, стремится не к единству вообще, а к некоторому новому, ей еще неведомому единству, могущему более удовлетворить ее, нежели то, которое она имеет. С своей стороны, активное начало мирового процесса (Божественный Логос), имея теперь перед собою мировую душу уже не как чистую потенцию, а как потенцию, известным образом реализованную, именно как действительное единство тяготеющих друг к другу элементарных сил, может соединиться с нею уже некоторым новым, более определенным образом и породить через нее некоторую новую, более сложную и глубокую связь мировых элементов, для которой прежняя, уже осуществленная их связь служит реальным базисом или материальной средою. На этой новой ступени процесса мировая душа является, таким образом, облеченною в некоторую уже более совершенную форму единства, является полнее реализованною; но поскольку и эта новая форма еще не выражает собою абсолютного единства, возникает новое стремление, при осуществлении которого достигнутая перед тем форма единства в свою очередь служит материальною основою и т. д. Таких последовательных ступеней в мировом процессе можно различать великое множество, но мы укажем три главные эпохи этого процесса: первая, когда космическая материя господствующим действием силы тяготения стягивается в великие космические тела, – эпоха звездная, или астральная; вторая, когда эти тела становятся базисом для развития более сложных сил (то есть форм мирового единства) – теплоты, света, магнетизма, электричества, химизма и вместе с тем конкретно расчленяются на сложную и гармоническую систему тел, какова наша солнечная система; и, наконец, третья эпоха, когда в пределах такой системы некоторый уже обособившийся индивидуальный член ее (какова наша земля) становится материальным базисом для таких образований, в которых вместо господствовавшего дотоле противоположения весомой, косной, непроницаемой материи и невесомого, вечно движущегося и всепроницающего эфира, как чистой среды единства, является конкретное слияние единящей формы с усиленными ею материальными элементами в жизни органической.

После всего этого космогонического процесса, в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировою душою, все более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма, – когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме сознания и свободной деятельности.

В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (λόγος) всего существующего, является в идее как все и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного. Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, – устройтелем и организатором вселенной. Эта роль,

изначала принадлежащая мировой душе как вечному человечеству, в человеке природном, то есть происшедшем в мировом процессе, получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы. Ибо все остальные существа, порожденные космическим процессом, имеют в себе асти⁴⁴ лишь одно начало природное, материальное, божественная же идея в действии Логоса есть для них лишь внешний закон, внешняя форма бытия, которой они подлежат по естественной необходимости, но которую они не сознают как свою; здесь между частным конечным бытием и универсальной сущностью нет внутреннего примирения, «все» есть лишь внешний закон для «этого»; только один человек из всего творения, находя себя фактически как «это», сознает себя в идее как «все». Таким образом, человек не ограничивается одним началом, но, имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем ни другим, является как свободное я, могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере. Если в своем идеальном сознании человек имеет образ Божий, то его безусловная свобода от идеи так же, как и от факта, эта формальная беспредельность человеческого я представляет в нем подобие Божие. Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, – которую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь ее как Бог, то есть может от себя восхотеть быть как Бог. Первоначально он имеет эту сущность от Бога, поскольку он определяется ею в непосредственном восприятии, поскольку его ум внутренне совпадает с божественным Логосом. Но он (или мировая душа в нем) в силу своей беспредельности не довольствуется этим пассивным единством. Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее. Для того, чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем.

Но, восставая против божественного начала всеединства, исключая его из своего сознания, человек тем самым подпадает под власть материального начала, ибо он был свободен от этого последнего, лишь поскольку имел противовес в первом, – был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи; исключив же из себя ее, он сам становится только фактом вместо господствующего центра в природном мире, становится одним из множества природных существ, вместо средоточия «всего» становится только «этим». Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своею душою всю природу и жил с нею одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на попятном языке и сам не понимает и не слушается его слова. Если прежде человек имел в своем сознании прямое выражение всеобщей органической связи существующего и этой связью (идеей всеединства) определялось все содержание его сознания, то теперь, перестав иметь эту связь в себе, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира – мир сознания превращается в хаос. Образующие начала, действовавшие во внешней природе и дошедшие в сознании человеческом до своего внутреннего единства, снова его теряют. Сознание является простою формой, ищущею своего содержания. Это содержание является здесь, таким образом, как внешнее, как нечто такое, что сознание должно еще сделать своим, должно еще усвоить. Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества. Начало зла, то есть исключительное самоутверждение, повергнувшее все существующее в первобытный хаос и внешним образом усиленное в космическом процессе, теперь снова выступает в новом виде как сознательное свободное действие индивидуального человека, и новый возникающий процесс имеет целью внутреннее нравственное преодоление этого злого начала.

⁴⁴ На деле, в действительности (лат.).

Мировая душа, достигшая в человеке до внутреннего соединения с божественным началом, перешедшая за пределы внешнего природного бытия и сосредоточившая всю природу в идеальном единстве свободного человеческого духа, – свободным актом того же духа снопа теряет свою внутреннюю связь с абсолютным существом, в качестве природного человечества впадает во власть материального начала, в «работу тления», и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потенцию) нового внутреннего соединения с Божеством. Как в начале общего мирового (космогонического) процесса мировая душа является как чистая потенция единства без всякой определенной формы и действительного содержания (так как вся действительность принадлежит хаосу), так и здесь, в начале процесса человеческого, или исторического, человеческого сознание, то есть мировая душа, достигшая формы сознания, является как чистая потенция идеального всеединства, вся же действительность сводится к хаосу внешних природных явлений, возникающих для сознания во внешнем порядке пространства, времени и механической причинности, но без внутреннего единства и связи. Для сознания, утратившего внутреннее единство всего в Духе божественном, становится доступным только то внешнее единство, которое порождается космическим действием божественного Логоса на мировую душу как материю мирового процесса. Сознание человечества стремится воспроизвести в себе те определенные формы единства, которые уже были порождены космогоническим процессом в природе вещественной, и единящие силы этой последней (порождения демиурга и мировой души) являются теперь в сознании как определяющие его, дающие ему содержание начала, постепенно обнаруживаются и господствуют в нем как владыки не только внешнего мира, но и самого сознания, как настоящие боги. Таким образом, этот новый процесс есть прежде всего процесс теогонический, не в том, разумеется, смысле, чтобы эти господствующие начала создавались в самом этом процессе, чтобы человечество выдумывало своих богов, – мы знаем, что эти начала существуют до человека в качестве космических сил, – но в этом качестве они не суть боги (ибо нет богов без поклонников), богами они становятся только для сознания человеческого, которое признает их таковыми, подпавши их владычеству вследствие отделения своего от единого божественного центра.

Так как и исходная точка, и определяющие начала теогонического процесса суть те же самые, как и в процессе космогоническом, и различие заключается лишь в форме сознания⁴⁵, то естественно ожидать существенной аналогии между этими двумя процессами. И действительно, даже те недостаточные и плохо разработанные сведения, какие мы имеем о теогоническом процессе (то есть развитие древней мифологии), позволяют нам установить такую аналогию между этим развитием и космогоническим процессом. Как этот последний, рассматриваемый в своем целом, представляет три главные эпохи: астральную, в которой хаос вещественных элементов, повинувшись силе тяготения, впервые расчленяется на множество космических тел; солярную, в которой эти тела расчленяются в сложные и гармонические системы (из коих для нас существует только одна – наша солнечная система), и, наконец, теллурическую эпоху, когда в пределах самой солнечной системы известное уже обособившееся тело (для нас наша земля) становится базисом для развития более сложных и дифференцированных форм единства, в которые облекается органическая жизнь мировой души, – точно так же и в процессе теогоническом мы различаем три соответствующие эпохи: 1) когда мировое единство открывается природному сознанию человечества в астральной форме, и божественное начало почитается как огненный владыка небесных воинств – эпоха звездопоклонства, или цабеизма; господствующий бог этой эпохи является для отчужденного от божественной сферы сознания как существо безмерно высокое, несоизмеримое с человеком, поэтому чудное, непонятное и страшное ему; в своей бесконечной возвышенности оно требует безусловного подчинения, оно не допускает ничего рядом с собою, оно исключительно и деспотично, – это бог безусловной замкнутости и косности, враждебный всякому движению и живому творчеству, – это

⁴⁵ Говоря определеннее, образующие начала материальной природы, существующие и действующие в ней силы единства, которые человеческий дух первоначально имел в себе и под собою как свои базис (поскольку и сознание человеческое возникло генетически из того же мирового процесса), – эти силы теперь (вследствие падения человека) являются вне его и над ним и, постепенно вступая в сознание (в теогоническом процессе), овладевают им как силы высшие, или божественные.

Кронос, пожирающий своих детей, это Молох, сжигающий детей человеческих; пережившую тысячелетия и несколько смягченную форму этого небесного деспота узнаем мы в Аллахе мусульман. Одержимое этою божественной силой сознание стремится исключить всякое свободное движение человеческих сил, разнообразие жизненных форм, всякий культурный прогресс. Но недолго может довольствоваться всечеловеческое сознание этим величественным, но скудным и пустынным единством, и скоро вслед за неподвижным и неизменным богом звездного неба выступает вечно движущийся и изменяющийся, страдающий и торжествующий, благой и светлый бог – солнце. За религией астральной повсюду следует религия солярная: у всех народов древности в известную эпоху их религиозного сознания встречаем мы господствующий образ светлого солнечного бога, сначала борющегося, совершающего славные подвиги (Кришна, Мелькарт, Геркулес), потом страждущего, побежденного врагами и умирающего (Озирис, Аттис, Адонис), и, наконец, воскресающего и торжествующего над врагами (Митра, Персей, Аполлон). Но как в мире физическом солнце есть не только источник света, но также и источник всей органической жизни на земле, так и религиозное сознание естественно переходит от бога света к богу земной органической жизни (Шива, Дионис). Здесь божественное начало является как начало природного органического процесса вне человека и в нем самом; идея единства (всегдашнее содержание религии) принимает форму родового единства органической жизни, и особенное религиозное значение получает тот естественный акт, которым это единство сохраняется: повсюду в древнем мире в известную эпоху за солярным культом возникает и борется с ним за преобладание культ фаллический – религия родового процесса, обоготворение тех актов и тех органов, которые служат этому родовому единству.

В этих фаллических религиях человеческая душа, подчиненная сначала далеким силам небесных светил и во всеобъемлющей бесконечности звездного неба видевшая прямое выражение бесконечности и единства божественного, перешедшая затем к более близкой и деятельной силе солнечного света и в этом благотворном светиле как центре своего физического мира находившая ясный образ божества как центрального действующего начала вселенной, – в религиях фаллических душа наконец возвращается к своему собственному материальному началу, и высшее природное проявление мировой связи находит в сложном единстве родовой органической жизни. Здесь индивидуальная человеческая душа подчиняется и поклоняется общей природной жизни человечества – жизни рода. Но эта родовая жизнь, это единство рода, поддерживаемое только постоянно возобновляющимся процессом рождения, это единство, никогда в действительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здесь на счет жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя ее, так что жизнь рода есть смерть особи), – это дурное, отрицательное единство родовой жизни не может удовлетворить мировой души, которая в человеке уже достигла способности внутреннего, положительного единства.

Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не чрез посредство космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества. Первыми двигателями этого исторического процесса выступают три великие народа древности: индусы, греки и иудеи. Относительное значение их в религиозной истории было прежде указано⁴⁶. Но достигнутые нами теперь понятия о мировой душе и мировом процессе бросают некоторый новый свет на религиозно-исторический характер этих трех народов.

В Индии человеческая душа впервые освобождена от власти космических сил, как бы опьянена своей свободой, сознанием своего единства и безусловности; ее внутренняя деятельность ничем не связана, она свободно грезит, и в этих грезах все идеальные порождения челове-

⁴⁶ В 3-м, 4-м и 5-м чтениях.

чества уже заключены в зародыше, все религиозные и философские учения, поэзия и наука, но все это в безразличной неопределенности и смешении, как бы во сне все сливается и перепутывается, все есть одно и то же, и потому все есть ничто. Буддизм сказал последнее слово индийского сознания; все существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзия и сон. Эта точка зрения первоначального единства и безразличия, это самосознание души в себе самой, потому что в себе самой как чистая потенция, в отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто.

Но освобожденная от материального содержания жизни и вместе с тем сознавая себя как ничто в себе самой, душа или должна отречься от существования, или же искать нового нематериального содержания. На первом решении остановилось в принципе индийское и вообще восточное сознание, вторым путем пошло классическое человечество. В греко-римском мире человеческая душа является свободной уже не только от внешних космических сил, но и от самой себя, от своего внутреннего, чисто субъективного самосозерцания, в которое она погружена у индусов. Теперь она опять воспринимает действие божественного Логоса, но уже не как внешнюю космическую или демиургическую силу, а как силу чисто идеальную, внутреннюю; здесь душа человеческая стремится найти свое истинное содержание, то есть единое и общее, не в пустом безразличии своего потенциального бытия, а в объективных созданиях, осуществляющих красоту и разум, – в чистом искусстве, в научной философии и в правовом государстве.

Создание этой идеальной сферы, этого «мира без крови и слез» есть великое торжество верховного Разума, действительное начало истинного объединения человечества и вселенной. Но это объединение только в идее, это откровение идеи как истины над фактическим бытием, а не осуществление ее в этом последнем. Божественная идея является здесь душе как ее предмет и высшая норма, но не проникает в самое существо души, не овладевает ее конкретной действительностью. В знании, в искусстве, в чистом законе душа созерцает идеальный космос, и в этом созерцании исчезает эгоизм и борьба, исчезает власть материального хаотического начала над человеческою душою. Но ведь душа не может вечно пребывать в созерцании, она живет в фактической действительности, и эта ее жизнь остается вне идеальной сферы, не захватывается ею, идея существует для души, но не покрывает ее действительности. С откровением идеального мира для человека являются два порядка бытия – материальное фактическое существование (η' γένεσις), недолжное или дурное, корень которого есть злая личная воля, – и безличный мир чистых идей ($\tau\acute{o}$ 'ὄντως 'ὄν), область истинного и совершенного. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в классическом мирозерцании. Мир идей, идеальный космос, составляющий истину этого мирозерцания в его высшем выражении – платонизме, представляет бытие абсолютно неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, оставляя под собою мир материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не очищая и не просветляя его. И от человека такое мирозерцание требует только, чтобы он ушел из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, чтобы он освободился от оков телесного бытия, как из темницы или гроба. Таким образом, двойственность и противоположение идеального и материального мира, истины и факта, здесь остается неразрешенною, примирения нет. Если истинно-сущее открывается только созерцающему уму как мир идей, то, следовательно, личная жизнь человека, область его воли и деятельности, остается вне истины, в мире ложного материального бытия; но в таком случае человек не может в самом деле и совсем уйти из этого ложного мира, потому что это значило бы уйти от самого себя, от своей собственной души, которая живет и страдает в этом мире. Идеальная сфера при всем своем богатстве может только как предмет созерцания отвлекать человека от его злой и страдающей воли, а не погасить ее. Эта злая и страдающая воля есть коренной факт, который не может быть упразднен ни индийским сознанием, что этот факт есть иллюзия (потому что и здесь он является иллюзией только для сознания, а для всей жизни остается по-прежнему фактом), ни тем, что человек будет на время уходить от этого факта в область идеального созерцания, потому что он все-таки должен будет из этой светлой области снова вернуться к злобной жизни.

Божественное начало может трояким образом действовать на отделившееся от него и утвердившееся в злой воле начало человеческое: оно может внешним образом подавлять его, но подавлять оно может только проявления злой воли, а не самую ту волю, которая, как сила внутренняя, субъективная, не может быть уничтожена никаким внешним действием. Поэтому то внешнее действие божественного Логоса на человека, которое мы находим в теогоническом процессе, является недостаточным, не соответствующим цели внутреннего воссоединения человечества с Божеством. Культ природной религии ограничивает самоутверждение человеческого начала, заставляет его невольно подчиниться действующим в природе высшим силам, заставляет его приносить жертвы этим силам, но корень его жизни, его злая воля, оставшее в нем материальное начало остается нетронутым как чуждое и недоступное этим внешним природным богам.

Более близким к цели, но также недостаточным является второго рода действие божественного начала на человека, действие идеальное, или просвещающее. Возможность этого действия обуславливается тем, что душа человеческая есть нечто большее своего данного фактического состояния. Если в этом последнем она есть начало иррациональное, как слепая сила самоутверждения, то в потенции она есть начало разумное, стремление к внутреннему единству со всем. И если во внешнем подавляющем действии (в природной религии) божественный Логос относится к иррациональному началу души как сила к силе, то, возбуждая разумную потенцию человека, он может действовать в ней как разум или внутреннее слово; а именно, он может отвлекать душу от ее фактической действительности, ставить эту последнюю объектом и показывать душе призрачность ее материального бытия, зло ее природной воли, открывая ей истину другого соответствующего разуму бытия. Таково идеальное действие божественного Логоса, которое мы находим по преимуществу у культурных народов древнего мира в высшую эпоху их развития. Но и это действие, хотя и внутреннее, есть неполное, одностороннее. Сознать ничтожество своей фактической действительности как объекта в созерцании не значит сделать его ничтожным в бытии, не значит на самом деле устранить ее. Пока личной воле и жизни, погруженной в неправду, противопоставляется истина только как идея, жизнь остается в сущности без изменения; отвлеченная идея не может одолеть ее, потому что личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки действительная сила, тогда как идея, не воплощенная в живых личных силах, является только как светлая тень.

Итак, для того, чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею; необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а перерождая ее. И так как душа в природном человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, то есть божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек. Как в мире физическом божественное начало единства проявляется сперва как сила тяготения, слепым влечением связывающая тела, потом как сила света, обнаруживающая их взаимные свойства, и наконец как сила органической жизни, в которой образующее начало проникает материю и после длинного ряда образований рождает совершенный физический организм человека, так точно и в следующем за сим процессе божественное начало сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек. И как в мире физическом появлению совершенного организма человеческого предшествовал длинный ряд несовершенных, но все же органических живых форм, так и в истории рождение совершенного духовного человека предварялось рядом неполных, но все же живых личных откровений божественного начала человеческой душе. Эти живые откровения живого Бога мы находим (по преимуществу) у народа иудейского.

Всякое явление божественного начала, всякая теофания, определяется свойством среды, воспринимавшей это явление, в истории прежде всего свойством национального характера, осо-

бенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества. Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, эллинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как я оно должно было явиться в иудеях, потому что их народный характер состоит именно в преобладании личного субъективного начала. Этот характер проявляется во всей исторической жизни иудеев, во всем, что создал и создает этот народ. Так, в поэзии мы видим, что иудеи создали нечто свое, особенное только в том роде, который представляет именно субъективный, личный элемент поэзии: они создали гениальную лирику псалмов, лирическую идиллию Песни Песней; ни настоящего эпоса, ни драмы, какие мы видим у индусов и греков, они не могли создать не только во время своего самостоятельного исторического существования, но и впоследствии, – можно указать на гениального лирика из иудеев Гейне, но нет между ними ни одного замечательного драматурга, именно потому, что драма есть объективный род поэзии. Замечательно также, что евреи отличаются в музыке, то есть в том искусстве, которое по преимуществу выражает внутренние субъективные движения души, и ничего значительного не произвели в искусствах пластических. В философской области иудеи в свою цветущую эпоху не пошли далее нравственной дидактики, то есть такой области, в которой практический интерес нравственной личности преобладал над объективным созерцанием и мышлением ума. Соответственно этому и в религии иудеи впервые вполне познали Бога как лицо, как субъекта, как сущего я, они не могли остановиться на представлении Божества как безличной силы и как безличной идеи.

Этот характер утверждения субъективного элемента во всем может быть носителем как величайшего зла, так и величайшего блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь в своей отдельности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинившая себя высшему началу, тот же самый огонь, проникнутый божественным светом, является силою мировой всеобъемлющей любви: без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, то есть эгоизма. Как в мире физическом известная сила для того, чтобы действительно обнаружиться, стать энергией, должна потребить или превратить в свою форму соответствующее количество прежде бывшей (в другой форме) энергии (так свет превращается из теплоты, теплота из механического движения и т. д.), подобно этому и в нравственном мире подпавшего природному порядку человека заключающаяся в душе его потенция добра может действительно обнаружиться, только потребивши или превративши в себя уже существующую наличную энергию души, которая в природном человеке есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла, которая и должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, из потенции в акт. Сущность добра дается действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли. Таким образом, в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра. Потому-то народ иудейский, показывающий самые худшие стороны человеческой природы, «народ жестоковыйный» и с каменным сердцем, этот же самый народ есть народ святых и пророков Божиих, народ, в котором должен был родиться новый духовный человек.

Весь Ветхий Завет представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса, или Иеговы) с представителями иудейского народа – его патриархами, вождями и пророками. В этих личных отношениях, составляющих религию Ветхого Завета, замечается последовательность трех степеней. Первые посредники между еврейским народом и его Богом, древние патриархи Авраам, Исаак и Иаков, верят в личного Бога и живут этой верой; следующие за ними представители иудейства, Боговидец Моисей, Давид, «муж по сердцу Иеговы», и Соломон, создатель великого храма, получают явные откровения личного Бога и стараются провести эти откровения в общественную жизнь и религиозный культ своего народа; в их лице Иегова заключает некоторый внешний завет или договор с Израилем как лицо с лицом. Последний ряд представителей иудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внешнего

союза, предчувствуют и возвещают другое, внутреннее соединение Божества с душою человеческой в лице Мессии, сына Давидова и Сына Божия, и этого Мессию они предчувствуют и возвещают не как высшего представителя иудейства только, а и как «знамя языков», как представителя и главу всего возрожденного человечества.

Если, таким образом, среда для вочеловечения божественного начала определялась национальным характером иудеев, то время его должно было зависеть и от общего хода истории. Когда идеальное откровение Слова в эллино-римском мире было исчерпано и оказалось недостаточным для живой души, когда человек, несмотря на огромные дотоле невиданные богатства культуры, нашел себя одиноким в пустом и скудном мире, когда везде явилось сомнение в истине и отвращение от жизни и лучшие люди от отчаяния переходили к самоубийству, когда, с другой стороны, именно вследствие того, что господствовавшие идеальные начала оказались радикально несостоятельными, явилось сознание, что идеи вообще недостаточно для борьбы с жизненным злом, явилось требование, чтобы правда была воплощена в живой личной силе, и когда внешняя правда, правда людская, государственная действительно сосредоточилась в одном живом лице, в лице обожествленного человека, римского кесаря, – тогда явилась и правда Божия в живом лице вочеловечившегося Бога, Иисуса Христа.

ЧТЕНИЕ ОДИННАДЦАТОЕ И ДВЕНАДЦАТОЕ

Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только это индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, то есть свое внутреннее единство с Богом и природою, – то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент – в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времен быть осилен Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения, – вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенною тонкостью обработанная Анзельмом Кантербурьским и впоследствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству. Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, – оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия.

Но прежде чем говорить о деле Христовом, для которого совершилось воплощение, неизбежно ответить на два вопроса: 1) о возможности самого воплощения, то есть реального соединения Божества с человечеством и 2) о способе такого соединения.

Что касается первого вопроса, то, конечно, воплощение невозможно, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека. При таком

взгляде (деизма) вочеловечение Божества было бы прямым нарушением логического закона тождества, то есть делом совершенно немислимым. Но точно так же невозможно воплощение и с той точки зрения (пантеизма), по которой Бог есть только всеобщая субстанция мировых явлений, универсальное «все», а человек лишь одно из таких явлений. При этом взгляде вочеловечение противоречило бы аксиоме, что целое (все) не может быть равно одной из частей своих: Богу здесь так же нельзя стать человеком, как воде целого океана нельзя, оставаясь всей водою, быть вместе с тем одною из капель этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или как только отдельное существо, или как только общую субстанцию мировых явлений? Напротив, самое понятие Бога как всецелого или совершенного (абсолютного) устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир, как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих своих границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своею внутреннею жизнью, или душою, которая состоит в том, что каждое существо, утверждая себя в своей границе как это, вне Бога, вместе с тем не удовлетворяется этою границею, стремится быть и всем, то есть стремится к внутреннему единству с Богом; соответственно этому, по нашему воззрению, и Бог, будучи сам по себе трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем по отношению к миру является как действующая творческая сила, водящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится, – то есть полноту бытия в форме всеединства, водящая соединиться с душою и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, то есть воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, то есть не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог–Слово, то есть проявляющееся вовне, действующее на периферии бытия начало, и его личное воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений, физических и исторических, – это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний. С этой точки зрения, появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества. Во всяком случае, когда говорится о возможности или невозможности вочеловечения Божества, то главное дело в том, как понимается и Божество и человечество; при том понятии Божества и человечества, которое дано в этих чтениях, воплощение Божества не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания. Но если факт воплощения, то есть личного соединения Бога с человеком, имеет свои основания в общем смысле вселенского процесса и в порядке божественного действия, то этим еще не решается вопрос о способе этого соединения, то есть об отношении и взаимодействии божественного и природного человеческого начала в богочеловеческой личности, или о том, что есть духовный человек, второй Адам?

Вообще, человек есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (*ratio*), то есть отношение двух других. Если это отношение состоит в прямом и непосредственном подчинении природного начала божественному, то мы имеем первобытного человека – прототип человечества, заключенный, еще не выделившийся из вечного единства жизни божественной; здесь природное человеческое начало содержится как зародыш, *potentia*, в действительности божеского бытия.

Когда, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, тогда мы имеем человека природного. Третье возможное отношение есть то, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Такое отношение составляет духовного человека. Из этого общего понятия о духовном человеке следует: во-первых, для того, чтобы согласование божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необходимо, чтобы оно совершалось в единичном лице, – иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека; чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо лицо, в котором бы это соединение произошло. Во-вторых, чтобы это соединение было действительным соединением двух начал, необходимо реальное присутствие обоих этих начал, необходимо, чтобы эта личность была Богом и действительным природным человеком, – необходимы оба естества. В-третьих, для того, чтобы самое согласование богочеловеческою личностью обоих естеств было свободным духовным действием, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной и чрез отвержение возможного противоречия с божественною волей свободно ей подчиняющаяся и вводящая человеческую природу в полное внутреннее согласие с Божеством. Таким образом, понятие духовного человека предполагает одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями⁴⁷.

Первобытное непосредственное единство двух начал в человеке – единство, представляемое первым Адамом в его райском состоянии его невинности и нарушенное в грехопадении, – не могло уже быть просто восстановлено. Новое единство уже не может быть непосредственным, невинностью: оно должно быть достигнутым, оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного – самоотвержения божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих. Мы видели прежде, как взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не является как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог – как дух любви и милосердия, сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающей, а в благодати животворящей. Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс; ибо здесь, с одной стороны. Логос Божий свободным действием своей божественной воли или любви отрекается от проявления своего божеского достоинства (славы Божией), оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени; является затем природному человечеству, действуя на него в различных конечных формах мировой жизни, более закрывающих, нежели обнаруживающих истинное существо Божие; с другой стороны, и натура мирская и человеческая в своем постоянном томлении и стремлении к все новым и новым восприятиям божественных образов непрерывно отвергается самой себя в своих данных действительных формах. Но здесь (то есть в космическом и историческом процессе) это самоотвержение с обеих сторон не есть совершенное; ибо для Божества границы космических и исторических теофаний суть

⁴⁷ Это определение, вытекающее из нашего понятия «о духовном человеке», или втором Адаме, безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских соборов V – VII веков, выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофелитской, из коих каждая представляет прямое противоречие одному из трех существенных логических условий для истинной идеи Христа.

границы внешние, определяющие его проявления для другого (для природы и человечества), но ничуть не касающиеся его внутреннего самоощущения⁴⁸; с другой стороны, и природа, и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергают себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению. В личности же богочеловеческой божественное начало, именно вследствие того, что оно относится к другому не чрез внешнее действие, полагающее границы другому, не изменяя себя самого, а чрез внутреннее самоограничение, дающее другому место в себе, – такое внутреннее соединение с другим есть действительное самоотвержение божественного начала; здесь оно действительно нисходит, уничтожает себя, принимает на себя зрак раба. Божественное начало здесь не закрывается только границами человеческого сознания для человека, как это было в прежних неполных теофаниях, а само воспринимает эти границы: не то чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно ощущает актуально эти границы как свои в данный момент, и это самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество, позволяя Его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (какое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо. Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность достигнуть этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются с искушением зла. Богочеловеческая личность представляет двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознание своей божественной сущности и силы. И вот, испытывая ограниченность природного бытия. Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности.

Во-первых, для существа, подчиненного условиям материального бытия, представляется искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения: «аще Сын еси Божий, рцы да камень сие хлеба будут», здесь божественное естество – «аще Сын еси Божий» и обнаружение этого естества – слово («рцы») должно служить средством для удовлетворения материальной потребности. В ответ на это искушение Христос утверждает, что Слово Божие не есть орудие материальной жизни, а само есть источник истинной жизни для человека: «не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе Божий». Преодолев это искушение плоти, Сын человеческий получает власть над всякою плотью.

Во-вторых, свободному от материальных побуждений Богочеловеку представляется новое искушение – сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, подпасть греху ума – гордости: «аще Сын еси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелом Своим заповесть о Тебе сохранить Тя, и на руках возмут Тя, да не когда преткнеши о камень ногу Твою». Это действие («верзися низу») было бы гордым зовом человека Богу, искушением Бога человеком, и Христос отвечает: «паки писано есть: не искусиши Господа Бога Твоего»⁴⁹. Победив грех ума, Сын человеческий получает власть над умами.

В-третьих, но тут представляется последнее и самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устранены: человеческая воля находится на высокой нравственной степени, сознает себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть

⁴⁸ Чтобы пояснить это сравнением из природного мира – человек как существо сравнительно высшее, действуя на какое-нибудь низшее животное, не может явиться ему во всей полноте своей человеческой жизни: но те ограниченные формы, в которых, напр., собака воспринимает явление своего хозяина, принадлежат только уму животного, нисколько не ограничивая и не изменяя собственное бытие воспринимаемого им человека.

⁴⁹ Эти слова иногда понимаются так, будто Христос говорит искушителю: не искушай Меня, так как Я Господь Бог твой. Но это не имело бы никакого смысла, потому что Христос подвергается искушению не как Бог, а как человек. На самом же деле второе возражение Христа, так же как и первое, представляет прямой ответ на то, что предлагается искушителем: предлагается дерзновенным действием искушать Бога, и против этого, как и против первого предложения, Христос ссылается на Писание, запрещающее искушать Бога.

владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству, – итак, нужно принудить его к покорности, нужно употребить свою божественную силу как насилие для подчинения мира. Но такое употребление насилия, то есть зла для целей блага, было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его, – это было бы поклонением тому началу зла, которое владычествует над миром: «и показа ему вся царствия мира и славу их, и глагола ему: сия вся тебе дам, аще пад поклонишися». Здесь для человеческой воли прямо ставится роковой вопрос: во что она верит и чему хочет служить – невидимой ли силе Божией или силе зла, явно царствующей в мире? И человеческая воля Христа, победив искушение благовидного властолюбия, свободно подчинила себя истинному благу, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом: «глагола ему Иисус: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонишися и тому единому послужиши». Преодолев грех духа, Сын человеческий получил верховную власть в царстве духа; отказавшись от подчинения земной силе ради владычества над землею, приобрел себе служение сил небесных: «и се ангели приступиша и служаху Ему».

Таким образом, преодолев искушения злого начала, склонявшего его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего. Но внутренним самоотвержением человеческой воли еще не исчерпывается подвиг Христов. Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чисто человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: он не только вочеловечился, но и воплотился – σα`ρξ ε`γένετο. Духовный подвиг – преодоление внутреннего искушения – должен быть довершен подвигом плоти, то есть чувственной души, претерпением страданий и смерти, поэтому-то в Евангелии после рассказа об искушении в пустыне сказано, что диавол отошел от Христа до времени. Злое начало, внутренне побежденное самоотвержением воли, не допущенное в центр существа человеческого, еще сохраняло свою власть над его периферией – над чувственной природой, и эта последняя могла быть избавлена от него также только через процесс самоотрицания – страдание и смерть; и после того как человеческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она чрез это подчинила себе его чувственную природу и, несмотря на немощ сей последней (моление о чаше), заставила ее осуществить в себе божественную волю до конца – в физическом процессе страдания и смерти. Так во втором Адаме восстанавливается нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертью, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей.

Должное отношение между Божеством и природой в человеке, достигнутое лицом Иисуса Христа как духовного средоточия или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством как телом Его.

Человечество, воссоединенное с своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть Церковь, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, то есть исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа.

Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, ибо тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама

тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих; ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне.

Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христова.

Таким образом, исходя из понятия Церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно, изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), – телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, – ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты.

Достижение же этого в человечестве обусловлено тем же чем и в Богочеловеческой личности, то есть самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением се Божеству.

Но если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический, – причем самые предметы искушения, которые в психологическом процессе суть лишь представления, в историческом процессе получают объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека.

Так как все человечество представляет те же три существенные элемента, что и отдельный человек, именно – дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также тройким, – но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этою истиною как действительным фактом, – поэтому первым искушением представляется злоупотребление этою истиною как такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, – грех духа; зло нравственное по преимуществу, то есть то, что у Христа было последним искушением (по ев. Матфея).

Церковь христианская исторически составила из всех людей, принявших Христа: но Христа можно было принять внутренним и внешним образом. Внутреннее принятие Христа, то есть нового духовного человека, состоит в духовном возрождении, в том рождении свыше или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом, то есть когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренне соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства. Такое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека. Но может быть и внешнее принятие Христа, только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона. Такое внешнее христианство заключает в себе возможность подпасть первому искушению злого начала. А именно: историческое появление христианства разделило все человечество на две части: на христианскую Церковь, обладающую Божественною истиною и представляющую собою

волю Божию на земле, – и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и насильно. Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни – средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, то есть привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, то есть истина вечной любви и безусловной благодати, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога. И это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве – этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа – движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, – достаточно признания папы и подчинения церковным властям⁵⁰. Здесь христианская вера оказывается случайной формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямо самообличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют.

Ложность католического пути рано сознавалась на Западе, и наконец это сознание нашло себе полное выражение в протестантстве. Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, то есть как просто субъективный факт, не включает в себе никакого ручательства своей истинности, – необходим для такой веры критерий. – Таким критерием для протестантства первоначально является священное Писание, то есть книга. Но книга нуждается в понимании: для установления же правильного понимания необходимо исследование и размышление, то есть деятельность личного разума, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантство естественно переходит в рационализм – переход и логически неизбежный, и исторически несомненно совершающийся. Излагать моменты этого перехода здесь не место, и мы остановимся только на общем результате этого пути, то есть на чистом рационализме. Сущность его состоит в признании, что разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы и всему существующему в области практической и общественной. Этот принцип выражается в требовании, чтобы вся жизнь, все общественные и политические отношения были устроены и управляемы исключительно на основаниях, выработанных личным человеческим разумом, помимо всякого предания и всякой непосредственной веры, – требование, проникавшее собою все так называемое просвещение XVIII века и послужившее руководящей идеей первой французской революции. Теоретически начало рационализма выражается в притязании вывести из чистого разума (*a priori*) все содержание знания, или построить умозрительно все науки: притязание это составляло сущность германской философии – наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но

⁵⁰ Несколько лет тому назад в Париже мне пришлось слышать от одного французского иезуита следующее рассуждение: «Конечно, в настоящее время никто не может верить в большую часть христианских догматов, например, в Божество Христа. Но вы согласитесь, что цивилизованное человеческое общество не может существовать без твердого авторитета и прочно организованной иерархии, но таким авторитетом и такою иерархией обладает только католическая церковь, поэтому всякий просвещенный человек, дорожающий интересами человечества, должен стоять на стороне католической церкви, то есть должен быть католиком».

в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и, наконец, с полной самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем.

Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантстве и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась, обнаружилась в резком противоречии между чрезмерными притязаниями разума и его действительным бессилием. В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возведенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.

Конечно, неудачи французской революции и германской философии сами по себе не доказывали бы еще несостоятельности рационализма. Но дело в том, что историческое крушение рационализма было лишь выражением его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительно природою разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое отношение (*ratio*) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму; но вместе с тем, вследствие такого отвлечения разума от всякого содержания, от всего данного в жизни и знании, все это данное остается для него неразумным, поэтому когда он с сознанием своих верховных прав выходит против действительности в жизни и знании, то находит в ней все для себя чуждым, темным, непроницаемым и ничего с нею сделать не может; ибо разум, отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие, естественно не может иметь никакой власти над действительностью. Таким образом, самовозвышение человеческого разума, гордость ума – ведет неизбежно к его конечному падению и унижению.

Ложность этого пути, изведенная на опыте, была признана западным человечеством, но оно освободилось от него только для того, чтобы подпасть третьему, последнему искушению.

Разум человеческий не мог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человеческими, в науке – с фактами эмпирической действительности, то есть и в жизни, и в знании он оказался бессильным против материального начала: не следует ли заключить отсюда, что это материальное начало в жизни и знании – животная природа человека, вещественный механизм мира – и составляет истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении материальных потребностей, в возможно полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знания? И вот господство рационализма в политике и науке европейской сменяется преобладанием материализма и эмпиризма. Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже признана передовыми умами на самом Западе. Так же как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала, начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку. Между тем материальная сторона существующего, влечения и страсти человеческой природы, факты внешнего опыта – все это составляет лишь общую подкладку жизни и знания, материал, из которого они создаются; но для того чтобы из этого материала действительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и некоторая форма единства, и если оказалось уже, что разум человеческий не в силах служить таким образующим началом и не содержит в своей отвлеченности никакой действительной формы единства; если оказалось, что начало рационализма не в состоянии образовать ни правильной общественности, ни истинной науки, то отсюда следует, что должно обратиться к другому, более могущественному началу единства, а никак не то, что следует ограничиться материальной стороною жизни и знания, которая сама по себе не образует ни общества человеческого, ни науки. Поэтому когда мы видим, что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей

науки – эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обeim этим системам с такою же уверенностью, с какою мы бы утверждали, что куча камней сама собою, без архитектора и плана, не сложится в правильное и целесообразное здание.

Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу. В какой мере суждено западному человечеству, впадшему в последнее искушение злого начала, испытать все эти его последствия, заранее сказать нельзя. Во всяком случае, изведав на опыте ложность трех широких путей, испытав обманчивость трех великих искушений, западное человечество рано или поздно должно обратиться к богочеловеческой истине. Откуда же и в какой форме явится теперь эта истина? и прежде всего, есть ли это сознательное, но невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственный возможный для человечества путь? Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, то есть Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, остались в стороне.

Восток не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов. Восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину. Ибо что должно разуметь под таким осуществлением, что должно разуметь под истинно христианскою культурою? Установление во всем обществе человеческого и во всех его действительностях того отношения грех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого свободного подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они сами от себя пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтоб они имели самостоятельность. Иначе истине не на чем будет проявить свое действие, не на чем будет осуществиться. Между тем в Православной церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (то есть материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма между Богом и миром. Таким образом христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенною в человеке восточном. Это несовершенство, зависящее от слабости человеческого начала (разума и личности), могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое и выпало на долю Запада. Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель.

Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начал, то оно очевидно обуславливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во-первых, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-вторых, со всею полною развило начало человеческой самостоятельности. Но по закону развития или роста тела Христова совместное исполнение этих двух требований, как высший идеал общества, не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо, то есть прежде совершенного соединения является разделение, которое при солидарности человечества и вытекающем из нее законе разделения исторического труда выражается как распадение христианского мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его,

вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, что необходимо совершается в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и совсем отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве; ибо если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком сменяющих друг друга движений и взаимно уничтожающихся принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, все западное развитие лишено было бы всякого положительного смысла, и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною за отсутствием самодеятельного человеческого начала, необходимого для ее совершения. Теперь же сохранный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершенства в человечестве, ибо ему теперь есть на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе началу человеческому. И это имеет не только исторический, но и мистический смысл.

Если осенение человеческой Матери действующею силою Божиею произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человеческим должно произнести свободное обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным. Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижною основою жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, то есть способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом – истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основою, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом – разум божественный, ο' λόγος του Θεου, и результатом (порождением) – Богочеловек, то есть Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основою, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, то есть человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со всем, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Владимир Сергеевич Соловьёв

В последней книжке московского философского журнала (январь – февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В. П. Преображенский, знаток и любитель этого писателя, замечает, между прочим, что, «к некоторому несчастью для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере на него есть заметный спрос».

«Несчастье» такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих.

Лет пятьдесят-шестьдесят тому назад была мода на Гегеля – тоже не без «некоторого несчастья» для самого Гегеля. Однако если бы оказалось, что русская образованность, кроме чарующих цветов нашей поэзии, даст еще и зрелые плоды истинного разумения и устройства жизни, то первую, неясно *завязью* таких плодов, конечно, придется признать это русское гегельянство 30–40-х годов.

То же следует сказать и об умственных увлечениях, сменивших гегельянство, «к некоторому несчастью» для Дарвина, Конта и многих других. Я думаю, что на все это нужно смотреть как на смешные по внешнему выражению, но в существе неизбежные переходные ступени – как на «увлечения юности», без которых не может наступить настоящая зрелость.

Я несколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя «человеколюбие к мелким скотам», по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая «поперечный разрез», – и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, – но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть «отсталым» и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше и объединить их не так просто и легко, а во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то во всяком случае менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному «единомыслию». Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своей дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, не владеет одна, а по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи: экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека». Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко*. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (la basse cour) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих *без и не*; ну а из окна нищезанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют среди тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

Теперь я хочу не разбирать нищезанство с философской или исторической точки зрения, а лишь применить к нему первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления – насколько это возможно – с *хорошей стороны*.

I

Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение – по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, – содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения – определить ту истину, которую оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона нищезанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения – во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, – вот очевидное заблуждение нищезанства. В чем же та истина, которую оно сильно и привлекательно для живой души?

Различие между истиною и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек». Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предвещающего бесконечную будущность?

Изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически – не в смысле простого недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари», а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни, как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих.

Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица – быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает и им владеет; но человек, хотя *тоже* есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее изнутри, и, следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой

мере то, что *он сам делает*, — делает более заметно и очевидно в качестве существа *собира- тельного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*.

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятель- ность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу совершенного добра — это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою налич- ную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией.

Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и жи- вотной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается разви- тие жизни разумной. С точки зрения самой объективной и реалистичной — помимо всяких спорных различий — есть одно бесспорное, коренное и общее различие между миром природы и миром истории, именно то, что рост физической организации происходит через постепен- ное выработывание новых телесных форм, которые по мере продолжающегося хода развития так удаляются от старых, так становятся на них непохожи, что сразу и не узнать бы их генети- ческой связи. Кто бы, например, без помощи науки заметил естественное родство коня с улит- кой, оленя с устрицей, жаворонка с губкой, орла с коралловым полипом, пальмы с грибом?

На таком всестороннем видоизменении и осложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование *но- вых* телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего раз- вития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в *этой* форме бытия — устрицы — не могло бы вместиться не только духовное творчество че- ловека, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы пчелы. Значит, нужен был длин- ный ряд новых телесных организаций как *условий* возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вот с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату не требует более новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, *может* вместить в себе *беспре- дельный* ряд степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания: от дикаря-полу- зверя, который почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до вели- чайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах» *для биологии* несущественных, нетипичных. Одухотворение человечес- кой наружности не изменяет анатомического типа, и, как бы высоко ни поднималось созерца- ние гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позво- ляющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

Не создается историей и не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренне и на- ружно, *оставаясь при этом тою же*: она способна по своему первообразу, или типу, вмес- тить и связать в себе все, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, — способна быть формою совершенного всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа ни- сколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше

и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком, потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле при тех же двух глазах у человека могут раскрыться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы», при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существа, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

IV

Как наш зрительный орган, точно так же и весь прочий организм человеческий, ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не мешает нам подниматься над нашей дурною действительностью и становится относительно ее сверхчеловеками. Препятствия тут могут идти лишь с функциональной стороны нашего существования, и притом не только в единичных и частных отклонениях патологических, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными.

Таково прежде и более всего явление *смерти*. Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Человек, думающий только о себе, не может помириться с мыслью о *своей* смерти; человек, думающий о других, не может примириться с мыслью о смерти других: значит, и эгоист, и альтруист – а ведь логически необходимо всем людям принадлежать, в разной степени чистоты или смешения, к той или другой из этих нравственных категорий, – и эгоист, и альтруист одинаково должны чувствовать смерть как нестерпимое противоречие, одинаково не могут принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный. И вот на чем должны бы по логике сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно*?

«Человек» и «смертный» – синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противопоставляются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных – для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности *в данных условиях*. И в этом, конечно, он прав, потому что если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждено, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» – в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности *победителем* смерти – освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет. Допустим, что и с этой помощью

при теперешнем состоянии человечества победа над смертью не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования. Хотя в этом позволено сомневаться, ибо нет возможности доказать это заранее, до опыта, но допустим как будто бы доказанное, что каждый из нас, людей исходящего и наступающего века и многих последующих веков, непременно умрет, не приготовив себе и другим немедленного воскресения. Положим, цель далека и теперь, как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба, – положим, она далека и теперь. Но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью, – это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно.

Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, – они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.

V

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых» (а не слишком ли это было бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, нам не распутать и не прояснить его?), – если бы и не было перед нами действительного «сверхчеловека», то во всяком случае *есть сверхчеловеческий путь*, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес – в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нем проходили, потому что на конце его – полная и решительная победа над смертью.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению – к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью приходит к концу, что раздаются, хотя бы и голословные пока, заявления: «я сверхчеловек», «*мы* сверхчеловеки». Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения. В ту пору, когда я резал пивок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и «к некоторому несчастью» для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: Понял? – Понял. – Что ж скажешь? – Да что сказать? Ежели, значит, я – пес и ты, значит, пес, так у пса со псом какой же будет разговор?

Ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор – и притом о делах сверхчеловеческих. Приступ к такому разговору я и хотел сделать на этих страницах.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА

Сергей Николаевич Булгаков

*Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt'es:
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Gross beginnet, ihr Titanen! Aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk: die lasst gewähren.*
Goethe¹

О. Конт установил т. наз. закон трех состояний (*loi de trois états*), согласно которому человечество переходит в своем развитии от теологического понимания мира к метафизическому, а от метафизического к позитивному, или научному. Философия Конта ныне уже потеряла кредит, но этот мнимый закон все еще, по-видимому, является основным философским убеждением широких кругов нашего общества. Между тем он представляет собой грубое заблуждение, потому что ни религиозная потребность духа и соответствующая ей область идей и чувств, ни метафизические запросы нашего разума и отвечающее на них умозрение нисколько не уничтожаются, даже ничего не теряют от пышно развивающейся наряду с ними положительной науки. И религия, и метафизическое мышление, и положительное знание отвечают основным духовным потребностям человека, и их развитие может вести только к их взаимному прояснению, отнюдь не уничтожению. Потребности эти являются всеобщими для всех людей и во все времена их существования и составляют духовное начало в человеке в противоположность животному. Изменчивы, таким образом, только способы удовлетворения этих потребностей, которые и развиваются в истории, но не самые потребности.

Наиболее понятна и бесспорна всеобщность потребности в положительном научном знании законов внешнего мира. Имея первоначальным источником материальные потребности человека, борьбу за существование, положительная наука в дальнейшем развитии ставит себе и чисто теоретические цели установления закономерности в мире явлений. Мы наблюдаем в настоящее время беспрецедентное развитие точных знаний, которому, к тому же, не видится конца. Однако, как бы ни развивалось положительное знание, оно всегда останется ограниченным по своему объекту, – оно изучает только обрывки действительности, которая постоянно расширяется пред глазами ученого. Задача полного и законченного знания в мире опыта есть вообще неразрешимая и неверно поставленная задача. Она так же обманчива и лжива, как задача прийти к горизонту, постоянно удаляющемуся в бесконечное пространство. Развитие положительной науки бесконечно, но эта бесконечность является и силой и слабостью положительного знания: силой в том смысле, что нет и не может быть указано границ опытной науке в ее поступательном движении, слабостью же в том смысле, что эта бесконечность движения обуславливается именно ее неспособностью окончательно разрешить свою задачу – дать целостное знание. Мы имеем здесь пример того, что Гегель называл плохой, несовершенной бесконечностью (*schlechte Unendlichkeit*, собственно *Endlosigkeit*), в отличие от бесконечности, являющейся синонимом совершенства. Геометрически первая может быть иллюстрирована неопределенно продолжающейся в пространстве линией, вторая же – кругом. Так как, рассуждая чисто математически, в сравнении с бесконечностью теряют значение всякие конечные величины, как бы ни различались при этом их абсолютные размеры, то можно поэтому сказать, что в настоящее время положительная наука нисколько не ближе к задаче дать целостное знание, как была несколько веков тому назад или будет через несколько веков вперед.

¹ Что желаемо – то знаете вы, долу,
Что давать – то знаем мы, на горних.
Начинают доблестно титаны,
Но вести к прекрасному, к благому –
То богов лишь дело. Им доверься.
(Гёте, пер. С. Шервинского)

Но человеку необходимо иметь целостное представление о мире, он не может согласиться ждать с удовлетворением этой потребности до тех пор, пока будущая наука даст достаточный материал для этой цели, ему необходимо также получить ответы и на некоторые вопросы, которые уже совершенно выходят за поле зрения положительной науки и не могут быть ею даже и признаны. Вместе с тем человек не способен заглушить в себе эти вопросы, сделать вид, что они не существуют, практически их игнорировать, как это в сущности предлагает сделать позитивизм и разных оттенков агностицизм, в том числе и неокантианство, особенно позитивного толка. Для человека как разумного существа бесконечно важнее любой специальной научной теории представляется решение вопросов о том, что же представляет собою наш мир в целом, какова его субстанция, имеет ли он какой-либо смысл и разумную цель, имеет ли какую-либо цену наша жизнь и наши деяния, какова природа добра и зла и т. д., и т. д. Словом, человек спрашивает и не может не спрашивать не только *как*, но *что, почему и зачем*. На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их и не ставит и не может разрешить. Разрешение их лежит в области метафизического мышления, отстаивающего таким образом свои права наряду с положительной наукой. Компетенция метафизики больше, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы, более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке. Метафизика и наука, конечно, соединены между собою неразрывной связью; выводы положительного знания дают материал, над которым работает метафизическая мысль, поэтому также подлежащая закону развития. Но здесь не место анализировать эти сложные соотношения.

Однако существует целый ряд философских школ, отрицающих права метафизики на существование, как то: позитивизм, материализм, неокантианство и нек. др. Не противоречит ли это высказанному утверждению о всеобщности и необходимости метафизического мышления? Нисколько не противоречит, ибо все эти школы в сущности отрицают не метафизику, а лишь известные выводы и известные методы метафизического мышления. Но они не могут тем самым упразднить метафизических вопросов, как упразднены с развитием науки вопрос о леших и домовых, или вопрос о жизненном эликсире, или алхимическом изготовлении золота и т. д.

Напротив, все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божиим или о сущности вещей (*Ding an sich*²), или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не ущемляющихся в рамки положительного знания. Различие ответов на метафизические вопросы разделяет между собою представителей разных философских школ, но это не уничтожает того общего факта, что все философы суть метафизики по самой природе человеческой мысли.

В наш атеистический век наибольшие недоразумения может возбудить утверждение о том, что религия отвечает столь же основной потребности человеческого духа, как наука и метафизика. Разрушая или временно упраздня ту или иную определенную форму религиозных верований, люди часто думают, что они разрушили или упразднили и самую религию. К чести человечества, это мнение совершенно несправедливо. Религиозное чувство остается в человеке, несмотря на перемену религии. В самом деле, было бы наивно близорукостью думать, что человек, теряя в 20-летнем возрасте веру в Бога, следовательно, изменяя свои философские воззрения, вместе с тем теряет и религиозное чувство, а, возвращаясь к этой вере, вновь его восстанавливает. Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники. Религию имеют и атеисты, хотя, конечно, вероисповедание их другое, чем у теистов. Примером может служить учение О. Конта, который вслед за упразднением христианства и метафизики считает необходимым установить религию человечества, причем объектом ее явилось бы «la grande conception d'Humanité, qui vient éliminer

² Вещь в себе (нем.).

irrévocablement celle de Dieu»³ (Syst. de polit, posit. I, 106). Разве в наши дни не говорят о религии человечества, религии социализма? Разве не развивает на наших глазах Эд. ф. Гартман свою собственную религию бессознательного, которая находится в самом резком противоречии ко всем деистическим религиям и в особенности к христианству, и не является ли тоже своего рода религиозным культ сверхчеловека у Ницше? В этом словоупотреблении вовсе не пустая игра слов, а глубокий смысл, показывающий, что религиозное чувство, религиозное отношение как формальное начало может соединиться с различным содержанием⁴ и что справедлива в известном смысле старинная мудрость де Сильва: «Не то, во что, а как мы верим, красит человека».

То, что в метафизике мы познаем как высший смысл и высшее начало мира, как предмет религиозного обожания, становится святыней сердца. Конечно, мы не тщимся дать определение религии, которое охватило бы все стороны религиозной жизни во всей ее конкретной сложности. Для нас имеет значение здесь лишь разграничить ее от смежных областей деятельности духа. Религия есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижимому совершенству. Только религия устанавливает поэтому связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и его поступками. Человек, который жил бы без всякой религии за личный страх и счет своего маленького я, был бы отвратительным уродом. И напротив, для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого, определяется его религией, и нет, таким образом, ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным.

Основные положения религии являются вместе с тем и конечными выводами метафизики, получившими, следовательно, свое оправдание пред разумом. Но религия как таковая не удовлетворяется этими продуктами рефлексии, дискурсивного мышления. Она имеет свой собственный способ непосредственно, интуитивно получать нужные для нее истины. И этот способ интуитивного знания (если только здесь применимо слово «знание», неразрывно связанное с дискурсивным мышлением и, следовательно, с доказательствами и доказуемостью) называется *верою*. Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых, по превосходной характеристике ее у ап. Павла. Бесспорность, несомненность тех положений, которые как предмет доказательства обладают всей спорностью и шаткостью, свойственной нашему знанию, составляет отличительные черты всех религиозных истин (независимо от того, с теистической или атеистической религией мы имеем дело), и именно эта непосредственная их очевидность и обуславливает ту живую связь, которая здесь существует между мыслью и волей человека⁵.

Благодаря указанным особенностям, круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму, и эта область собственно и составляет специальное достояние веры. Рассматривая дело исключительно с формальной стороны, мы должны, следовательно, сказать, что те знания (как ни мало, повторяю, подходит здесь это слово), которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика раскрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостижимого. (Вопрос о взаимном отношении веры и умозрения принадлежит к числу наиболее важных

³ Великая идея Человечества, которая бесповоротно устранил мысль о Боге (фр.).

⁴ Ср. для примера рассуждения об атеистической религии у Геккеля: Die Welträthsel. Volksausgabe. 1903. Th. 4.

⁵ Своеобразную и практически чрезвычайно важную промежуточную ступень между верою и знанием составляет так называемое убеждение. Убеждение есть субъективно наиболее ценная для нас часть наших мнений, но вместе с тем убежденным можно быть лишь в том, что не имеет характера логической бесспорности, а в большей или меньшей степени поддерживается верой. Нельзя быть убежденным, напр., в том, что сегодня такое-то число.

и интересных вопросов метафизики. Вспомним здесь учение Якоби, Фихте второго периода и др., в особенности же глубокомысленную теорию познания В. С. Соловьева)⁶.

Итак, человек не может удовлетвориться одной точной наукой, какой думал ограничить его позитивизм; потребности метафизики и религии неустранимы и никогда не устранялись из жизни человека. Точное знание, метафизика и религия должны находиться в некотором гармоническом отношении между собою, установление такой гармонии и составляет задачу философии каждого времени. Интересно теперь посмотреть, как обстоит это дело у позитивистов (понимая этот термин в широком смысле, т. е. группируя здесь все течения мысли, отрицающие метафизику и самостоятельные права религиозной веры).

II

Считается наиболее соответствующим состоянию современной мысли и знаний механическое миропонимание. В мире царит, по этому воззрению, механическая причинность. Начавшись неведомо когда и как, а может быть, существуя извечно, мир наш развивается по закону причинности, охватывающему как мертвую, так и живую материю, как физическую, так и психическую жизнь. В этом мертвом, лишенном всякой творческой мысли и разумного смысла движении нет живого начала, а есть лишь известное состояние материи; нет истины и заблуждения, – и та и другая суть равно необходимые следствия равно необходимых причин, нет добра и зла, а есть только соответственные им состояния материи. Один из наиболее смелых и последовательных представителей этого воззрения барон Гольбах так говорит о фатальной необходимости (*fatalité*), которая царит в мире: «Фатальная необходимость есть вечный, неизменный, необходимый порядок, установленный в природе, или необходимая связь причин, производящих такие следствия, которые им свойственны. Согласно этому порядку тяжелые тела падают, легкие тела поднимаются, сродное вещество взаимно притягивается, а несродное отталкивается; люди соединяются в общество, влияют друг на друга, становятся добрыми или злыми, делают друг друга счастливыми или несчастными, с необходимостью любят или ненавидят друг друга, соответственно тому действию, какое они оказывают друг на друга. Отсюда следует, что необходимость, управляющая движением физического мира, управляет также и движениями нравственного мира, другими словами, все подчинено фатальной необходимости» (*Système de la nature*, I, 221).

Это воззрение, всю разгадку тайны бытия видящее в механической причинности и возводящее ее, таким образом, на степень абсолютного мирового начала (в противоположность воззрению Канта, видящего в ней простое условие опытного знания), является всецело метафизическим, хотя оно и свойственно тем философским школам, которые метафизику в принципе отрицают (агностики, позитивисты, материалисты). В самом деле, универсальное значение закона причинности, какое приписывается ему этим воззрением, не только не было, но и не может быть доказано из опыта, имеющего дело всегда с обрывками бытия и по самому своему понятию незаконченного и не могущего быть законченным. Вместе с тем механическое миропонимание есть одна из наиболее противоречивых и неудовлетворительных метафизических систем, ибо оставляет без объяснения целый ряд фактов нашего сознания и без ответа целый ряд неотвязных вопросов. При этом нет более безотрадного и мертвящего воззрения, как то, по которому мир и наша жизнь представляются следствием абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякого внутреннего смысла. Пред леденящим ужасом этого

⁶ Как видит читатель, здесь констатируется лишь факт психологической неустранимости веры из нашего сознания, который далее подтверждается и анализом теории прогресса. Но констатированием этого факта, конечно, еще не разрешается вопрос о гносеологических правах веры (см. об этом статью о философии Соловьева).

воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы, потому что они все-таки освобождают мир от абсолютной случайности, хотя и отдают его в руки злой, а не доброй силы⁷.

Неудивительно, что основные усилия сознавшей себя философской мысли, начиная с Сократа, направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия помимо закона причинности и его переходящего господства. Все великие философские системы XIX века, вышедшие от Канта, сходящиеся в признании телеологии наряду с причинностью. Фихте рассматривает мир как царство нравственных целей, образующих в совокупности нравственный миропорядок, Шеллинг считает его, сверх того, произведением искусства (Kunstwerk), Гегель – видит в нем развитие абсолютного разума. Признанием верховного принципа телеологии характеризуются метафизические воззрения Лотце. В этом сходятся, наконец, Вундт и Эд. ф. Гартман. Не говорю уже о Вл. Соловьеве, полагавшем абсолютным началом мира любовь и благодать Бога.

Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумной причинностью, подобно тому, как это делается и в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бегство от своих собственных философских начал выражается в молчаливом или открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроить мир, сообразуясь с своими собственными разумными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности, бы узнали уже, что я говорю о *теории прогресса*, составляющей необходимую часть современного механического миропонимания, по крайней мере в его популярной форме.

Если условиться, вслед за Лейбницем, называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире *теодицеей*, то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. Итак, оба учения – о механической эволюции и о прогрессе, – как бы они ни различались по своим выводам, соединены между собою необходимой внутренней, если не логической, то психологической связью.

Таким образом, теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория, сколь бы важную роль эта последняя ни играла в науке. Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее, она является для него и тем и другим. Мы имеем в ней, может быть, единственный пример в истории, чтобы научная (или мнящая себя научной) теория играла такую роль. Грядущие судьбы человечества обсуждаются и взвешиваются нами с таким жаром не из платонического интереса к судьбам этого будущего человечества, но из-за нас же самих, настоящих людей, ибо в зависимости от этих судеб решается роковой, единственный по своему значению вопрос о смысле нашей собственной жизни, о цели бытия. В Афинах времени ап. Павла, среди храмов многих богов, в которых уже давно не верили, высился алтарь, посвященный «неведомому богу». В этом выразилось неумолкающее искание Бога со стороны утратившего старую веру человечества. И наша теория прогресса, наша религия человечности есть алтарь «неведомому Богу»...

⁷ Сущность механического миропонимания художественно выражена Тургеневым в «стихотворении в прозе» под заглавием «Природа». Аналогичным настроением продиктован и «Разговор».

Что придает теории прогресса своеобразный философский интерес и что отличает ее от других религиозно-философских учений – это то, что по основной мысли того метафизического учения, которое создало теорию прогресса, эта философия, вместе с тем являющаяся и религией, строится исключительно средствами позитивного знания, не только не переступая в область сверхопытного, трансцендентного, но принципиально осуждая и отрицая такой переход, не только не прибегая к обычному способу религиозного познания, к вере, но опять–таки сознательно отрицая всякие ее права и всякое ее значение. В теории прогресса позитивная наука хочет поглотить и метафизику и религиозную веру, точнее, она хочет быть триединством науки, метафизики и религиозного учения. Смелая мысль, заслуживающая во всяком случае внимательного философского рассмотрения! Вместе с тем для современного философствующего разума не может быть предмета более достойного размышления по той важности, какую имеет это учение для теперешнего человечества.

Итак, попытаемся отдать себе отчет, в какой мере позитивная наука оказывается способна сделать ненужными метафизику и веру и дать позитивно научную, т. е. опытную метафизику и религию (такое соединение понятий является *contradictio in adjecto*⁸, но оно принадлежит не нам, а разбираемой философской доктрине).

III

Всякая религия имеет свое *Jenseits*⁹ – верование в то, что некогда исполнятся ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал. Такое *Jenseits* имеет и теория прогресса в представлениях о будущих судьбах человечества, свободного, гордого и счастливого. Но, отрицая веру и сверхопытное знание, она хочет вселить убеждение в несомненном наступлении этого будущего царства научным путем, хочет его научно предусмотреть и предсказать, подобно тому как астроном предсказывает лунное затмение или какие-либо другие астрономические явления, которые он может с точностью вычислить за несколько веков вперед. Такое прозрение в будущее приписывается и науке об общественном развитии, социологии, которая получает поэтому совершенно исключительное значение в ряду других наук, становится как бы богословием новой религии. Отсюда понятно необыкновенное развитие общественной науки в XIX веке и необыкновенный, совершенно исключительный интерес к этой науке, играющей в наше время столь же суверенную роль в общественном мнении, как богословие в средние века и классическая литература в эпоху гуманизма. Наибольшую веру в свои силы проявило одно социологическое учение, вызвавшее к себе наибольший энтузиазм и по сие время составляющее вероисповедание многих миллионов людей, – учение Маркса и Энгельса, теория научного социализма. Это учение хотело доказать данными научного опыта неизбежность наступления социалистического способа производства, составляющего вместе с тем и идеал современного человечества; насколько оно касается будущего, это учение представляет очень типичный и наиболее яркий пример научной теодицеи (в выше охарактеризованном смысле).

Вера в достоверность социальных предсказаний так сильно подорвана за последнее время, что с чрезмерной горячностью нападать на предсказания значило бы уже до известной степени ломиться в открытую дверь; вместе с тем надлежащее доказательство положения, что социальная наука по самой своей познавательной природе неспособна к предсказаниям, потребовало бы целого гносеологического исследования. Здесь нам придется ограничиться лишь немногими основными пунктами¹⁰.

⁸ Противоречие в определении (*лат.*).

⁹ Потустороннее (*нем.*).

¹⁰ Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное исследование: Heinrich Rickert. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Zweite Hälfte.* Tübingen und Leipzig, 1902. (Готовится русский перевод А. М. Водена.) Тезис о невозможности установления исторических законов и предсказаний доказан здесь совершенно неопровержимо, так что всякие дальнейшие доказательства по существу дела являются вполне излиш-

Прежде всего, что значит предсказывать будущее? Это значит *точно* определять наступление будущих событий, в определенном пункте пространства и времени (как и предсказывает астрономия). Всякие иные предсказания суть просто общие места, из приличия называемые иногда в общественной науке латинским словом «тенденция» развития¹¹. Так, если кто-нибудь сообщит мне, что тенденция моего развития состоит в том, чтобы некогда умереть, я едва ли сочту это предсказанием, в котором я ожидал бы найти обозначение времени и места моей смерти. Предсказание в этом смысле вполне совпадает с пророчеством, как оно понималось в ветхозаветной истории, или волхованием и гаданием. Способна ли социальная наука к пророчеству или, что то же, к предсказанию?

Есть два способа изучения действительности: в одном случае внимание устремляется на *общее*, в другом на *особенное*. Согласно Риккерту (развивающему здесь идеи Виндельбанда), в одном случае мы имеем естествознание, науку, оперирующую с общими понятиями, в другом – историю, имеющую задачей возможно точное установление действительности с ее индивидуальными особенностями. В применении к социальной науке мы различаем историю в собственном смысле и социологию, науку о законах сосуществования и развития социальных явлений. Относительно способности истории как таковой делать предсказания не может быть, да и не было речи¹². Все упования в этом отношении возлагались на социологию. В социологии мы имеем систему понятий, абстрагированных от определенной исторической действительности и имеющих целью сделать ее *понятной*, т. е. выразимой в связанной сети логических понятий, различные соотношения которых являются социологическими законами. Таким образом, все индивидуальные события, т. е. события в пространстве и времени, погашаются в абстрактных понятиях; социология в этом смысле совсем не имеет дела с событиями, относительно которых можно делать предсказания. При этом нужно еще заметить следующую особенность образования понятий в социологии, в отличие от некоторых отделов естествознания. Общие понятия естествознания получаются выделением известной суммы свойств предмета путем абстракции; но эти свойства сами по себе представляют самостоятельную реальность; наука может пользоваться поэтому своими выводами для практических

ними. Отсылая читателя к книге Риккерта (общих гносеологических воззрений которого я, впрочем, совершенно не разделяю), я оставляю без изменения настоящий параграф, хотя и вполне сознаю его недостаточность и неполноту.

¹¹ Слово «тенденция», хотя и принадлежит к часто употребляемым (и злоупотребляемым) выражениям, вовсе не представляет собой сколько-нибудь определенного термина. Чаще всего оно употребляется по отношению не к будущему, а к настоящему, причем им обозначается просто обобщающий итог изучения отдельных фактов. Напр., если на основании анализа статистических данных мы приходим к выводу, что тенденция современного развития состоит в концентрации производства, в таком случае это есть просто наиболее общая формула, выражающая смысл до сих пор протекшего развития и его резюмирующая. Но лишенная такого фактического содержания, а лишь мысленно продолжаемая от настоящего в будущее, эта тенденция превращается тотчас же в общее место, в игру ума, лишенную всякого серьезного значения. Ср. статью «Задачи политической экономии».

¹² Причиной принципиальной невозможности исторических предсказаний, помимо того, что история имеет дело с индивидуальными событиями, не повторяющимися во всей индивидуальной сложности, является еще и то, что ход истории обуславливается не только известными уже нам социологическими причинами, общими условиями исторического развития, но и деятельностью личностей. Между тем каждая человеческая личность (независимо от того, как бы мы ни думали относительно ее духовной природы вообще) есть нечто абсолютно новое в истории, не поддающееся никакому предвидению. Конечно, то влияние, которое может быть оказано на ход развития каждой отдельной личностью, может быть неуловимо мало, хотя у великих людей оно достигает весьма осязательных размеров. Но самая возможность появления тех или других индивидуальностей в разные моменты истории превращает ее в уравнение с неопределенным числом неизвестных. В отличие от естествознания, которому приходится иметь дело с определенным числом элементов и с определенными силами природы, история имеет дело с неопределенным числом постоянно появляющихся и уничтожающихся элементов, так что закон постоянства энергии здесь неприложим. В этом смысле можно сказать, что сотворение мира, т. е. его сил и элементов, не только не может считаться закончившимся, но непрерывно продолжается, и духовные силы мира изменяются и колеблются не только в связи с историческим прогрессом и регрессом, но и просто с рождением и смертью каждой человеческой личности.

целей, подвергая эти выводы, конечно, некоторому практическому учету; в этих пределах естествознание становится способно и к предсказанию. Социологические понятия, напротив, не представляют такого выделения общего и повторяющегося во всех индивидуальных случаях, образуются путем слияния целого ряда различных, но между собой связанных событий в понятие, которое и получает до известной степени значение символа, условного обозначения этого ряда явлений (напр., феодальный строй, капиталистическое производство, свобода торговли и т. д.). Первый способ образования понятий может быть уподоблен механическому выделению, второй – химическому соединению, ибо в последнем случае элементы–события теряют свое самостоятельное бытие и соединяются в новом, отличном от каждого из них синтезе.

Из такого характера социологических понятий следует, по моему мнению, что они всецело зависят от того конкретного исторического материала, от которого они абстрагированы. Изменяется этот материал, изменяются и понятия. Их может быть бесчисленное количество, вследствие разнообразия материала, создаваемого неисчерпаемым творчеством истории, а также и вследствие различия специальных целей, которые в каждом отдельном случае преследуются исследователем. Социологические понятия отличаются поэтому, так сказать, пассивным, производным характером, они являются лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности. Их ценность как инструмента познания никоим образом не может поэтому сравняться с естественнонаучными понятиями. Исторические понятия ничем не увеличивают наших знаний, а лишь наше *понимание* связи событий. Из этого видно, что социология вовсе не способна расширить наш исторический кругозор и раскрыть для нас будущее, раз к этому не способна история, в прямой зависимости от которой она находится.

Как бы то ни было, способность социальной науки к предсказаниям никогда не была достаточно доказана, ни теоретически, ни практически, пользуясь одно время всеми правами юридической презумпции, так что во всяком случае *onus probandi*¹³ лежит на сторонниках этого воззрения¹⁴. Я думаю, вообще, что видение всех будущих событий принесло бы не счастье, а несчастье для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обезвкусенной жизнь и особенно будущее, которое теперь невозбранно может заполнять фантазия. Едва ли каждый из нас почувствовал бы себя несчастливенным, если бы ему была во всех подробностях раскрыта его будущая жизнь по день смерти включительно, напротив, я думаю, большее несчастье трудно себе представить. Всеведение не под силу человеку.

Однако, во избежание недоразумений, добавлю здесь, что человечество никогда не перестанет думать о завтрашнем дне и в свои представления о нем вводит то понимание действительности нынешнего и вчерашнего дня, которое дает социальная наука. Так же точно никто не может обойтись без того, чтобы на основании здравого смысла и научного опыта не составить себе известного суждения не только о настоящем, но и о ближайшем будущем, для которого каждый из нас работает. Если называть и это предсказанием, то делать предсказания о будущем в этом смысле есть право и обязанность каждого сознательного человека. Но при этом надлежит не забывать, что это предсказание ничего общего не имеет с точным научным прогнозом, а сводится к своего рода импрессионизму, не столько научному, сколько художественному синтезу, имеющему субъективную убедительность, но с полной наглядностью объективно недоказуемому¹⁵. Действительность, конечно, дает здесь ряд переходов от более или менее трезвых научных заключений до вполне необузданной фантазии.

¹³ Бремя доказательств (*лат.*).

¹⁴ О гносеологической противоречивости последовательного детерминизма и вытекающей отсюда невозможности социальных предсказаний см. в статье «О социальном идеале».

¹⁵ В заключительной главе своей книги «Капитализм и земледелие» я высказался в смысле социального агностицизма, в различных же местах ее я не отказывался судить и о ближайшем будущем развития (по преимуществу же о задачах социальной политики), насколько об этом я умел составить себе суждение. При этом я не считал нужным разъяснять и оговаривать отличие этих суждений, имеющих характер личного убеждения, от точного прогноза относительно всего общественного развития, возмож-

Большую роль при этом играют обыкновенно суждения *по аналогии*, логическая ценность которых должна быть совершенно ясна наперед из логики (пример суждения по аналогии составляет одно из популярнейших положений марксизма, именно, что более развитая экономически страна показывает другой, более отсталой, картину ее будущего развития).

Но признаем в полной силе справедливость научной теории прогресса. Признаем, что научное предсказание вообще возможно и те научные предсказания, которые уже делались до сих пор, в частности предсказание о закономерно необходимом наступлении будущего социалистического строя, научно неоспоримы. Уступим таким образом теории прогресса всю наукообразность, на какую она претендует. Все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?

Самые смелые теории прогресса не идут в своих предсказаниях дальше обозримого исторического будущего, а исторический глаз видит недалеко. Пусть нам известны судьбы человечества, положим, в XX веке, но мы уже ровно ничего не знаем о том, что его ждет в XXI, XXII, XXIII и т. д. веке. Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажег в самом начале темного бесконечного коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство объято глубокой тьмой. Позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их в *абсолютной неизвестности*. Отрадная уверенность, что все доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы в механическом миропонимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность, отчего же та самая случайность, которая нынче превознесла разум, завтра его не потопит, и которая нынче делает целесообразными знание и истину, завтра не сделает столь же целесообразными невежество и заблуждение? Или история не знает крушения и гибели целых цивилизаций, или она свидетельствует о правильном и непрерывном прогрессе? Забудем о мировом катаклизме или застывании земли и всеобщей смерти как окончательном финале в истории человечества, но уже сама по себе перспектива абсолютной случайности, полная непроглядного мрака и неизвестности, не принадлежит к числу бодрящих. И нельзя на это возражать обычным указанием, что будущее человечество лучше нас справится со своими нуждами, ибо ведь речь идет не о будущем человечестве, а о нас самих, о наших представлениях о судьбах его. Едва ли кого-либо действительно удовлетворит такой ответ. Нет, все, что имеет сказать здесь честная позитивная паука, это одно: *ignoramus* и *ignorabimus*. Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель, оставаясь собой, она не может.

Но, конечно, на этом ответе никогда не может успокоиться человеческий дух. Остановиться на таком ответе – это значит стать спиной к самым основным вопросам сознательной жизни, после которых уже не о чем спрашивать¹⁶. И человечество в лучших своих представителях никогда не становилось спиной к вопросу о конечном назначении и судьбах человеческого рода и всегда так или иначе отвечало на него; отвечают и позитивисты. И не только отвечают, но они основали на представлении о судьбах будущего человечества религию, зажигающую в людях самые святые чувства, призывающую на подвиг и борьбу, воспламеняющую современные сердца.

Откуда же взялось это убеждение и это как бы твердое знание будущих судеб человечества, раз его не в силах дать позитивная наука? Оно оттуда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т. е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является *религиозная вера*, но вера, прокрававшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного

ность которого я принципиально отрицаю. К моему удивлению, мнимое противоречие сделалось как бы *locus minoris resistentiae* место наименьшего сопротивления (*лат.*) для возражений на мою книгу.

¹⁶ Заклячая свою книгу «Капитализм и земледелие» выражением убеждения *ignorabimus* не узнаем (*лат.*) в области позитивной науки, я, конечно, никоим образом не допускал, что позитивной наукой и этим *ignorabimus* все дело и кончается. Невозможность и даже невыносимость этой точки зрения в качестве исчерпывающего учения ясна была для меня и тогда, и ее философское восполнение являлось только вопросом времени.

своего величия, но тем не менее утвердившая свое господство там, где считается призванной царить только наука.

Таким образом, попытка построить научную религию не удалась: вера властно заявила свои права там, где хотела владычествовать наука, и наука обманула возлагавшиеся на нее ожидания. Но разве не ошибочна, не утопична была и самая мечта основать религию, имеющую дело с бесконечным и вечным, на том конкретном и всегда ограниченном фундаменте, который дается положительной наукой! Возможно одно из двух: или наука сохранит лишь свое название, но фактически перестанет быть наукой, или же она не сможет стать религией. Случилось первое.

Теперь обратимся к дальнейшему рассмотрению религии прогресса.

IV

Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса, – таковым оно является не только по идее основателей этой религии Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имеет для нас особенное значение по своему непосредственному влиянию на Маркса и Энгельса), но и по самому существу дела. Почему же обожествляется именно человечество, почему этот безличный субъект наделяется свойствами божества, прежде всего вечностью или, по крайней мере, бессмертием, совершенством, абсолютностью (ибо лишь при наличии этих свойств и возможно религиозное отношение)?

Человеком руководит при этом нормальная и незаглушимая религиозная потребность. Видеть высшую и последнюю цель бытия в этом преходящем и случайном существовании невыносимо для человека. Но, согласно философии позитивизма, высшего и абсолютного смысла жизни, отрицающего ее ограниченность и ее условность, нельзя искать в области трансцендентного или в области религиозной веры. Его нужно найти в мире опытного, чувственно-осознательного бытия. Человеческой мысли снова ставится неразрешимая задача, мнимое разрешение которой может быть получено только ценою внутренних противоречий и самообмана.

Человек смертен, человечество бессмертно; человек ограничен, человечество обладает способностью к бесконечному развитию. Живя для других, человек побеждает жало смерти и сливается с вечностью. Яркое выражение этой мысли дает Гюйо в своем дивно возвышенном рассуждении о бессмертии (в «Irréligion de l'avenir»): «Стоицизм был прав, когда, говоря нам о смерти, он убеждал человека стать выше нее. Утешение мы найдем в той мысли, что мы честно прожили жизнь, исполнили свой долг, что жизнь будет безостановочно продолжаться и после нас, и, может быть, немножко и благодаря нам; что все, нами любимое, будет жить, что все наши лучшие мысли, без сомнения, осуществляются хотя бы отчасти, что все, что только было неличного (*impersonnel*) в нашем сознании, то, чего мы являлись лишь как бы носителем (*tout ce qui n'a fait que passer à travers vous*), все это бессмертное наследие человечества и природы, нами полученное и составляющее в нас лучшую часть, все оно будет жить, продолжаться, беспрестанно увеличиваться, передаваться другим не пропадая; что мир вовсе не представляет собой как бы разбитого зеркала, что вечная непрерывная связь вещей сохраняет свое значение, что вы ничего *не прерываете*. Достигнуть полного сознания этой непрерывности жизни означает вместе с тем и определить действительное значение этого кажущегося прерыва, смерти личности, которая является, быть может, лишь исчезновением своего рода живой иллюзии. И однако, – второй раз повторяет философ, – во имя разума, который понимает смерть и должен встретить ее как и все понятное, не надо быть трусом (*pas être lâche*)».

Я затруднился бы подыскать для разбираемого воззрения более удачное и возвышенное выражение, нежели то, которое дает французский философ. И все же с чарующей искренностью у него звучит печальный рефрен: *pas être lâche*, не быть трусом пред этим ужасом исчезновения.

Чтобы еще яснее путем контраста охарактеризовать рассматриваемое учение, я приведу здесь воззрение Фихте – плод высокой мысли и не менее возвышенного настроения, питаемого, однако, другими, гораздо более отрадными мыслями (см. «Bestimmung der Gelehrten»). Фихте говорит о бесконечных задачах нравственной жизни: «О, это есть самая возвышенная мысль из всех: если я приму на себя эту возвышенную задачу, я не буду в состоянии никогда ее окончательно исполнить; и поэтому, если принятие этой задачи составляет действительно мое назначение, я не могу никогда перестать действовать и, следовательно, никогда перестать существовать. То, что называют смертью, не может внести перерыв в мое дело; ибо мое дело должно быть совершено, а потому и не определено время моего существования, и потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности. Смело поднимаю я голову к грозному скалистому хребту или неистовому водопаду или к гремящим, в море огня плавающим облакам, и говорю: я – вечен и я противлюсь вашей власти. Свергнитесь вы все на меня, ты, небо, и ты, земля, смешайтесь в диком хаосе, и вы, все элементы, свирепствуйте и бушуйте, и сотрите в дикой борьбе последнюю, лишь в луче солнца заметную пылинку того тела, которое я называю своим, – моя воля с своим твердым планом отважно и спокойно будет витать над развалинами вселенной, ибо я принял на себя определенное мне назначение, и оно продолжительнее, чем вы: оноечно, потому и я вечен, как и оно».

Вот две веры, из которых одна может быть названа верой в мертвое, другая – в живое бессмертие. Но кто же бессмертен и кто абсолютен в первой из этих вер, если смертен и относителен человек? Мы уже знаем ответ: человечество с его способностью к бесконечному развитию. Но что же такое это *человечество* и отличается ли оно своими свойствами от *человека*? Нет, оно ничем от него не отличается, оно представляет просто большое, неопределенное количество людей, со всеми людскими свойствами и так же мало получает новых качеств в своей природе, как куча камней или зерна по сравнению с каждым отдельным камнем и зерном. То, что позитивизм называет человечеством, – есть повторение на неопределенном пространстве и времени и неопределенное количество раз нас самих со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы человечества. Не веруя в абсолютный смысл жизни личности и думая найти его в жизни целого собрания нам подобных, мы, как испуганные дети, прячемся друг за друга; логическую абстракцию хотим выдать за высшее существо, впадая, таким образом, в логический фетишизм, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту приписывает черты живого Бога.

Видимость абсолюта понятию человечества придает утверждаемая за ним способность бесконечного развития. Но эта бесконечность есть только мнимая или кажущаяся, – плохая бесконечность, по известной уже нам терминологии Гегеля. Она основывается просто на том, что развитию человечества во времени, при данном, по крайней мере, состоянии знаний, не может быть указано конца, а вовсе не на том, что его и не может быть по самому понятию. Чтобы понять эту разницу, достаточно сопоставить эту плохую бесконечность, или, лучше сказать, неопределенность, неопределенную продолжительность с идеей бесконечности у Фихте, где она вытекает из абсолютного характера той цели, которой служит бесконечное движение. Но у человечества, согласно воззрению позитивизма, нет абсолютной цели развития, которая могла бы санкционировать эту бесконечность и превратить ее, так сказать, из пассивной в активную, из случайности и неопределенности в разумную необходимость.

Прогресс не является бесконечным и с качественной стороны. Завоеваниям человеческого ума и совести, поскольку они выражаются в объективных установлениях, вообще всякого рода культурных благах, конечно, нет границ. Но эти объективные завоевания всего человечества в целом для каждого данного момента или для каждого поколения составляют лишь отправной пункт, от которого нужно двигаться вперед, ибо данный уровень культуры достается ему не как завоевание, плод борьбы и устремлений, а как готовый результат. Самый прогресс состоит не в этих объективных результатах, – стоит только предположить, что чело-

вечество сделалось довольно достигнутым и остановилось в своем развитии, чтобы понять, что это может значить только смерть и полное разложение, – прогресс состоит в неустанном движении вперед. А единственными реальными носителями этого движения являются люди (а не «человечество»), которые так же неспособны удовлетвориться и принять за абсолютное свое относительное существование, как и мы теперь. Представление о человечестве как абсолютное и с этой стороны оказывается иллюзией.

Итак, попытка представить человечество в качестве абсолюта приводит к порочному кругу: мы стремимся придать смысл своему существованию через других, а другие через нас; вся аргументация держится в воздухе.

Религиозная вера в человечество есть, таким образом, неразумная, слепая вера; по сравнению с верой, в основе которой лежат оправданные пред разумом метафизические истины, эта вера, не имеющая такого разумного фундамента, является своего рода суеверием. Таким образом, позитивизм, стремившийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику и религиозную веру, кончает суеверием. Вера в человечество – эта святая и заветная вера – унижается позитивной философией на степень простого каприза и суеверия.

V

В чем же именно выражается бесконечный прогресс человечества? На этот вопрос давались и даются различные ответы. Самым простым и распространенным ответом является тот, что целью прогресса является возможно больший рост счастья возможно большего числа людей. Точка зрения как социального, так и индивидуального эвдемонизма является этически самой грубой и неспособна ответить запросам мало-мальски развитого сознания. Она основывается, между прочим, на предположении, что может быть найден эвдемонический масштаб и что общее количество удовольствия и неудовольствия в мире может быть точно определено, причем нужно стремиться к тому, чтобы в окончательном итоге плюс превышал минус и все увеличивался на счет минуса до полного исчезновения этого последнего. Социальный эвдемонизм сближается в этом случае с учением Гартмана, который также считает возможным учитывать окончательный баланс мировой радости и горя, но приходит к совершенно противоположным выводам, причем его эвдемонистический пессимизм, своеобразно сочетающийся с эволюционным оптимизмом, находит окончательное утверждение в его метафизике, в учении о бессознательном как абсолютной субстанции мира и абсолютно случайном происхождении мира как бы вследствие ошибки абсолюта. (Но нужно отдать справедливость Гартману, что в своей этике он является ожесточенным врагом всяких эвдемонистических тенденций.) Уже то одно, что в различных случаях этот мировой баланс подводится различно, то с плюсом, то с минусом, свидетельствует о сомнительности подобной арифметики. Затруднительность подвести точный баланс объясняется невозможностью найти единицу для измерения радости и горя, ибо мы в каждом из этих состояний имеем нечто индивидуальное, определенное не количественно, а качественно, так что масштаб измерения временем или числом здесь неприменим. Сумеет ли даже мы сами сказать о себе, каких ощущений, приятных или неприятных, больше мы получили в течение не только жизни, но дня или года? Кроме того, по меткому замечанию Соловьева (в «Оправдании добра»), баланс этот не представляет собою предмета непосредственного восприятия, каждое удовольствие или неудовольствие воспринимается отдельно, а их алгебраическая сумма есть лишь теоретический итог. Итак, невозможно решить с определенностью, существует или не существует какой-либо эвдемонистический прогресс в истории, тем более, что рядом с новыми источниками наслаждений человечество получает и новые источники страданий, новые болезни и заботы. Погоня за всеобщим счастьем как целью истории – есть невозможное предприятие, ибо цель эта совершенно неуловима и неопределима.

Социальный эвдемонизм, в сущности тот же эпикуреизм, осуждается развитым нравственным сознанием и благодаря низменности его основного принципа. Счастье есть естественное

стремление человека (хотя оно и не зависит от его воли), но нравственным является лишь то счастье, которое есть попутный и непреднамеренный результат нравственной деятельности, служения добру. Если же поставить знак равенства между добром и удовольствием, то нет того падения и чудовищного порока, которое бы не освящалось этим принципом. Идеалом с этой точки зрения могло бы явиться обращение человечества в животное состояние, как сопровождающееся минимальным количеством страданий. Это учение совершенно неспособно оценить возвышающее значение страдания, его этическое значение. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу как существу всесовершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, известные формы страдания всегда останутся неустранимы. «Крест» есть символ страдания и освящения. Стремление облегчить или устранить страдание других людей составляет одну из основных форм нравственной жизни и деятельной любви, а сострадание одну из основных добродетелей (Шопенгауэр хотел видеть в нем даже единственную). Поэтому может показаться, что устранение страданий как таковых и есть руководящая цель всей нравственной деятельности. Но неверность этого суждения станет ясна для нас, как только мы обратим внимание на то, что не всякое страдание заслуживает нашего сочувствия, не то, которое имеет корнем безнравственные стремления данного лица, и не то, которое не калечит, а нравственно возвышает человека. Мы не захотим облегчать страдания ростовщика, который лишился возможности брать ростовщический процент, и сочтем безумием желание облегчить страдания Фауста так, как Мефистофель, который увез его от них на Вальпургиеву ночь. Напротив, мы обязаны стремиться к облегчению бедствий народных, к борьбе с нищетой, болезнями, порабощением, всем, что стоит на пути духовному развитию народа. Отсюда выясняется, что сострадание само стоит под контролем высшего нравственного начала, и то, что является добром в нравственном смысле, должно цениться нами выше страданий как наших, так и чужих. Борьба с человеческим страданием теряет характер основной нравственной цели, а получает значение подчиненной¹⁷.

Своеобразным эвдемонизмом проникнуто основное воззрение современной политической экономии, по которому рост потребностей и, следовательно, удовольствий от их удовлетворения является основным принципом экономического развития. Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост потребностей и возможностей их удовлетворения. Один из наиболее решительных в этом смысле экономистов Зомбарт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschenwerden». Столь прямолинейная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожеествляет рост потребностей как таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь эта последняя может предохранить от впадения в грубый материализм. Рост материальных потребностей и их удовлетворения является истинно прогрессивным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не постольку он, усиливая область чувственности, содействует понижению духовной жизни. В известной мере этот рост потребностей и экономический прогресс составляет необходимое предшествующее и духовного развития, иногда пробуждения личности (этим, по моему пониманию, характеризуется теперешний мо-

¹⁷ Конечно, я не проповедаю здесь ни самобичевания, ни всяческого средневекового изуверства и уж тем более не санкционирую бедности, бесправия, голодовок и т. п., как истолковывали это место некоторые читатели. Очевидно, что далеко не всякое страдание действует возвышающе, напротив, многие страдания, особенно физические, могут только унижать и деморализовать человека (об отрицательном гедонизме см. в статье «Об экономическом идеале»). Но если мы отрицаем гедонистическую мораль, которая решает вопрос просто и определенно, считая удовольствие как таковое благом, а страдание злом, то мы должны поставить особо принципиальный вопрос об этической ценности страдания. Этот вопрос был поставлен еще отцом автономной морали Кантом (в «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»), где он разрешается в связи с учением Канта о «радикальном зле в человеческой природе». Благодаря последнему, «переход из состояния испорченности к добродетели есть сам по себе уже самопожертвование и начало длинного ряда жизненных бедствий... которым человек подвергается добровольно ради добра».

мент экономического развития России). Но рост нравственных и чувственных потребностей может отставать друг от друга и друг от друга отделяться. В таком случае рафинирование чувственности, не возбуждающее, а подавляющее деятельность духа, является своеобразной нравственной болезнью, нравственным убожеством, проистекающим уже от богатства, а не от бедности. Эту двусторонность экономического прогресса иногда забывают экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной¹⁸.

Эвдемонистический идеал прогресса как масштаб при оценке исторического развития приводит к прямо противонравственным выводам и в другом отношении. Страдания одних поколений представляются мостом к счастью для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страданиями «унавозить будущую гармонию», по выражению Ивана Карамазова. Но почему же Иван должен жертвовать собою будущему счастью Петра и не имеет ли Иван как человеческий индивид, с этой точки зрения, таких же прав на счастье, как будущий Петр? Не является ли поэтому вполне логичным и согласным эвдемонистической теории желание Ивана поменяться ролями с будущим Петром и сделать своим уделом счастье, а его – страдание? Не представляется ли доказуемой из принципов эвдемонизма, наряду с теорией прогресса, и теория *après nous le déluge*¹⁹, т. е. полного эгоизма?!

С другой стороны, какую этическую ценность представляет это будущее счастье, купленное чужим потом и кровью, может ли быть чем-нибудь оправдана такая цена прогресса и этого счастья? Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастье на несчастьи других во всяком случае безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действий, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно. Наличие страдания с эвдемонистической точки зрения есть абсолютное зло, и этим абсолютным злом не может и не должно быть куплено будущее счастье. Мир, который был бы устроен подобным образом и на подобных началах, не стоил бы того, чтобы в нем жить уважающему себя человеку. Ему остается «почтительнейше возвратить билет». Именно против такого мира «бунтует» Иван Карамазов²⁰.

VI

Справедливость требует признать, что, хотя некоторую окраску эвдемонизма имеют все версии теории прогресса, но ни в одной из них он не проводится последовательно в качестве исчерпывающего принципа. Так, рядом с счастьем целью прогресса ставится и усовершенствование человечества. «Позитивизм считает, – говорит Конт, – постоянной целью нашего существования, личного и общественного, всеобщее усовершенствование (*perfectionnement*) сначала нашего внешнего положения, а затем и нашей внутренней природы» (*Syst. de pol. pos.*, I, 106). Безграничное усовершенствование является содержанием прогресса и для Кондорсе, в его юношески восторженном «*Progrès de l'esprit humain*».

Нет спора, что этот идеал является гораздо возвышеннее предыдущего, но попытка его обоснования с точки зрения позитивизма ведет к еще большим трудностям. Для того, чтобы говорить об усовершенствовании как приближении или стремлении к некоторому идеалу совершенства, нужно наперед иметь этот идеал. И это вдвойне верно потому, что это усовершенствование мыслится как бесконечное, следовательно, ни одна из данных ступеней развития этим совершенством не обладает, поэтому понятие совершенства не может быть получено индуктивно, из опыта. Этот идеал, таким образом, с одной стороны, не вмещается в рамки относительного опыта, другими словами, он абсолютен, с другой стороны, этот абсолютный идеал, развитие и осуществление которого не вмещается в опыте, очевидно, может быть

¹⁸ Вопрос об этом подробнее рассматривается в статье «Об экономическом идеале».

¹⁹ После нас хоть потоп (*фр.*).

²⁰ Ср. статью «Иван Карамазов как философский тип».

только внеопытного или сверхопытного происхождения. Истоптанная тропинка опыта и здесь с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения. Позитивизм еще раз делает сверхсметное позаимствование у метафизики, что опять доказывает невозможность разрешения самых основных вопросов жизни и духа в границах опытного знания.

Сказанное придется еще усилить, когда мы обратимся к последней и самой возвышенной формуле прогресса, согласно которой он состоит в создании условий для свободного развития личности. Эта формула, наряду с более или менее эвдемонистическим пониманием прогресса, является эзотерической мудростью Маркса, которой он обязан своим знакомством с философией Гегеля. Она представляет собой, таким образом, прямое позаимствование у метафизики, но оно сделано таким же внешним, механическим образом, каким и вообще совершена «перестановка вверх ногами» философии Гегеля у Маркса. Из живой формулы, стоявшей в связи с целым мировоззрением и органически из него проистекавшей, получилась мертвая схема, в которой был умерщвлен ее философский смысл, именно учение о развитии духа к свободе, т. е. самосознанию. Трудно быть высокого мнения о всей этой философской операции, но лишь в результате такой операции получилось учение о прыжке из царства необходимости в царство свободы, о «Vorgeschichte», вслед за которой лишь начнется *Geschichte*²¹²².

Свободное развитие личности как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии; с наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте. Мы думаем, что идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы. Он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра или зла. Воля не является теперь самозаконной в том смысле, что всякий гнет, политический, экономический, социальный, оказывая влияние на личность, стремится примешать свое преходящее и мертвящее влияние, поставить чужую и властную волю туда, где должна царить и свободно выбирать между добром и злом одна самозаконная воля. Освобождение личности есть поэтому создание условий автономной нравственной жизни. Эта этическая аксиома придает аксиоматическую непреложность, ставит выше всякого сомнения законность и обязательность современных стремлений к политической и экономической демократии, дает им этическую санкцию, поднимает поэтому от простой борьбы за существование на степень исполнения нравственного закона²³.

Читатель понимает, что это идея сверхопытного, метафизического характера (потому высшую санкцию современному социальному движению дает метафизика). Нужно иметь неизблемое убеждение относительно того, что Фихте называл «призванием человека», определенное представление об его нравственной природе, чтобы выставить такое, само по себе чисто отрицательное требование, как свободное развитие личности. Положительный характер этому отрицательному требованию придается, таким образом, его метафизическим содержанием. Лишенное этого содержания, оно, как и все отрицательно определяемые понятия, пусто и бессодержательно.

Марксизм берет рассматриваемую формулу, конечно, без всякого метафизического содержания. Личность здесь является не носителем абсолютных задач, наделенную определенной нравственной природой и способностями, а всецело продуктом исторического развития, изменяющимся с последним. Понятие личности, строго говоря, здесь совершенно отсутствует, сводится лишь к чисто формальному единству я. Но в таком случае, что же может значить

²¹ «Предыстория» ... История (нем.).

²² Позитивисты наши ставят Марксу в упрек, что он сохранил некоторые следы гегелевской метафизики, Энгельс и ортодоксальные марксисты видят в этом, напротив, достоинство; по их мнению, Марксом удержаны все преимущества гегелевской философии, например диалектический метод. Мы же не можем не выразить сожаления, что связь гегелевской философии и учения Маркса отличается внешним, механическим характером (вплоть до ненужной имитации гегелевской терминологии), а не является плодом органической переработки и дальнейшего развития этой философии.

²³ Подробнее вопрос этот рассматривается в статье «О социальном идеале».

формула: свободное развитие личности? И снова позитивная наука стучится в дверь метафизики...

Остается, наконец, еще область, где всего сильнее сказывается бессилие или недостаточность позитивной теории, ее неспособность разрешить самые основные проблемы мирозерцания. Согласно основной идее теории прогресса, в чем бы ни состояло содержание этого последнего, будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т. е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле. Мы наталкиваемся здесь на основную антитезу сознания, на противоположность между бытием и долженствованием, и требуется не много слов, чтобы показать, что опытная наука не в силах справиться с этой антитезой.

Прежде всего очевидно, что из бытия никоим образом нельзя обосновать долженствования. Каким образом из того, что данное событие фактически наступит, может следовать, чтобы я должен был стремиться к нему как должному? Почему из ряда своих прошлых поступков, имеющих совершенно равное значение с точки зрения общего для них господства закона причинности, одни я квалифицирую как нравственные, согласные с законом долженствования, другие как безнравственные, с ним не согласные, причем за них мучит меня совесть, хотя я не могу их изменить и уничтожить? Все изощрения позитивистов представить мораль как факт естественного развития (и тем подорвать ее святость, приравняв ее всем другим естественным потребностям, как то: голода, полового размножения и т. д.) касаются только отдельных форм, особенных выражений нравственности, но они предполагают самый факт существования нравственности, без чего были бы невозможны и самые эти исследования. (Так, атеисты, с чем большим пылом доказывают небытие Бога, тем наглядней обнаруживают, какую роль в их сознании играет эта проблема и насколько в нем присутствует Бог, хотя бы как предмет отрицания.) Долженствование – сверхопытного происхождения, а так как долженствованием проникнута наша жизнь, то можно сказать, что и жизнь людей состоит из постоянного сочетания опытного и сверхопытного начала.

Проблема долженствования есть лишь общее обозначение целого ряда проблем, и перед всеми ими безмолвствует позитивная теория прогресса.

Долженствование обращается к воле, оно необходимо предполагает возможность нравственного хотения, возможность выбора, следовательно, немислимо без свободы воли. В то же время все поступки мотивированы, т. е. подчинены закону причинности. Философии предстоит сочетать эту возможность соединения свободы воли и детерминизма. Детерминизм должен почтительно посторониться, чтобы дать место нравственному деянию, но он должен держать постоянно сомкнутым ряд причинной связи, ибо всякий перерыв ее уничтожает опыт. Обращенная к будущему, свобода воли видит лишь долженствование, но опыт видит в этом будущем только причины и следствия. Есть ли какая-нибудь связь между причинностью и долженствованием и соответствующими им принципами необходимости и свободы, и какой из них является первоначальным? Вот вопросы, которые необходимо ставятся разбираемой антитезой и которые могут быть разрешимы только путем метафизического синтеза. И действительно, все эти вопросы являлись центральными вопросами метафизики всех времен; в частности, вопрос о свободе и необходимости есть основная проблема философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

С полной ясностью проблема эта поставлена лишь тем, кто раз навсегда показал относительность опытного знания и условные права науки и наряду с необходимостью, царящей в мире опыта, показал возможность трансцендентной, интеллигибельной свободы. Это различие Шопенгауэр справедливо считает одним из величайших завоеваний человеческого ума и бессмертной заслугой Канта в философии. Но Кант дуалистически противопоставил опытную необходимость и интеллигибельную свободу, и поэтому все усилия послекантовской философии направились к тому, чтобы преодолеть этот дуализм и показать конечное торжество свободы. Такова тема и основное содержание философии Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Таким образом, мы пересмотрели все основные проблемы теории прогресса и пришли к тому общему выводу, что все эти проблемы превышают силы позитивной науки и или совсем не разрешаются ею, или ведут к внутренним неустранимым противоречиям, или же разрешаются помощью контрабанды, т. е. внесением под флагом позитивной науки элементов, ей чуждых. Благодаря такому смешению ставится в двусмысленное положение позитивная наука и вместе с тем грубо попираются права метафизики и религиозной веры. Поэтому прежде всего необходимо тщательное разграничение различных элементов и проблем, которые смешаны в теории прогресса. Необходимо кесарю возвратит кесарево, а Богу – Божье. Правильная постановка теории прогресса должна показать, какими средствами разрешимы ставимые ею проблемы, к каким более общим проблемам необходимо ведут эти решения, она должна, следовательно, разграничить и в данной области восстановить в своих правах науку, метафизику и религию.

Попытке сделать это разграничение и дать надлежащую постановку проблемам теории прогресса и будет посвящено дальнейшее изложение.

VII

Первая и основная задача, которую ставит себе теория прогресса, состоит в том, чтобы показать, что история имеет смысл, и исторический процесс есть не только эволюция, но и прогресс. Она доказывает, следовательно, конечное тождество причинной закономерности и разумной целесообразности, является в этом смысле, как мы уже сказали, теодицеей. Она ставит себе, таким образом, целью раскрытие высшего разума, который является одновременно и трансцендентен и имманентен истории, раскрытие плана истории, ее цели, движения к этой цели и форм движения²⁴.

Мы видели уже, что целиком эта задача оказывается непосильна позитивной науке и вообще неразрешима средствами одного опыта. Но самая задача поставлена совершенно правильно, и она неизбежно является философствующему уму, ищущему постоянного, неизменного бытия в потоке преходящих событий и не согласному видеть в истории лишь мертвую причинную связь. Задача эта сверхопытная, метафизическая, и ответ на нее может дать спекулятивная дисциплина, которая носила до сих пор название философии истории, но которую, может быть, правильнее и точнее было бы называть *метафизикой истории*.

Метафизика истории, конечно, не имеет самостоятельного, независимого характера, она есть лишь часть или отдел общей метафизической системы, частное приложение общих метафизических начал к исторической жизни человечества. Поэтому и по содержанию своему метафизика истории определяется общими метафизическими воззрениями того или другого философа, и она будет одна у Гегеля, иная у Шопенгауэра, иная у бл. Августина, иная, наконец, у В. С. Соловьева. Классическим и вместе ослепительным примером метафизики истории является историческая философия Гегеля (конечно, этим вовсе не сказано, чтобы она могла удовлетворить потребности современного научного сознания).

Метафизика истории является раскрытием абсолютного в относительном; она стремится увидеть, как вечное сияние абсолюта отражается в ограниченной рамке пространства и времени. Для ее содержания является поэтому существенным не только то, как понимается абсолют, но и то, насколько широки эти рамки, т. е. как обширно историческое изучение в пространстве и во времени, а также насколько оно глубоко. Этим утверждается неразрывная связь между метафизикой истории и положительным содержанием последней; метафизика не должна не только игнорировать положительного прогресса исторической науки, но обязана постоянно

²⁴ «Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории» (В. Соловьев. Понятие о Боге. «Вопросы философии и психологии», кн. 38, стр. 409). Я знаю, что для многих кантианцев совмещение трансцендентности и имманентности покажется гносеологическим противоречием. Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др. я здесь противоречия не вижу. Аргументы Риккерта (цит. соч.) против метафизики истории всецело связаны с его гносеологическими построениями и вне их теряют убедительную силу.

считаться с ним, расширяя таким образом свои задачи истолкования смысла этого исторического материала. Естественно при этом, что плоха та метафизика истории, которая игнорирует или стоит в противоречии с данными исторической науки изучаемого момента. Тот, кто хочет создать метафизику истории науки, должен быть в такой же мере философом, как и историком.

Мы говорили уже, что проблемы метафизики истории неустранимы из нашего сознания, и не нужно думать, чтобы они когда-нибудь устранялись вполне; изменялось только содержание ответов, даваемых на основные вопросы метафизики истории, причем одни школы (как позитивизм и материализм) отрицали трансцендентный смысл истории, считая абсолютным началом механическую причинность, другие же искали абсолютного разума в истории.

Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, признать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль. Поэтому все, что только было и будет в истории, необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума. Как говорит Гегель, «всякое развитие имеет содержание и представляет интерес... Все, что, взятое само по себе, является ограниченным, получает свою ценность, потому что принадлежит целому и есть момент развития идеи» (*Moment der Idee*). В этом смысле получает свое полное значение вещное слово Гегеля: «все, что действительно, то разумно, а что разумно, то действительно». Но это положение, у Гегеля являющееся последним выводом его гениальной системы и окончательным продуктом гигантского труда, в ней заключенного, составляет вместе с тем и основную тему метафизики истории, основную проблему, которую она должна разрешить. Это есть проблема теодицеи в собственном смысле слова, и метафизика истории необходимо включает эту проблему, ту самую, которую с такой решительностью ставит Ив. Карамазов (см. статью «Иван Карамазов как философский тип»).

Этот карамазовский вопрос есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано «оправдание добра» (как покойный Соловьев формулировал эту же самую проблему), которое является вместе с тем и объяснением существования зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философии здесь ставится задача найти такую точку зрения, при которой существование зла в мире представляется не только допустимым, но в известном смысле целесообразным и относительно разумным; при таком понимании зло теряет значение самобытного начала, и обнаруживается его внутреннее конечное бессилие.

Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже принимаем, что в истории не царит лишь мертвая закономерность причинной связи, ибо в ней выражается закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории в этом смысле получает значение служебного средства для целей абсолюта.

С другой стороны, тем самым мы принимаем, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши свободные стремления и поступки в известном смысле оказываются средством для целей абсолюта. Гегель на своем своеобразном языке называл это лукавством разума (*List der Vernunft*). «Разум настолько же лукав, как и могуч. Лукавство состоит вообще в посредствующей деятельности, которая, заставляя объекты действовать соответственно своей собственной натуре друг на друга и не вмешиваясь непосредственно в этот процесс, приводит в выполнение лишь собственные цели разума. В этом смысле можно сказать, что Божие провидение относится к мировому процессу и миру как абсолютное лукавство (*als die absolute List*). Бог позволяет людям действовать на основании их собственных интересов и страстей, но то, что оказывается в результате этого, представляет выполнение Его намерений, которые отличаются от непосредственных намерений тех лиц, которыми Он при этом пользуется».

Позитивная наука тоже знает лукавство истории. Нельзя судить об индивиде по тому, что он сам о себе думает, – говорит Маркс (в известном предисловии к «Zur Kritik der pol. Oekon.»); нужно спросить об этом экономический базис. Это представление о лукавстве экономического базиса или вообще мертвой исторической закономерности способно убить всякую энергию и всякий нравственный энтузиазм, ибо оставляет в полной неизвестности, отдает на волю абсолютной случайности конечный исход наших личных намерений. Правда, с этим предлагают бороться, постигая эту закономерность и ею управляя, но до сих пор эта закономерность не была (да и не будет) так постигнута, чтобы дать вполне благонадежное указание индивидуальной деятельности. При этом деятельность превращается в нравственную лотерею: я, будучи воодушевлен добрыми намерениями, рискую послужить в конце концов злу, а служители зла окажутся благодетелями человечества.

Однако, как бы ни были мы убеждены в том, что история представляет раскрытие абсолютного разума, и как бы добросовестно ни стремились понять этот разум, наши искания всегда останутся несовершенными, и этот разум более или менее сокрытым от наших слабых глаз. Знать разум всего сущего, понимать одинаково «и в поле каждую былинку и в небе каждую звезду» доступно лишь всеведению Божию. Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории навсегда останутся иррациональны, и с этой иррациональностью действительности, представляющей борьбу добра и зла, нам и приходится считаться в своей деятельности. Зло иррационально по самому своему понятию, и если оно, по тем или другим причинам, существует в истории, ей имманентно, то ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры. Но не значит ли это, что мы должны отказаться от метафизики истории, если основной ее постулат невыполним для нас, и предаться спокойствию или отчаянию агностицизма?²⁵ Или же существует средний путь, на котором метафизика истории все-таки становится возможной? Метафизика истории включает в себя собственно две проблемы; во-первых, проблему теодицеи в узком смысле, т. е. о возможности и значении зла в истории и человеческой жизни; во-вторых, проблему об основном содержании истории, или о той задаче, которая разрешается историческим человечеством. По отношению к этой задаче, при существовании борьбы добра и зла в истории, все исторические события представляются с положительным или отрицательным показателем, отходят вправо или влево; история является с этой точки зрения постепенным, хотя и зигзагообразным прогрессом, совершающимся посредством борьбы добра и зла, движения противоречий. Метафизика истории в этой своей части по характеру проблем вполне совпадает с теорией прогресса в общепринятом смысле, с той существенной разницей, что основные критерии прогресса избираются не произвольно, при помощи «субъективного метода», но подвергаются критическому испытанию и получают предварительное оправдание в метафизике.

Однако при таком понимании метафизики истории возникает новый вопрос. Если мы не можем цели абсолюта делать прямо своими собственными целями, то чем же мы должны руководствоваться в своей непосредственной деятельности? Но абсолютное постоянно руководит нас в жизни, постоянно дает нам указания, карает за непослушание себе и ошибки. Мы ежедневно и ежечасно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический императив, абсолютный характер которого в философии показан совершенно бесспорно Кантом. Нравственный закон велит нам хотеть добра, всегда и везде, ради самого добра. Абсолютный закон добра должен быть и законом нашей жизни.

Этот закон, в применении к историческому развитию, велит нам хотеть добра в истории и своими силами содействовать осуществлению добра, велит, другими словами, хотеть *прогресса*. Прогресс является с этой точки зрения нравственной задачей (как это справедливо

²⁵ Это рекомендует, между прочим, Паульсен (в «Einleitung in die Philosophie»), что не мешает ему, однако, ввести подобие теодицеи с заднего крыльца по ведомству «веры».

указывает проф. Siebeck в своей превосходной речи «Über die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit»²⁶, не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, в этом смысле прогресс бесконечен²⁷.

Нужна ли для признания обязательности нравственной задачи прогресса уверенность в том, что этот прогресс осуществляется с механической необходимостью? Нужно ли, другими словами, приподнимать завесу будущего, прибегать к научным прорицаниям? Нет, никакие костыли не нужны для нравственного закона. Абсолютный характер его велений, хотеть добра ради добра, не стоит в связи ни с какими случайными условиями осуществления добра в истории. С эвдемонистической точки зрения представляет, конечно, большую разницу, тяжела или легка эта борьба, ведет она к победе или к поражению, требует героического напряжения сил и отваги или же довольствуется скромной повседневной работой, но это ничего не изменяет в абсолютном характере нравственного веления, раз оно создано как таковое пред лицом собственной совести, – его можно нарушить, но не изменить. Предположим на минуту, что мы имеем самый точнейший прогноз относительно ближайшего 10–летия, и на основании этого прогноза все наши лучшие стремления обречены на неудачу. Следует ли отсюда, что они перестали быть обязательными? никоим образом. Ты можешь, ибо ты должен, таков нравственный закон. Страшна эта формула, и мало героев, которые ни пред чем не отступят и пойдут на смерть за то, что они считают своим долгом. Но у тех, кто не в силах следовать нравственному велению, боль совести свидетельствует о том, что здесь нарушено это веление, совершен грех.

Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра²⁸. Но для этого нужно иное убеждение, именно в том, что наши нравственные деяния и помыслы имеют непреходящее значение, что они усчитаны абсолютотом и нужны для его лукавства, другими словами, убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка, царства нравственных целей, в котором найдет свое место и наша скромная жизнь. Эта возвышенная идея (этического пантеизма, по меткому выражению Виндельбанда) наиболее полное развитие нашла в учении И. Г. Фихте. Для Фихте является «самым верным, даже основанием всякой верности то, что существует нравственный миропорядок, что каждому разумному существу отведено определенное место и имеется в виду его работа, что все в его судьбе является результатом этого плана, что помимо его ни один волос не упадет с его головы... что каждое доброе деяние удастся, дурное терпит неудачу» и т. д. В известном смысле в системе Фихте и бытие других людей, а затем и внешнего мира, даже и бытие Бога, все доказывается из необходимости этой идеи нравственного миропорядка; мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности. (Нетрудно узнать в этом учении Фихте дальнейшее развитие учения Канта о примате практического разума и о нравственном доказательстве бытия Божия.)

Итак, основные посыпки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало. Все эти положения в своей совокупности входят как неустраняемая часть в философию теизма, именно христианского теизма (хотя, конечно, далеко не исчерпывают всего ее содержания). Следовательно, основные проблемы теории прогресса

²⁶ Эта речь вышла в русском переводе (под моей редакцией) под заглавием: проф. Зибек. Прогресс как нравственная задача. Киев, 1903.

²⁷ Об абсолютности и потому недостижимости социального идеала в границах истории ср. в статьях «Душевная драма Герцена», глава I, и «О социальном идеале».

²⁸ О недостаточности этой эсхатологии и вообще об эсхатологической проблеме см. в статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?»

суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина. Мы видели уже, что позитивно-атеистическая теория прогресса роковым образом основывается только на вере, хотя и прикрываемой наукообразным облачением. По своему объективному содержанию вера эта есть бессознательный и непоследовательный или, вернее, нерешительный и частичный теизм²⁹, но, не понимая своего действительного генезиса и опоры и благодаря неудаче попыток опереться на науку, основываясь на одной вере, позитивная теория прогресса является недоказуемой, иррациональной и потому ненаучной. Вопрос состоит теперь в том, должна ли теория прогресса всегда оставаться на таком уровне или же она, будучи приведена в связь со своими действительными философскими основами, может сделаться рациональной, доказуемой аргументами разума теорией? И если теория прогресса входит как часть в философию христианского теизма, то вопрос сводится к тому, представляет ли учение христианского теизма (а в нем и теория прогресса) исключительный объект веры или же оно может быть, кроме того, сделано предметом философского исследования и рационального доказательства (с той, разумеется, степенью убедительности, какой вообще могут обладать философские положения, недоступные эмпирической проверке и опирающиеся лишь на одну логическую аргументацию)? Я держусь последнего мнения и нахожу наиболее удачное философское обоснование христианского теизма (а в нем и теории прогресса) в философии В. Соловьева. Во всяком случае, решение всех этих проблем (и притом не только положительное, но и отрицательное) уводит нас за пределы опытной науки, т. е. в метафизику.

Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер своих велений, осуществляется только в конкретных целях. Этим ставится новая задача нравственной жизни – наполнить пустую форму абсолютного долженствования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному, установить различие между добром и злом в конкретной жизни. Здесь приходит на помощь положительная наука. Она является тем арсеналом, в котором избирает свое оружие нравственная воля. В частности, что касается общественных наук, изучающих различные формы социального бытия в прошлом и настоящем, то они в наше время являются как бы специально призванными к тому, чтобы ориентировать в действительности и освещать добро и зло в социальной жизни. Как и во всем относительном, разум идет здесь шатким путем: понятия добра и зла в конкретной жизни спорны, возможны ошибки, не спорно лишь самое понятие добра и зла, объединяющее всех людей. Человек, в меру того понимания действительности, которого ему удалось достигнуть (и в котором не последнюю роль играет наука), из безбрежного моря зла выбирает именно то, что может и должно быть устранено теперь же и его именно силами, на чем ему в данный момент следует сосредоточить борьбу. При этом человек не может, конечно, обойтись и без того, чтобы не определять вероятия того или иного хода вещей, не заглядывать в будущее, не предсказывать. Из совокупности всех этих данных и мнений проистекает сознание того, что называется исторической задачей. Каждый век, каждая эпоха имеет какую-нибудь свою историческую задачу, определяемую объективным ходом вещей. Таким образом, хотя нравственный закон абсолютен, его веления имеют значение и *sub specie aeterni*³⁰, но его содержание всегда дано историей. Быть сыном своего времени, отзываться на все его призывы, понимать все его задачи и бороться за их разрешение в первых рядах – таковы обязанности, которые налагает нравственный закон. Вне такого содержания закон этот есть кимвал звенящий, он подвинет не на подвиг, а лишь на фарисейство и лицемерие. Жалок поэтому тот, кто в наше время не способен видеть сияние абсолютного нравственного идеала в сердцах людей, отдающих себя на помощь пролетариату в его борьбе за свое человеческое достоинство, умеющих жить и умирать за дело свободы, кто не усмотрит его в скучных и прозаических параграфах фабричного закона или в уставе рабочего союза и т. д. Ригористическая этика Фихте хочет всю жизнь до ма-

²⁹ Последовательный атеизм приводит поэтому к совершенному отрицанию теории прогресса; такую последовательность мы находим, между прочим, у Герцена (см. «Душевная драма Герцена», гл. II).

³⁰ С точки зрения вечности (*лат.*).

лейших мелочей подчинить контролю нравственного закона. Может быть, такое возвышенное понимание этики не под силу провести в жизнь среднему человеку, но бесспорно, что не существует ничего нравственно безразличного там, где только действует человеческая воля, и это относится не только к поступкам, но и к человеческим установлениям (прежде всего праву), которые ведь представляют собой только вошедшее в правило повторение известного ряда поступков. Поэтому подлежит нравственной оценке и освобождение крестьян, и институт земских начальников, и фиксация земского обложения, и городская реформа, и цензурный и университетский уставы. Все есть добро или зло.

Позитивная историческая наука, а также и социология (понимая первую как конкретную историю, вторую как систему абстрактных понятий) имеют, конечно, дело с установлением и причинным объяснением действительности, представляющей арену нравственной деятельности. Группа общественных наук имеет огромное этическое значение, так как эти науки более всего помогают распознаванию добра и зла в сложной действительности и указывают наиболее плодотворные способы борьбы со злом; они развиваются вместе с растущим усложнением общественной жизни. Таким образом, социальная наука имеет совершенно определенное и притом огромное практическое значение, она есть в настоящее время, можно сказать, *sine qua*³¹ нравственного деяния³². Разумеется, я никоим образом не хочу этим сказать, чтобы ценность и значение социальной науки исчерпывалось этим утилитарным ее приложением. Интересы чистого знания представляют для современного человечества слишком высокую самостоятельную ценность, чтобы возможно было всецело подчинить какую бы то ни было науку одним утилитарным соображениям³³.

Мы уже знаем, что неустранимое и совершенно самостоятельное значение в человеческой жизни имеет вера. Только она делает несомненным то, что является сомнительным, как и всякий предмет человеческого знания, только она холодное теоретическое знание согревает жаром сердца и делает основой поведения, не только внешнего, но и внутреннего, не только поступков, но и чувств. Вера устанавливает религиозное отношение к тем истинам, которые являются продуктом знания и мысли, а вместе с тем распространяет область несомненного и туда, куда не хватает наука. В этом смысле можно верить, напр., в свое призвание, в свою идею, в свою задачу; можно верить в близкое осуществление известных целей, хотя бы относительно этого молчала наука. Без веры невозможно религиозное отношение к учению, как бы возвышенно оно ни было.

Религия – какова бы она ни была – по самой идее своей проникает всю деятельную жизнь сознательного человека. Все нравственные цели, которые он себе ставит, должны являться вместе с тем и предписаниями его религии. Эту мысль выражает Кант, когда дает такое определение религии: «Религия (в субъективном смысле) есть признание всех наших обязанностей велениями Бога» («Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»). Каждый человек поэтому должен в своей жизни разрешить тяжелую задачу: сочетать абсолютное с относительным, определить свою деятельность таким образом, чтобы она отвечала требованиям его религии, проникнуться сознанием, что эти именно дела и эти именно обязанности есть то,

³¹ Необходимое <условие> (лат.).

³² Специально о политической экономии см. в статье «Задачи политической экономии».

³³ Некоторые критики поняли эту статью таким образом, что я стремлюсь в ней подорвать или умалить права науки, заменив ее фантазиями метафизики или подчинив ее слепой вере и авторитету, и на этом основании выступили в смешной поход в защиту науки, очевидно, полагая, что наука нуждается в их защите. Я отвечаю им так, как было некогда отвечено тому греку, который начал усердно восхвалять Платона: а разве кто-нибудь его бранит? Права науки и научного позитивизма остаются вне всякого спора и выше всякого сомнения. Здесь был поставлен вопрос не о правах науки в границах научного исследования, а о самых этих границах: разрешаются ли все вопросы, неизбежно возникающие у мыслящего человека, в области науки и научного позитивизма, или же существуют вопросы, которые необходимо выводить за ее границы? И наоборот: не навязываются ли науке такие задачи и проблемы, которые заведомо превышают ее компетенцию, и этим преувеличением ее не нарушаются ли действительные права науки, как это было в теории прогресса?

чего хочет от нас наш Бог. Решение этого вопроса практической религии, знаменитого вопроса «что делать», необыкновенно трудно и открывает полный простор безграничным и бесконечным сомнениям. Положить им конец, нравственно поставить на ноги и утвердить человека и здесь может только вера. Без нее не может, таким образом, шагу ступить человек в самых основных вопросах жизни.

Вера есть совершенно самостоятельная способность духа, которая далеко не в одинаковой степени распределена между людьми. Есть талант и гений веры, подобно тому как есть философский или научный гений. Если справедливы слова Гегеля о том, что ничто в истории не совершалось без великой страсти, то справедливы они в том именно смысле, что ничто великое не совершается без страстной веры в себя и в свой подвиг; это она вела мучеников идеи и на костер, и на пытку, и в темницу, и в изгнание, и на смерть. Но как знание постоянно предполагает незнание и есть, в сущности, переход от незнания к знанию, так и вера предполагает сомнения и борьбу с неверием, и в этом заключается жизнь веры. Классической формулой психологии веры в этом смысле являются слова евангельского рассказа: верую, Господи, помоги моему неверию! Нельзя верить во что-нибудь очевидное, напр., что дважды два четыре, – здесь нет места вере, которая всегда имеет дело с тем, что допускает сомнение. Нам отказано поэтому в твердой поддержке извне, силу веры нужно находить в себе, самая вера есть нравственная задача. Вера в добро никогда не оскудевала в человечестве, какую бы форму она ни принимала, но есть эпохи истории, отмеченные упадком веры или ее подъемом. Никакое развитие знаний и блеск материальной культуры не может возместить упадка веры; можно допустить, что человечество лишится своей науки, своей цивилизации, как оно и жило без них в течение веков. Но полная потеря веры в добро означала бы нравственную смерть, от которой не спасли бы никакие силы науки, никакие ухищрения цивилизации.

VIII

Я позволю себе в заключение высказать несколько замечаний относительно задач современной философии. Гегель справедливо указал, что «как каждый индивидуум является сыном своего времени, так и философия выражает в мысли данную эпоху» (*ist ihre Zeit in Gedanken erfasst*), и что «задача философии состоит в том, чтобы понять существующее». Каковы же особенности нашего времени, с которыми должна считаться его философия?

Известны основные черты истории философской мысли в XIX веке. В начале века философия пережила почти небывалый расцвет, когда на протяжении менее чем полувека Германия выставляла четырех философских гениев: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля (не считая еще Шопенгауэра). В Гегеле достигнута была вершина философской спекуляции, и его философия царилла, хотя и кратковременно, во всех важнейших отраслях мысли. Затем последовало крушение метафизики. Оправдались пророческие слова Гегеля, в предисловии к «Логике» писавшего: «Если наука соединится с здравым смыслом (к которому Гегель всегда относился с презрительной иронией) для того, чтобы вызвать погибель метафизики, по-видимому, может получиться странное зрелище: станет возможно видеть образованный народ без метафизики, подобный разнообразно разукрашенному некогда храму без самой дорогой святыни (*ohne Allerheiligstes*)». То, что Гегель считал маловероятной возможностью, стало действительностью вскоре после его смерти, и более полувека можно было видеть это «странное зрелище». Сила научной мысли в это время ушла в положительную науку, человечество оцепанело было успехами естествознания и основанной на нем техники. Высшие потребности духа удовлетворялись, как мы уже знаем, позитивной теорией прогресса и религией человечества. Но, конечно, такое состояние не могло продолжаться вечно. Все больше и больше стала выясняться ограниченность компетенции естествознания и вообще позитивной науки, которая уже утратила смелость отрицания метафизики. Стала тогда поднимать голову и философская мысль. Интересно, что она до такой степени ошеломлена была расцветом позитивных наук и до такой степени утратила живую философскую традицию, что пошла в своем развитии кружным путем, взяв исходным его пунктом не Гегеля, а Канта, и притом не подлинного, исторического Канта, а Канта лишь «Критики чистого разума», играющей в общей системе

философских воззрений Канта не первостепенную роль, но имеющей лишь, так сказать, пропедевтическое значение. Центральной проблемой философии нового времени сделалась поэтому гносеологическая; разработка теории познания составляет специальную заслугу новейшей философской мысли. Но на теории познания не могла, конечно, остановиться мысль, а должна была рано или поздно обратиться и к самому познанию; другими словами, признав подлинного Канта, идти и к его преемникам. Таким путем восстановлена будет философская традиция; современная философия, вопреки мнению неокантианцев, не должна быть лишь развитием «критической» философии, она должна дать творческий синтез всех новейших философских систем или, по крайней мере, посчитаться с ними. Но современная философская система должна не только знать все свое духовное наследство, но она должна считаться и с приобретениями того времени, когда это наследство было на положении *hereditas jacens*³⁴, без наследника. Она должна ввести и переработать все конечные выводы современной положительной науки. Никогда еще не ставилось философии такой трудной задачи, как сейчас, но наше время полно философских предчувствий и, верю, наш молодой век обнаружит небывалый расцвет метафизики. Формально указанным требованиям из новейших философских систем наиболее удовлетворяют системы Эд. ф. Гартмана и В. С. Соловьева; философия Соловьева есть, в моих глазах, пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез.

Но философия должна стоять на высоте своего времени и в другом смысле, она должна охватить не только науку, но и жизнь своего времени, понимать его запросы и так или иначе отвечать на них. Ни один великий философ не становился спиной к действительности и ее задачам; классическая немецкая философия дала идеал философа-гражданина в лице Фихте. Пульс могучей мысли Гегеля и до сих пор бьется в марксизме. И современная философия должна стать лицом к великой социальной борьбе наших дней, быть ее выразительницей и истолковательницей; она не должна замыкаться от жизни в кабинете, чем грешит современная немецкая философия, – буржуазные симпатии представителей которой, к сожалению, не остаются без влияния на их социальные воззрения. Благодаря этому между философией и жизнью образовалось странное недоразумение, в котором утратилось сознание, насколько жизнь необходима для философии и философия необходима для жизни. А философия необходима для жизни теперь более, чем когда-либо, благодаря некоторым особенностям переживаемого нами исторического момента. Всем известно, какой кризис переживает теперь рабочее движение, своим вероисповеданием считающее учение Маркса. Кризис этот не экономического и политического характера, напротив, самая его возможность обусловлена растущей мощью движения, но морального, скажу даже – религиозного характера. Мы уже знаем, что марксизм представляет собой самую яркую версию теории или религии прогресса; он воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte*. Он силен был, таким образом, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей верой. Отброшенное теперь, как утопическое, учение о социальной катастрофе (*Zusammenbruchstheorie*) и о «прыжке» в царство свободы являлось центральным нервом прежнего марксизма, его эсхатологией. Но вера эта, неправильно направленная, должна была рассеяться или, по крайней мере, ослабнуть вместе с ростом движения. На очередь становилось все больше практических задач, заслонявших конечные цели. На смену прежнему социально–политическому утопизму явился социально–политический реализм, связанный совершенно случайно с именем Бернштейна. Современное развитие отличается, таким образом, двусторонним характером: с одной стороны усиливаются практические завоевания рабочего сословия, с другой – утериваются и убиваются прежние религиозно–восторженные верования; в полумрак святилища вносится дневной прозаический свет. Упадок идеализма (в данном случае выразившегося в социальном утопизме) грозит понизить движение, лишить его души, несмотря на все практические победы. Я вполне понимаю поэтому негодование тех, кого возмущает эта филистерски-святотатственная работа. Но вместе с тем я считаю ее неизбежной и исторически

³⁴ Лежащее наследство (*лат.*).

необходимой, и напрасно хотят бороться с ней сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый и более надежный источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, к которой теперь, по странному недоразумению, становится спиной рабочее движение. Речь идет, очевидно, не о том, чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы возратить ему нравственную силу и религиозный энтузиазм. В своей практической программе рабочее движение осуществляет освободительные постулаты философского идеализма, пусть же и на своем теоретическом знамени оно выставит не экономический материализм и классовый интерес – это оно может отлично оставить своим противникам, – а принципы идеализма, на которых могут быть прочно и непрерываемо обоснованы его требования. Пусть, наконец, действительно осуществляются известные слова Энгельса, который приводил современный социализм в связь не только с Сен-Симоном, Фурье, Лассалем, Марксом, но и Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем. Связь эта существует и должна быть сделана достоянием общественного сознания.

Современная социальная борьба с этой точки зрения представится нам не одним столкновением враждебных интересов, а осуществлением и развитием нравственной идеи. И наше участие в ней будет мотивироваться не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона, велением Бога.

Человечество возвратит тогда утерянную гармонию различных сфер деятельности духа, и религия займет подобающее ей центральное место, станет основой мысли и деятельности людей. Когда Учителя любви спросили, в чем состоит главное содержание закона, Он выразил его в двух заповедях, причем первая заповедь была о любви к Богу, а вторая, производная, о любви к ближнему. Он указал этим правильное нормальное соотношение между религиозным и общественным интересом и, не умаляя в его значении последнего, отвел ему, однако, второе место. В теперешнем человечестве утрачено это правильное соотношение, и современная доктрина признает только вторую заповедь, подчинив или заменив ею первую. Мы видели, какими логическими противоречиями страдает эта доктрина и как мало может она удовлетворить вдумчивого адепта. На долю этой доктрины выпало, таким образом, отрицательно подтвердить истину, показавши всю невозможность ее отрицания. И в этом состоит положительное значение теории прогресса, ибо для полного раскрытия истины необходимо не только ее утверждение и положительное развитие, но и последовательное ее отрицание.

Post-scriptum.

То место предыдущей статьи, где формулирована проблема метафизики истории, вызвало значительные недоразумения. Я счел наиболее удобным идею планомерного исторического развития выразить известной формулой великого представителя объективного идеализма и диалектического, или эволюционного, метода – Гегеля: «все действительное разумно», т. е. подчинено разумному плану, имеет разумную цель. (При этом была сделана, конечно, оговорка о том, что, не разделяя самой доктрины Гегеля, я ставлю лишь его проблему.)

Формула «все действительное разумно» имеет целую историю, причем на нее опирались и правые, и левые гегельянцы, и консерваторы, и революционеры; я полагал, что старые и грубые недоразумения относительно нее теперь уже невозможны, и потому употребил ее спокойно, не опасаясь кривотолкований, без лишних, как мне тогда казалось, оговорок и пояснений, но, к сожалению, я ошибся в своих расчетах. Постараюсь поэтому пояснить, что я хотел этим сказать.

Идея разумности всемирно-исторического плана и «лукавства разума» (*List der Vernunft*) возмущает многих прежде всего тем, что ею будто бы отрицается человеческая свобода,

и личность превращается в игрушку абсолюта с его лукавством или в нуль³⁵. Но кто же, однако, предъявляет такой упрек и берет на себя роль защитника свободы и самобытности личности? Теоретики свободы воли? Представители спиритуалистической метафизики и учения о субстанциальности души? Ничуть не бывало. Упрек этот исходит из уст позитивистов, которые вышли на защиту свободы и самостоятельной роли личности в истории с одним законом причинности в руках. Признание абсолютного господства закона причинности и отрицание существования или, по крайней мере, познаваемости всякого бытия, помимо чувственно-феноменального, чистый феноменизм, – таков их философский катехизис. Где же здесь место свободе и вообще какому бы то ни было самостоятельному значению личности, если она целиком и без всякого остатка является продуктом этой механической причинности? Если все прошлое и настоящее детерминировано, а будущее преддетерминировано, то свобода есть субъективное психологическое состояние, вполне иллюзорное, только всего³⁶. И в этом отношении совершенно не отличаются между собой различные формы позитивной философии истории, и экономический материализм, и субъективная социология³⁷. *Fata volentem ducunt, polentem trahunt*³⁸ – эта формула (некогда употребленная мной для характеристики «неумолимого объективизма» материалистического понимания истории) безупречно выражает сущность позитивного детерминизма, и я очень прошу тех, кто будет это отрицать и снова обращаться ко мне упреки в фатализме, показать мне возможность иного решения, иного выхода из антиномии свободы и необходимости на почве позитивного мировоззрения. А пока я буду утешаться той мыслью, что если бы я действительно был повинен в фатализме, то разделял бы эту вину со своими обвинителями. Но точно ли метафизический или провиденциальный детерминизм может быть только фатализмом, каким неизбежно, на мой взгляд, является детерминизм позитивный? Конечно, по этому вопросу мнения расходятся, и, как известно, существуют метафизические и богословские доктрины, в которых свобода воли совершенно отрицается³⁹. Тем не менее, если она так или иначе и может быть вообще доказываема, то только за пределами опытной науки, т. е. метафизически. Во всяком случае, в своей статье я не дал повода причислить себя к сторонникам метафизического фатализма, ибо говорю в ней и о долге, и о категорическом императиве, и об исторических обязанностях, словом, о таких вещах, о которых фаталисту, пожалуй, следовало бы молчать. Напротив, я стремлюсь помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу всепожирающего детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма и личного произвола. Мировой и исторический процесс можно мыслить как такой планомерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода как его основное и необходимое условие. Он представляется в таком случае взаимодействием человеческой свободы, свободных усилий исторического человечества и творческого или бо-

³⁵ Этот упрек можно встретить, между прочим, и у Герцена, который с иронией говорит о «провиденциальной шараде» и не желает быть «куклою», предназначенной воплотить «какую-то бездомную идею». (См. «Душевная драма Герцена», глава III.)

³⁶ Это совершенно справедливо было указано мною в первой статье о Штаммлере. Вообще в обеих статьях, написанных по поводу его книги, вопрос о свободе и необходимости разрешается совершенно последовательно в духе позитивизма, т. е. свобода сводится к психологической иллюзии, чем и обнажается фаталистическая сущность детерминизма. Этот убийственный вывод я добросовестно старался отворожить словесными обходами, чувствуя, что здесь находится самый слабый пункт всего моего тогдашнего мирозерцания.

³⁷ Правда, постулаты такого последовательного детерминизма фактически не могут быть выполнены в социальной науке, ибо они приходят в противоречие с нашим непосредственным сознанием свободы (см. статью «О социальном идеале»). Но эта фактическая невозможность, имеющая решительное значение для социальной науки, не решает философского вопроса о взаимном отношении свободы и необходимости и не ставит еще теоретической границы господству закона причинности.

³⁸ Желаящего судьба ведет, нежелающего тачит (*лат.*).

³⁹ Короткий очерк истории вопроса о свободе воли (до Канта) читатель найдет в статье Вл. Соловьева «Свобода воли» в Энцикл. словаре. К сожалению, в числе статей настоящего сборника, возникших большей частью по какому-нибудь внешнему поводу, нет статьи, специально посвященной этому вопросу, и хотя я чувствую этот пробел, но не в состоянии сейчас его восполнить.

жественного начала, процессом *богочеловеческим*, и так как человеческое сердце открыто для всеведения абсолютного разума (а следовательно, и все будущие поступки людей), то существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы. Конечно, такое решение вопроса о свободе и необходимости может быть предложено лишь в связи с цельной метафизической доктриной⁴⁰.

Лишь такое решение вопроса, при котором сочетаются и свобода и необходимость, может удовлетворить запросы непосредственного сознания или практического разума. Нет нужды доказывать всю важность признания свободы: ведь недаром же ведутся нескончаемые споры о роли личности в истории и о свободе воли, которая есть слишком дорогое благо, чтобы человечество могло с легким сердцем от него хотя бы теоретически отказаться⁴¹. Потому-то обвинение в фатализме звучит тяжелым упреком в устах даже тех, кто философски стоит на почве фатализма, хотя этого и не сознает. Столь же трудно, как с голым фатализмом, мирится наше сознание и с свободой, лишенной всякой связи с необходимостью или закономерностью и представляющей собой чистейший окказионализм, при котором результаты человеческой деятельности зависят от неуловимой случайности⁴². Если бы человек был всемогущ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него с необходимостью и противоположности между ними не существовало бы. Но так как человек, будучи свободен желать чего угодно, не чувствует себя всемогущим для выполнения своих желаний и подчинен необходимости внешнего мира, то он стремится опереться на объективную его закономерность, приурочить свои свободные стремления к естественному ходу вещей. В этом и коренится психологическая причина постоянного и настойчивого искания законов социального развития, а также и того обаяния, которое оказывал и на многих еще оказывает марксизм, обещающий – и притом в столь определенной и наукообразной форме – для свободных идеальных стремлений поддержку объективного хода вещей. Подобное же значение в метафизическом мирозерцании имеет идея нравственного миропорядка, которая состоит в том, что наши свободные нравственные стремления и поступки предусмотрены в мировом плане и для него необходимы, а потому рано или поздно принесут благие плоды.

Итак, для жизни равно дороги и необходимы идеи и свободы и необходимости, и ни от той, ни от другой наше практическое сознание не может отказаться без существенного ущерба. И именно их философское сочетание я и выставил в качестве одной из «основных проблем» теории прогресса.

Употребленная мною формула Гегеля вызвала еще и другое, уж совершенно неожиданное для меня недоразумение: она была истолкована в том смысле, что все действительное нравственно, т. е. в смысле полного отрицания всякого различия между добром и злом или проповеди самого преступного нравственного индифферентизма (как ни противоречит это дикое истолкование всему содержанию моей статьи). Формула «все действительное разумно» никоим образом не может означать, что в действительности не существует ни зла, ни страдания; в ней выражена лишь та мысль, что мировой и исторический процесс является выполнением благого и разумного плана и направляется к разумной цели. Эта идея вовсе не чужда и позитивной теории прогресса, которая, рисуя будущий рай на земле как цель усилий теперешнего человечества, также предполагает известную целесообразность в истории, хотя и считает ее не делом высшего разума, а результатом игры причин и следствий. Специфическая трудность, возникающая здесь для теистического мирозерцания, состоит в проблеме теодицеи: можно ли примирить существование зла и страдания с признанием разумного, благого и мощного начала, можно ли признать нравственную необходимость и допустимость зла в мире? Нельзя отрицать, что это едва ли не самый трудный вопрос всего теистического мировоззрения. Но

⁴⁰ Я лично нахожу его в философии Вл. Соловьева, к которой и отсылаю читателя. (Ср. статью «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?»).

⁴¹ Я напомню, в качестве художественной иллюстрации, превосходный роман Бурже «Ученик». Вопрос о свободе воли является центральной темой всего этого романа.

⁴² Такое определение принимает обыкновенно свобода воли у Герцена: ср. вторая и третья цитаты статьи «Религия человекобожия у Л. Фейербаха».

как бы мы его ни разрешали, уже самая его постановка предполагает совершенно ясное различие между добром и злом, – высшая правда никоим образом не отменяет нашей земной правды, и с признанием разумности общего плана истории мы нисколько не освобождаемся от обязанности любить добро и ненавидеть зло и бороться с ним, раз ему дано место в жизни и истории. Это признание может лишь укрепить уверенность в победе добра и тем самым поднять дух для борьбы со злом⁴³.

⁴³ Я, вслед за Соловьевым, разрешаю этот вопрос в связи с учением о свободе (и свободном выборе добра и зла) как основном условии мирового процесса.

ЧЕЛОВЕКОБОГ И ЧЕЛОВЕКОЗВЕРЬ

По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей»

Сергей Николаевич Булгаков

Не только образованная Россия, но и весь культурный мир с напряженным интересом встретили посмертные художественные произведения Л. Н. Толстого. В них воскресает великий мастер, силою послушного резца высекающий живые образы. Какая свежесть и непосредственность в «Хаджи-Мурате» и даже в отдельных сценах дидактических произведений, какая потрясающая простота и сила в «Дьяволе», какой зной душевный в «Отец Сергей»!¹ При всей незаконченности и неотделанности этих произведений, в них мы имеем такие создания русской художественной литературы, которые могут ставиться в один уровень даже с ранним творчеством Л. Н. Толстого, а выше этого могут ли быть вообще поставлены художественные произведения?

Однако наша задача не есть эстетический анализ или художественная критика посмертных художественных произведений Л. Н. Толстого – как бы ни была интересна сама по себе такая задача, но ее мы отстраняем. Нам хочется уяснить жизненный смысл и мудрость этих произведений при свете нравственной философии вообще и общего мировоззрения самого Л. Н. Толстого в частности, и в этом отношении они представляют собою громадный, исключительный интерес, отнюдь не меньший, чем чисто художественные их красоты. Для настоящего художника его творчество есть и раскрытие его души в самых глубоких и недостижимых ее тайниках – оно интимнее, чем дневник, и искреннее, чем исповедь. Оно есть одновременно мышление и искание художника, хотя и не разумом, а художественной интуицией, которая, однако, сильнее и острее рассудочного мышления. Глубочайшая искренность и правдивость, вытекающая из полнейшей внутренней свободы, есть отличительная черта истинно художественных произведений, – а вместе и мера их гениальности. Искусство делается неискренним и тем самым становится ниже себя, когда оно утрачивает эту внутреннюю свободу, превращается в служебное орудие, делается тенденциозным. В таком случае оно служит только особым методом изложения или доказывания уже заранее установленных положений, но не средством самостоятельного искания, – таково дидактическое искусство, которое в строгом смысле вовсе не есть искусство, как бы мастерски оно ему ни подражало. Немало таких дидактических произведений и в литературном наследии Толстого, и как бы ни было велико мастерство, в них проявляющееся, все-таки они не могут быть отнесены к искусству, ибо написаны на заданную тему; это ремесленно-техническое употребление красок, а не живопись. Но есть в их ряду и такие произведения, где этот тенденциозно-дидактический элемент сводится к минимуму и почти испаряется в огне художественного искания, где художник вновь обретает себя и становится подобен путешественнику, отправляющемуся в неведомые страны, или исследователю, углубляющемуся в новые, неизвестные области изучения. В них Толстой с былой неустранимостью и страстной искренностью опускается на дно человеческой души – и прежде всего, конечно, своей собственной, – ибо ведь о чем бы ни писали художники, они дают в конечном итоге самих себя, они опознают жизнь в себе и чрез себя, освещают подземелье своим собственным светом. Такое значение мы особенно придаем повестям «Дьявол» и «Отец Сергей»; первая и в чисто художественном отношении стоит чуть ли не выше всех произведений, теперь опубликованных. Сюда можно было бы еще причислить в качестве художественного перла и «Хаджи-Мурата», но по содержанию своему он относится преимущественно к раннему периоду творчества Толстого, эпохе создания «Ерошки»² и «Казаков», и поэтому мы его оставим без рассмотрения.

¹ «Дьявол» (1889–1900) и «Отец Сергей» (1889–1890) впервые были опубликованы В. Г. Чертковым в 1911 г.

² Ерошка – герой «Казаков» (1863); по предположению И. Б. Роднянской, Булгаков имел в виду повесть «Поликушка» (1863).

Сопоставляя Толстого как богослова, моралиста и проповедника, автора многочисленных произведений религиозно-философского характера, и Толстого-художника, мы получаем возможность поставить одну из самых коренных проблем духовной жизни, именно о нравственной природе человека, или о силе зла и греха в человеческой душе. Именно этот вопрос со страшной силой и мукой ставит Толстой в «Дьяволе» и «Отце Сергии», и читатель оказался бы недостоин своего писателя, если бы не попытался отдать себе отчет в этом вопросе и вместе с автором и вслед за автором переболеть его.

Однако для того, чтобы нам вплотную подойти к этим вопросам, надо предварительно расчистить почву и запастись общими точками зрения, как они определялись в истории человеческого самосознания.

Есть два воззрения на нравственную природу человека и природу зла: одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание; для другого человеческая природа является здоровой и неповрежденной, и оно ищет причину зла где угодно, только не в человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях. Согласно первому, человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал, – добра и зла; согласно второму, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья, и истинная мудрость велит не бороться с природой, но ей по возможности следовать. Конечно, в конце концов оба эти воззрения упрутся в некоторую недоказуемую уже и потому аксиоматическую данность, имеют в своей основе нравственное самоощущение человека. Оба воззрения резко противостоят друг другу.

Первое находит полное и, можно сказать, окончательное выражение в христианском учении о человеке, согласно которому человечество больно грехом и этот грех отравляет всю природу человека. Он имеет различные проявления, как духовные, так и телесные. Его присутствие сказывается в постоянном соблазне зла, бессилии или слабости добра и, отсюда, в постоянном их противоборстве. «Не понимаю, что делаю, – о себе, а в своем лице и о всем человеческом роде говорит апостол языков, – потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр. А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, т. е. во плоти моей, доброе; потому что желание добра *есть* во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу <делать> доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 15–24). В этих простых, но бесконечно мудрых и глубоких словах выражено то, что человек находит во внутреннем опыте своем, именно: мучительное сознание бессилия добра, косности духа, скованного грехом. Из этого самодиагноза христианство делает дальнейшие выводы в области морали в том смысле, что нравственная жизнь основана лишь на постоянной борьбе с собою, с низшими сторонами своего собственного существа, со стихией греха, и не на доверии к «естественному», но на недоверии к нему, на постоянном и неусыпном самоконтроле и различении в себе добра и зла. В этом смысле христианская мораль, проистекающая из дуалистического понимания нравственной природы человека, видящая в ней смешение добра и зла, необходимо является аскетической в смысле неустранимости дисгармонии и борьбы этих двух начал. «Самопротивление и самопринуждение» – в таких словах выражает сущность аскезы еп. Феофан (Затворник)³.

Но человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе грех, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он

³ Феофан Затворник (в миру – Георгий Васильевич Говоров; 1815–1894) – епископ Владимирский, затворник Вышинской пустыни.

видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, родит желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвая верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку. Благодать не насилует, она обращается к человеческой свободе, которая одна лишь вольна взыскать ее; но, оставленный одним своим естественным силам, человек не может спастись. Вот почему основной догмат христианства, об искуплении человеческого рода Божественною кровью, представляет собою вместе с тем и нравственный постулат христианской антропологии, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицаются возможность самоспасения и неповрежденность человеческой природы. Он есть необходимый ответ на этот вопль бессилия, идущий из глубины человеческого сердца, а Церковь с ее благодатными таинствами есть целительное установление любви Божией, в котором восстанавливаются силы и врачуются греховное и больное человечество. Когда Христос ходил по земле, окруженный грешниками, мытарями, блудницами, то в ответ на упреки в неразборчивости, направленные со стороны фарисеев, Он отвечал обычно, что Он пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9, 12–13). А поэтому, по слову св. Ефрема Сирина, «вся Церковь есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих».

Это основное христианское учение о человеке и о спасении проходит, конечно, через всю историю Церкви; оно легло в основу ее догматики, проповеди, практики. Очевидно, что оно из христианства совершенно неустранимо и составляет центральную часть проповеди Евангелия, т. е. благой вести о совершившемся и совершающемся спасении человеческого рода от греха.

Рассматриваемая вне догматической формы проблема нравственной природы человека не раз составляла предмет философского умозрения; на нее давался ответ в разных философских построениях. Я приведу в кратких чертах некоторые, наиболее яркие учения этого типа. Начнем с блаж. Августина, в котором мы имеем не только великий ум, но и пламенное сердце; этот гений пафоса много искал и страдал ранее своего присоединения к Церкви; им были опытно изведаны глубины греха и человеческой немощи. Свой духовный путь он рассказал в бессмертной своей «Исповеди». Его философствование, его учение было плодом не только возвышенного умозрения, но и страстно прожитой жизни, полной исканий и заблуждений, падений и грехов, но вместе с тем проникнутой всепокоряющим стремлением к высшему благу. «Горе той душе, – говорит блаж. Августин, – которая дерзает помышлять и ласкать себя надеждою, что, удалившись от Тебя, Боже мой, найдет она что-нибудь лучше Тебя! Тщетно бросается она во все стороны, тщетно блуждает по всем распутиям; нигде не находит она желаемого, повсюду встречая одни томления и огорчения. В Тебе одном, Боже наш, успокоение наше» (Августин. Исповедь. Кн. VI. Гл. 16.). В различных актах своей духовной драмы, на своем долгом, длившемся десятилетия, пути возвращения блудного сына в отчее лоно, Августин до глубины осознал все бессилие человеческой воли к добру и всю мучительную раздвоенность человеческого духа. «Две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и в этой борьбе раздиралась душа моя» (Там же. Кн. VIII. Гл. 5.). «Это болезнь души и всего существа нашего, состоящая в том, что мы по своей поврежденности и греховности как бы раздваеваемся... таким образом, у нас выходит две воли... в этой-то видимой борьбе между добром и злом и состоит воля наша» (Там же. Кн. VIII. Гл. 9.). «Добро во мне – Твой дар, от Тебя исходящий; зло во мне – мое преступление, Тобою осуждаемое» (Там же. Кн. X. Гл. 4.). Этим выношенным целой жизнью убеждениям Августин позднее дал философское

выражение, главным образом в спорах с Пелагием⁴ и пелагианством. Основные заблуждения пелагианства он видит, во-первых, в отрицании первородного греха, во-вторых, в признании, что оправдывающая нас благодать подается нам не даром, но по заслугам нашим, и, в-третьих, в допущении возможной безгрешности после крещения. По учению же Августина, хотя человек и был создан со способностью не грешить – в этом и состояла его свобода (*liberum arbitrium*), но вследствие первородного греха эта свобода превращается в несвободу (*servum arbitrium*)⁵, человек есть раб греха, и его собственная свобода есть лишь влечение ко злу, самостоятельная же способность к добру (*facultas bene operandi*) у него отсутствует. «Не только большие, но даже и минимальные блага могут быть только от того, от кого происходит всякое благо, т. е. от Бога» (*Delib. arb. 2. 19,50*). Отсюда человек, в представлении Августина, есть в значительной мере пассивный объект воздействия благодати: «Она порождает в нас волю (к добру), она же содействует и ее осуществлению» (*ut velimus operatur incipiens, vobentibus cooperatur perficiens: De grat. et lib. arb. 17, 33*). Правда, в свободе человеческой лежит «согласие или несогласие воле Божией», но и самую волю к вере Бог вызывает в человеке. Поэтому благодать есть «внушение доброй воли» (*inspiratio bonae voluntatis: De corr. 2, 3*) и она действует с неотвратимой (*irresistibilis*) силою: «Если Бог хочет спасения, не может противиться воля никакого человека» (*Deo volenti salvum f acere nullum hominum resistit arbitrium: De corr. et gr. 14, 43*). Отсюда Августин неизбежно приходит к учению о предопределении (*praedestinatio*) одних ко спасению, других к гибели, к тому религиозному фатализму, который через тысячу лет возродился в кальвинизме: человеческая воля влекома ко спасению неотвратимо и неодолимо (*indiclinaliter et insuperabiliter*). Философы справедливо усматривают в мировоззрении Августина противоречие между учением о свободе воли, от которого он не может и не хочет отказаться, и учением о предопределении (*Windelband. Geschichte der Philosophie. 2-te Aufl. 1900. 231–233*. Ср. также: *Loofs. Augustin, Pelagius und Semipelagianismus, Semipelagianismus* (в «*Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*»); *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. 1906. 3-ter Haupttheil. Kap. I.*). И западная церковная доктрина не последовала за Августином, который утрировал учение о греховной порче человеческой природы, но остановилась на семипелагианском, более умеренном учении, которое не устраняет совсем человеческой свободы и человеческих заслуг в деле личного спасения и чуждо идее предопределения (на Востоке же идеи Августина никогда не имели особенного влияния). Для нас здесь интересны идеи Августина не с точки зрения их соответствия или несоответствия общецерковному учению, но как мощное и яркое выражение пессимистического воззрения на нравственную природу человека в греховном его состоянии.

Перенесемся теперь на полторы тысячи лет и от духовного отца средневекового католицизма обратимся к духовному отцу идеалистического человекобожия, к философу протестантизма Канту. То, что Кант (а за ним и его последователи) называл у себя «коперниканским деянием», сводится к возведению человеческого разума в роль законодателя мира: отныне вселенная обращается около человека как своего центра, а не человек следует за природой. Однако, при всем своем рационалистическом антропоцентризме, Кант был исполнен подлинно нравственного пафоса и серьезность его настроения противилась плоской идеализации человеческой природы. Вот почему в нравственной философии Канта мы находим, хотя и несколько неожиданно, глубокое учение о «радикальном зле в человеческой природе», изложенное в трактате «Религия в пределах только разума» («*Die Religion innerhalb der Grenzen der*

⁴ Пелагий (360–после 418) – христианский ересиарх, монах–теолог, автор учения и инициатор движения пелагианства. Смысл первородного греха трактовал как проявление единичной воли, не наследуемой людьми. В 411 г. проповедовал в Африке и Палестине; ересь был осуждена на Карфагенских соборах (412, 416, 418 гг.) и утверждена в качестве таковой указом императора Гонория (418 г.). Последователь Пелагия Юлиан, епископ Эклянский, оппонент Августина Блаженного, был осужден за пелагианскую ересь на Ефесском соборе в 431 г., лишен кафедры и изгнан с родины. Подобная участь постигла и другого последователя Пелагия – Целестия. Подробный анализ августиновской концепции греха и искупления С. Н. Булгаков развернул в заключительном «Экскурсе» третьего тома «О Богочеловечестве» (Невеста Агнца. Париж, 1945. Раздел «Августинизм и предестинация». С. 587–621).

⁵ *Liberum arbitrium* – свободный выбор; *servum arbitrium* – рабский выбор (лат.).

blossen Vernunft») (*Кант Иммануил. Религия в пределах только разума* / Пер. Н. М. Соколова. СПб., 1908. / Все цитаты сделаны по этому переводу.) и в век оптимистического просветительства заставляющее вспомнить об августицизме. Не без легкой иронии говорит он здесь о добродушном предположении моралистов от Сенеки⁶ до Руссо (18), что мир сам собой идет от худшего к лучшему. По мнению философа, «человек по природе зол», «*vitiis nemo sive nascitur*» («никто не родится без пороков»), – вспоминает он стих Горация, и это подтверждается наблюдениями над человечеством в культурном и некультурном состоянии. «Говорят о затаенной фальшивости даже при самой близкой дружбе... о склонности людей ненавидеть тех, кому они многим обязаны, и к чему благодетель всегда должен быть готов. Говорят о сердечном благоволении, которое все-таки дает повод для замечания: "В несчастии наших друзей всегда есть нечто такое, что нам не совсем не нравится". Говорят и о многом другом, скрытом под внешностью добродетели, не принимая в расчет тех пороков, которые и не скрываются, так как для нас хорошим кажется уже и тот, кто – *злой человек* по обычному, всеобщему уровню» (32–33). «Член английского парламента, в пылу задора, позволил себе высказать такое мнение: "Каждый человек имеет свою цену, за которую он себя продаст". Если это справедливо (что каждый может решить сам за себя), – если нигде нет такой добродетели, для которой нельзя было бы найти такого искушения, чтобы низвергнуть ее сразу, – если вопрос о том, добрый или злой дух перетянет нас на свою сторону, решается только теми, кто предлагает и обещает скорейшую расплату, – для людей вообще становится истинным то, что сказал апостол⁷: "Здесь нет никакого различия, здесь все грешники, нет никого, кто делал бы доброе, – ни одного человека" (38). "Если такое предрасположение лежит в человеческой природе, то, значит, в человеке есть естественное предрасположение к злу. И само это предрасположение – так как его в конце концов все-таки надо искать в свободном произволе, значит, и оно может подлежать вменению – есть морально-злое... скорее это надо называть *извращенностью* сердца... известным умышленным *коварством* человеческого сердца, а именно: обманывать себя в области своих собственных добрых или злых настроений"» (36–37). Источник этого зла – в человеческой свободе, притом каждого отдельного индивида; Кант отрицает поэтому первородный общечеловеческий грех, повреждающий самую природу человека. Это естественное предрасположение к злу хотя и не может быть *уничтожено* человеческими силами, но «в то же время его возможно *превозмочь*, так как оно появляется в человеке как свободно-действующем существе» (36). «Каким образом возможно то, что в естественном порядке злой сам по себе сделает себя человеком добрым, это превосходит все наши понятия. Ибо каким образом злое дерево может приносить добрые плоды?» (44–45). И тем не менее заповедь: ты можешь, ибо ты должен, – не ослабевая, звучит в душе (45). Недостаточно только перемены нравов по каким-либо внешним мотивам (как «неумеренный возвращается к умеренности ради здоровья, лживый к истине ради чести»), или как общество может восстановить экономическую солидарность чрез социализм ради всеобщей выгоды), нет, требуется изменение сердца, «*революция* в образе мыслей человека» (47), новое рождение, о котором говорится в беседе с Никодимом⁸. Не превышает ли эта задача сил человеческих, справедливо спрашивает себя Кант, но отвечает: «И все-таки долг приказывает быть таким, а он ничего не приказывает нам, кроме того, что для нас исполнимо» (47). Нельзя было ближе подойти к самому центральному нерву христианства – учению об искуплении благодатной помощью свыше, но, подойдя к нему, Кант с новой силой рванулся прочь, опять к своему идеалистическому человекобожию, к учению о самоспасении и самоискуплении человека, причем дело И<исуса> Христа получает у него символически–прообразовательное значение этого самоискупления человека. Для этого оказывается достаточно лишь первоначального морального задания в нас вообще (49) и постоянного движения от лучшего к худшему (Вот какими чертами обрисовывается у Канта это самоспасение: «Перемена мыслей есть именно исход из злого

⁶ Сенека Луций Анней (ок. 5 до н. э. – 65 н. э.) – римский философ, поэт и государственный деятель, воспитатель Нерона. См. о нем: *Фаминский В. И.* Религиозно–нравственные воззрения Л. А. Сенеки (философа) и отношения их к христианству. Киев, 1906.

⁷ Рим.3, 10–12.

⁸ ...в беседе с Никодимом. – Ин. 3, 1–6.

и вступление в доброе, совлечение ветхого человека и облечение в нового, так что субъект греха отмирает, чтобы жить для справедливости. Но в ней как интеллектуальном определении заключаются не два моральных акта, разделенных промежутком времени. Это только один-единственный акт, ибо отказ от злого возможен только при замене его добрым образом мыслей, который производит вступление в доброе, – и наоборот. Добрый принцип, следовательно, заключается как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первое, совершенно исчезает из второго. Переход из испорченного образа мыслей в добрый (как "отмирание ветхого человека", "распятие плоти") уже сам по себе есть жертва и знаменует собой появление длинного ряда тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в образе мыслей сына Божия и только ради блага. Но за ним все-таки остаются и проступки прошлого, как совершенные, собственно, другим – именно ветхим человеком, – как *наказание*. Пусть он, следовательно, как бы *физически* есть тот же самый наказуемый человек и как такой должен быть судим перед моральным судом, значит и перед собственным, – но он все-таки в своем новом образе мыслей перед божественным судьей, перед которым решается его дело, *морально* совершенно другой, – и эта его чистота, как чистота сына Божия, которого он в себя восприял, или (если мы олицетворим эту идею) сам *этот* последний несет за него и за всех, которые в него (практически) веруют, как *заместитель* скверну греха – через страдание и смерть дает высшей справедливости удовлетворение, как *избавитель* и как *адвокат* делает то, что они могут надеяться явиться перед своим судьей как оправданные, но только так, что он это страдание, которое новый человек, когда он умирает для *ветхого*, должен взять на себя на всю свою жизнь, предоставляет представителю человечности как смерть, выстраданную раз и навсегда. – Здесь есть еще излишек над заслугой дел и заслуга, которая нам засчитывается из милости. То, что у нас в земной жизни [может быть, и во все другие времена и во всех мирах] всегда только состоит в простом *делании*, нам засчитывается, как будто бы мы здесь были в полном обладании ими, – на что, впрочем, мы не имеем никакого законного права, поскольку мы сами себя знаем, так что обвинитель в них прежде всего будет требовать обвинительного приговора; это, следовательно, всегда приговор из милости, хотя он вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради этого блага в вере» (75–77).]. Так глубоко заглянув в человеческое сердце и увидав гнездящуюся в нем змею греха, он не пришел в ужас или отчаяние, но нашел в этом новую опору человеческой гордости, ибо как можно иначе назвать это учение о самоискуплении? После разговора с богатым юношей Господь сказал: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство Божие. Слышавшие сие сказали: кто же может спастись? но Он отвечал: невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 25–27). Кант же утверждает, что человек может пройти сквозь игольные уши, может, ибо должен, и веру в искупление называет «опиумом для совести» (80, примеч.). Тем не менее суровый и возвышенный ригоризм кантовской этики долга хотя и возлагает на немощные плечи бремена неудобноносимые и тем повинен в горделивости, все же, в своей нравственной серьезности и глубоком сознании греха и зла в человеке, стоит неизмеримо выше тех оптимистических учений о естественной гармонии, по которым все в человеке обстоит благополучно и он не нуждается в борьбе с собой, но может следовать своим инстинктам и видеть в этом следовании высшую норму и высшую свободу.

Для того чтобы изложить воззрения *Вл. С. Соловьева* в интересующем нас отношении, нам пришлось бы пересмотреть все его учение, в котором вопросу о зле отводится столь видное место. В разные периоды своей жизни и творчества обращался к нему *Вл. Соловьев*. Учению о нравственном зле или грехе посвящены и вдохновенное произведение его молодости «Духовные основы жизни», и зрелый плод предзакатной поры «Оправдание добра», и лебединая его песнь – гениальные «Три разговора». «Разум и совесть, – читаем в предисловии к «Духовным основам жизни», – обличают нашу смертную жизнь как дурную и несостоятельную и требуют исправления. Человек, погруженный в эту дурную жизнь, должен, чтобы ее исправить, найти опору вне ее. Верующий находит такую опору в религии. Дело религии – возродить и освятить нашу жизнь, сочетать ее с жизнью Божественной» (Собр. соч. *Вл. С. Соловьева*. Т. III. 270.). Нашей природе свойственно сознание своего долга, но оно не дает еще силы

для его исполнения. «Греховная природа есть для нас нечто данное, неотразимое. Для того чтобы изменить или исправить нашу греховную природу, необходимо, чтобы открылось в нас какое-то другое, действительное и потому способное действовать, начало другой жизни, сверх настоящей, дурной природы... Эта новая, *благая*, жизнь, *которая дается* человеку, потому и называется *благодатью*... Чтобы действительно стать на пути благодати, недостаточно признания ума, а нужен *подвиг воли*: человек должен *подвигнуться* для принятия в себя благодати, или силы Божией» (Там же. 280–281.). Благодать эта подается Церковью участвующим в ее жизни, и основой человеческого спасения является Голгофская жертва. Мы имеем перед собой учение, в общем напоминающее августинизм, хотя и освобожденное от некоторого его фатализма и отводящее больше места человеческому усилию и свободе. В «Оправдании добра» первичным началом нравственности Вл. Соловьев полагает *стыд*: «Я *стыжусь*, следовательно, я *существую* не физически только, но и нравственно; я *стыжусь* своей животности, следовательно, я *существую* еще как человек». «Чувство стыда возбуждается (притом) не злоупотреблением известной органической функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы ощущается как постыдный... Здесь... высшее достоинство человека... *свидетельствует* о себе, что оно еще сохранено в глубине существа» (Там же. Т. VII. 48–50.). «Основное нравственное чувство стыда фактически заключает в себе отрицательное отношение человека к овладевающей им животной природе... Это самоутверждение нравственного достоинства действием разума возводится в *принцип аскетизма*». Предметом аскетизма является не материальная сторона бытия вообще, но подчинение ей духа, захват со стороны материальной жизни духовного существа в человеке. Нормой здесь является: «животная жизнь должна быть подчинена духовной»; но это подчинение покупается неустанной борьбой человека с низшими сторонами своего существа, или с *плотью*, которая есть не что иное, как «животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей, или скрытой (потенциальной) основой, духовной жизни». «Плоть сильно только слабостью духа, живет только его смертью. Отсюда общая максима аскетики: *подчиняй плоть духу*, насколько это нужно для его достоинства и независимости... и, по крайней мере, не будь закабаленным слугой бунтующей материи» (Там же. 66–67.). В переводе из Петрарки⁹ Соловьев молитвенно взывает к Пречистой Деве:

Страсти безумной злое горение
Да утолится тобою!
С неизреченной тоскою
Видела ты неземные мучения.
Ими спасенный, зачем я страдаю?
Мною владеет враг побежденный!
Мыслью смущенной
К тебе прибегаю.

Вопросу о зле посвящены главным образом и «Три разговора». Здесь читаем: «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия. Есть зло индивидуальное – оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти, противится лучшим стремлениям души и *осиливает их* в огромном большинстве людей. Есть зло общественное... есть, наконец, зло физическое» (547). В борьбе со злом индивидуальным, кроме совести и ума, потребно «*вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность вместо всегда сомнительного "хорошего поведения" становится, несомненно, жизнью в самом добре... чтобы завершиться живым единством воскресшего былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царстве Божиим, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом» (Там же. Т. VIII. 551.).

⁹ Петрарка Франческо (1304–1374) – итальянский поэт и мыслитель. Ниже цитируется соловьевское переложение Петрарки [«Хвалы и моления Пресвятой Деве» (1883)].

Теперь обратимся к характеристике учений противоположного типа. Общей чертой их является оптимистическое понимание человеческой природы и отрицание или же игнорирование и ослабление силы зла и греха. В греческой антропоморфной религии вырабатывается эстетический идеал человека, фактически стоящий вне этики, «по ту сторону добра и зла», и состоящий в гармоническом развитии естественных способностей человека, в годности или добротности (*καλοκῆρα*¹⁰). Отсюда гармония и мера есть общепризнанный принцип всей греческой этики; он выражает собою, можно сказать, основное самочувствие эллинизма. И позднее, в эпоху Возрождения, когда снова открыта была языческая древность, с особенным торжеством воспринята была эта эстетическая этика (См.: *Wernle P. Renaissance und Reformation. Tübingen, 1912. 14–15.*), эта влюбленность в натурального человека, из которой, до известной степени, и выросло искусство Ренессанса. Вторая особенность античной этики, которую надлежит здесь отметить, это – ее интеллектуализм, связанный с убеждением, что зло есть заблуждение, а добродетель поэтому есть предмет обучения. Корень зла из сердца и воли перемещается в разум, причем тем самым отрицается коренная поврежденность человеческой природы. Это понимание нашло свое выражение у величайшего праведника древности – Сократа (*Zeller. Die Philosophie der Griechen. II Theil, I Abth.*). «Никто не счастлив, никто не блажен против воли» и «никто не порочен добровольно». Без правильного знания невозможно и правильное действие, причем там, где есть правильное знание, само собою разумеется правильное действие. Поэтому «все: и справедливость, и благоразумие, и мужество, – все это – знание» («Протагор»). Никто поэтому не является злым добровольно, потому что никто не хочет быть сознательно несчастным. В учении Сократа отрицается возможность слепой иррациональной воли к злу, или сатанизма, влечения к злу, даже вполне осознанному. И эта идея этического интеллектуализма – представление о человеке как о *tabula rasa*¹¹, на которой обучением и воспитанием все возможно написать, – также глубоко воспринята в новое время и легла в основание многих современных теорий. Вера в гармонию человеческой природы, долго придавленная аскетическим мировоззрением средних веков, со стихийной силой и с победным торжеством вспыхивает в эпоху Возрождения, когда натуральный человек как бы открывает сам себя в своей красоте и силе. «Человек существует для самого себя» (Латини¹²), «человек может делать из себя все, что он хочет» (Альберти¹³), «природа нашего духа универсальна» (Пальмиери¹⁴), «человек стремится к тому, чтобы везде и всегда быть как бог» (Фицино¹⁵). Вот изречения (*Wernle P. Op. cit.*), в которых отражается дух новой эпохи, ее вера и упование.

И этот дух все крепнет в дальнейшей истории, наибольшего напряжения достигая в новое время. Эпоха «просвещения» (*Aufklärung*), особенно XVIII век, с особенной страстностью исповедовала веру в естественного человека и естественное состояние. Этому человеку она приписывала способность непогрешимости в божеских и человеческих делах: ему доступны все истины религии и, ввиду наличности этой «естественной» религии, не нужна помощь сверхъестественного откровения, которое есть смесь пережитков и суеверий: *ecrasez l'infame* Вольтера становится боевым кличем эпохи, причем во время Великой французской революции это выразилось в прямом гонении на христианство и попытке заменить его естественной

¹⁰ Термин греческой эстетики «калокагатия» («прекрасно–доброе»).

¹¹ *Tabula rasa* – чистая доска (*лат.*).

¹² Латини Брунетто (ок. 1220 – ок. 1294) – итальянский писатель и юрист, автор трехтомной энциклопедии «Книга сокровищ» (опубл. на фр. яз. в 1863 г.), поэмы на итальянском языке – «Малое сокровище». Перевел трактат Цицерона «О нахождении» (ок. 1260). Данте считал его своим учителем и упомянул в 15-й песне «Ада».

¹³ Альберти Леон Батиста (1404–1472) – итальянский ученый, архитектор, писатель, музыкант, теоретик искусства.

¹⁴ Пальмиери Маттео (1406–1475) – итальянский ученый–гуманист.

¹⁵ Фицино (Фичино) Марсилио (1433–1499) – итальянский философ, учредитель Платоновской академии во Флоренции, переводчик произведений классиков античной мысли и христианских авторов. Теолог и комментатор Писания. Толкователь философии Эроса и эстетики числа. Автор трактатов: «Платоновская теология о бессмертии души» (1469–1474); «О христианской религии» (1476).

религией разума, или деизмом Робеспьера¹⁶. Человеку доступна и совершенная мораль, не нуждающаяся в религиозной санкции и черпающая свою силу в естественной гармоничности человеческой природы. Были перепробованы разные способы построения морали: и эстетической (Шефтсбери¹⁷), и симпатической (Фергюсон¹⁸, Ад. Смит¹⁹), и эгоистической (Смит, позднее Бентам²⁰), причем общему для них предпосылкою является вера в предустановленную гармонию человеческих сил и стремлений и полное забвение силы греха и зла. Общественная философия этой эпохи также определяется этой верой в естественное состояние, от которого хотя и отступает искаженная действительность «l'ordre positif», но которое надо восстановить в силе. Политики ищут неотчуждаемых прав человека, юристы – естественного права, вечно-го и абсолютного, экономисты – естественного состояния в области хозяйства – в этом пафос Руссо и Кенэ²¹, Робеспьера и Ад. Смита. Забвение или незнание естественного порядка и нарушение его норм – вот главный и даже единственный источник зла – индивидуального и социального. Нужно «просвещение», чтобы его познать и восстановить, – отсюда вера в просвещение составляет пафос всей этой эпохи: интеллектуализм древности возрождается с небывалой силой. Естественно, что сознание этой эпохи хотя и не было совершенно нерелигиозным или антирелигиозным, но оно, несомненно, было нехристианским, ибо в основах своих отрицало главный постулат христианства – невозможность самоспасения и необходимость искупления.

XIX век внес в это мировоззрение то изменение, что отвлеченный и бесцветный деизм он заменил естественно-научным механическим материализмом или энергетизмом, а в религиозной области провозгласил религию человекобожия: homo homini Deus est (человек человеку Бог) – говорит устами Фейербаха самосознание эпохи. Какое учение о нравственной природе человека находим мы здесь? С одной стороны, здесь развивается мысль, что человек всецело есть продукт среды и сам по себе ни добр, ни зол, но может быть воспитан к добру и злу; при этом особенно подчеркивается, конечно, лишь оптимистическая сторона этой дилеммы: именно что человек при соответствующих условиях способен к безграничному совершенствованию и гармоническому прогрессу. С другой стороны, выставляется и такое мнение, что если у отдельных индивидов и могут быть односторонние слабости или пороки, то они совершенно гармонизируются в человеческом роде, взятом в его совокупности, как целое: здесь минусы, так сказать, погашаются соответственными плюсами и наоборот. Так учит, например, Фейербах. Очень любопытный и характерный поворот этой идеи мы находим у знаменитого французского социалиста Фурье²², учение которого тем именно и замечательно, что в нем центральное место отведено теории страстей и влечений; в них он видит главную основу общества. Все страсти и влечения человека – учит Фурье – вложены Богом и сами по себе законны, здоровы и прекрасны. И только люди, не постигая целей Божиих, стали различать между страстями дурные и хорошие и подчинять их морали. «Долг происходит от людей, влечение исходит от Бога» (*Le devoir vient des hommes, l'attraction de Dieu*). Поэтому нужно решительно преодолеть старую мораль и считать все влечения полезными, чистыми и благотворными. Страстное влечение оказывается тем рычагом, которым Фурье хочет старое общество пере-

¹⁶ Робеспьер Максимильтен Мари Изидор де (1758–1794) – политический мыслитель, деятель Французской буржуазной революции конца XVIII в. Казнен на следующий день после контрреволюционного переворота 27 июля (9 термидора) 1794 г. Сторонник «естественной религии». Инициатор культа «Верховного существа» (1794 г.).

¹⁷ Шефтсбери Антони Эшли Кулер (1671–1713) – английский философ, эстет и моралист. Деист, сторонник оптимистической космодицеи.

¹⁸ Фергюсон Адам (1722/1723–1816) – шотландский философ, историк и политический мыслитель. Автор «Истории гражданского общества» (1767).

¹⁹ Смит Адам (1723–1790) – английский философ и экономист. Основной труд – «Исследования о природе и причинах богатства народов» (1776).

²⁰ Бентам Иеремия (1748–1832) – английский философ и юрист, основатель утилитаризма. Автор трактатов: «Теория наказаний и наград» (1811); «Деонтология, или Наука о морали» (1834).

²¹ Кенэ Франсуа (1694–1774) – французский экономист, мыслитель-физиократ; один из авторов «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751–1780).

²² Фурье Франсуа Мари Шарль (1772–1837) – французский утопист-социалист.

вести на новые рельсы. Проблема общественной реформы к тому и сводится, чтобы дать гармонический исход различным страстным влечениям, поняв их многообразную природу, расположив их в гармоничные «серии» и группы, и на этом многообразии в полноте удовлетворяемых страстей основать свободное от морали и счастливое общество, которое овладеет в конце концов силами природы и обратит земной шар в рай. Большого доверия к природе человека, большего оптимизма в отношении к ней, нежели в социальной системе Фурье, не было, кажется, еще высказываемо в истории: проблески гениальности здесь соединяются с нравственным безумием, духовной слепотой и чудачеством. Нам нет нужды излагать в подробностях всю эту систему, облеченную в странную и запутанную форму. Для иллюстрации приведу только один пример, здесь особенно интересный: как разрешается вопрос об отношении полов? Конечно, для Фурье и половое влечение, подобно всякому другому страстному движению души, происходит от Бога, само по себе чисто и непорочно и подлежит удовлетворению в наибольшей полноте. «Свобода в любовных делах превращает большую часть наших пороков в добродетели». Хотя в будущем обществе и допускается «весталат», т. е. девство для желающих, но общим правилом является полная свобода в половых отношениях. Между мужчиной и женщиной устанавливаются отношения троякого рода; супругов, производителей (не более одного ребенка) и любовников, причем каждый волен осуществлять эти связи в разных комбинациях, по желанию; моногамия отвергается в принципе, ибо, конечно, моногамический брак имеет в своей основе аскетическое осуждение и подавление влечения к внебрачным связям, между тем как никакое влечение не должно быть подавляемо.

Однако даже Фурье в существующей дисгармонии страстей все-таки видит самостоятельную проблему, подлежащую разрешению, – большинство же других социалистов и общественных реформаторов не видят здесь даже и проблемы. Они рассматривают человека исключительно как продукт общественной среды: одни – экономической, а другие – социально-политической, и, значит, личность для них есть, в сущности, пустое место. Различаются в разных учениях только рычаги, которыми может быть сдвинут земной шар с теперешней своей орбиты: у Бентама это личная польза, у Маркса – классовый интерес и развитие производительных сил, у Спенсера – эволюция, у позитивистов – законы интеллектуального прогресса.

К какому же из этих двух типов следует отнести нравственное мировоззрение Л. Н. Толстого? Оно не укладывается всецело ни в один из них, но имеет черты, свойственные тому и другому. По основам своего понимания мира и человека Толстой должен быть отнесен, несомненно, ко второму типу, поскольку он разделяет веру в естественного человека, не поврежденного в своей основе и извращенного лишь ложным воспитанием – «соблазнами и обманами». Органом непогрешимости в человеке является его «разум», через который познается религиозная истина. Как известно, религиозное мировоззрение Толстого есть чистый, беспримесный рационализм, как он определился еще в век «просвещения» и свойствен так наз. деизму. И рационализм этот неизбежно соединяется с сократическим пониманием морали, т. е. с убеждением, что зло происходит вследствие незнания или заблуждения и поэтому ему можно научить. «Как только человек пробуждается к разумному сознанию, сознание это говорит ему, что он желает блага», и «чем яснее и тверже становится разум», тем упрочивается это «желание блага всему существующему» (*Толстой Л.* Христианское учение. Изд. «Посредника», 1908. С. 13–14.). Поэтому-то так враждебно относится Толстой к идее откровения, а также к возможной сверх разумности вероучения. Для него все это суть «обманы веры» (Там же. С. 49 и сл.), «извращения» разума. Для того чтобы освободиться от обманов веры вообще, человеку надо помнить и понимать, что единственное орудие познания, которым он владеет, есть его разум (Там же. 55.). «Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете, и такая вера была и есть у всех разумных людей... Учения самых мудрых и доброй жизни людей все в главном сходятся к одному» (*Толстой Л.* Путь жизни. Вып. 1: О вере. 15.). Отсюда становится понятным его отношение к различным историческим религиям и, так сказать, его метод вероучения: из всех них он выводит за скобку то, что является общим для всех и соответствующим разуму, и это-то всеобщее и естественное вероучение считает истиной, не извращенной разными суевериями и обманами. Таково задание, по которому составлен «Круг

чтения», этим определяется отношение Толстого и к христианству церковному, к которому он так враждебен, считая его вредным суеверием. Отсюда понятна и естественна его ожесточенная вражда к тому, что составляет самую основу жизни церковной, к учению о первородном грехе или, выражаясь по-кантовски, о радикальном зле в человеческой природе, а еще более об искуплении от греха Голгофской жертвой и о благодати, подаваемой Церковью в таинствах и молитвах. По его мнению, «догмат падения и искупления человека заслони от людей самую важную и законную область деятельности человека и исключил из всей области знания человеческого знание того, что должен делать человек, чтобы ему самому быть счастливее и лучше» (В чем моя вера. 2-е изд. 95–96.). Религия Толстого есть существенно религия самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением, она несколько сближается здесь с учением Канта во второй его части, которая так мало согласована с первой. Из бесчисленных выражений этой враждебности к учению об искуплении и вере в Искупителя я приведу лишь одно, заимствованное из материалов, только недавно ставших достоянием публики. Я разумею изданную Толстовским музеем переписку Л. Н. Толстого с его теткой, гр. А. А. Толстой. Эта переписка, вместе с ее воспоминаниями, вообще говоря, представляет самое живое, интересное и ценное из биографических материалов о Толстом, и это объясняется тем, что на этот раз корреспондентка его сама представляла крупную и интересную личность, – порой она решительно заслоняет даже и своего знаменитого племянника. Кроме того, в отличие от большинства лиц, окружавших Толстого, с горячей дружбой она соединяет полную независимость и критическое отношение к нему. А. А. Толстая сознательно и убежденно принадлежала к Православной Церкви, и потому понятно, что, по мере того как Толстой все больше впадал в «толстовство», между ними обозначилось религиозное расхождение, которое находит выражение и в этой переписке, охватывающей период 1857–1903 гг. И, естественно, на первое место в этих разногласиях выступает и догмат искупления. Она рассказывает, между прочим, в своих воспоминаниях, как Толстой в 1897 году, при последнем их свидании в Петербурге, «без всякого к тому повода стал доказывать, что каждый разумный человек может *спасать* себя сам и что, собственно, ему для этого "никого не нужно". Понять было нетрудно, кого он подразумевает под словом *никого*, – и сердце мое содрогнулось и заныло, как бывало» (Толстовский музей. Т. I: Переписка Л. Н. Толстого с А. А. Толстой. 1857–1903. СПб., 1911. Воспоминания А. А. Толстой. 71.). Она пишет ему по этому поводу, между прочим, следующее: «Сознание св. Павла: "Добра, которого хочу, не делаю, а делаю зло, которого не хочу" (Рим. VII, 19), должно повторяться в душе каждого разумного существа. Да, я хочу добра, а моя греховная природа противится этому желанию на каждом шагу моей жизни. Кто же мне поможет победить эту двойственность, кроме благодати Св. Духа, которую Христос *велит* призывать и которую *обещает* ниспослать всем, просящим ее горячо и неотступно. Без этой помощи я впала бы в совершенное безумие, между тем как вы считаете возможным выполнить только силой собственной воли. По крайней мере, эта мысль встречается во всех ваших сочинениях... Как же нам, со всеми нашими недостатками, выполнить это божественное учение в его обширном смысле? Кто же загладит наши бесчисленные падения и ту массу грехов, совершенных нами прежде, чем мы дошли до сознания этого учения? Есть ли в нашем сердце довольно силы, чтобы возбудить в себе раскаяние, соответствующее нашему падению? Мы едва отдаем себе отчет в малейшей части того зла, которое переполняет нашу жизнь» (Там же. 48–49.). «Из этого священного здания (церковного учения) нельзя выкинуть ни одного камня, не нарушая гармонии целого. Но *выше*, больше всего дорожу лицом Спасителя, Спасителя всего мира и *личного* моего Спасителя, без искупительной жертвы которого *немыслимо* спасение. Верю, что только общением с Ним посредством молитвы и причащения Его тела и Его крови могу очищаться от грехов, а силою Св. Духа укрепляться на пути к Его вечному царству... Церковь для меня сосуд, хранящий таинства, которые для меня и дороги, и необходимы... Мне кажется, – заключает А. А. Толстая, – что вы вдаетесь в то уже известное учение, которое отрицает Богочеловека, но признает человекобога» (Там же. 325–326.). В ответных письмах Л. Н. Толстого обнаруживается весь тот упор, который в нем был именно против догмата искупления. Он пишет: «Если я точно в своей жизни делаю одно дурное и не делаюсь хоть на волосок лучше, т. е. не начинаю делать немножечко поменьше дурного, то я непременно лгу, говоря, что я *хочу делать доброе*. Если человек хочет точно не для

людей, а для Бога делать хорошее, то он всегда подвигается на пути добра... жизнь вся есть движение по этому пути». Далее он ссылается на милосердие и всепрощение Божие, «на несуществование грехов перед Богом для человека, любящего Его», и даже приводит такой аргумент, чтобы отстранить идею искупления: «Не проще ли Богу прямо простить мои грехи?... Вы говорите, что помощь эта произошла 1880 лет назад, а я думаю, что Бог, каким был всегда, такой и теперь, и всегда оказывает помощь людям» (Там же. 54–55.). На основании этих и других суждений подобного же содержания можно бы предположить у Толстого вообще слабое сознание греха и его ядовитой силы под предлогом Божия милосердия, иначе говоря, можно понять это как учение о милосердии Бога не к человеку, но к греху, что есть, конечно, скрытое безбожие, хотя оно нередко и проповедуется в качестве христианства. И однако в применении к Толстому это было бы несправедливо. Он слишком глубоко заглянул в человеческую душу, он слишком много познал опытом своей собственной жизни, чтобы вместе с оптимистами совершенно отвергать силу греха, провозглашать нравственное здоровье естественного человека. Напротив, ни в чем так не близок Толстой к христианству церковному, как в сознании греха, его силы и непобедимости, перед которой детским лепетом кажутся толки о самоспасении. Толстой слишком хорошо знал в надменном человекобоге грязного человеко-зверя. Вот как говорит он о грехе в последнем своем сборнике, «Путь жизни»: «Человек рожден в грехах. От тела все грехи, но дух живет в человеке и борется с телом. Вся жизнь человека – это борьба духа с телом. Большая ошибка думать, что от греха можно освободиться верой или прощением от людей. От греха ничем нельзя освободиться. Можно только сознавать свой грех и стараться не повторять его. Если же впредь отказываешься от борьбы, то отказываешься от главного дела жизни... Горе тому человеку, который скажет себе, что освободился от грехов» (Путь жизни. Вып. 6: Грехи, соблазны, суеверия. 14–15.). «Человек не зверь, не ангел, но ангел, рождающийся от зверя, – духовное существо, рождающееся от животного, и все наше пребывание в этом мире есть не что иное, как это рождение» (Христианское учение. 13.). В этом учении Толстой действительно переходит на сторону учений о «радикальном зле» в человеческой природе. Оставляя в стороне вопрос, насколько могут быть согласованы обе части этого учения, посмотрим, что же дает ему эта духовная зрячесть, ведающая силу греха и все человеческое бессилие до конца его побороть? Толстой, моралист и проповедник, не устает повторять, что самый путь борьбы с грехом исполнен чувства приближения к Богу и поэтому радостен, – о радости и покое как о чем-то уже достигнутом он нередко говорит по разным поводам. Например, в цитированном уже письме к А. А. Толстой мы читаем: «Движение это радостно, во-первых, тем, что чем ближе к свету, тем лучше; во-вторых, тем, что при каждом новом шаге видишь, как мало ты сделал и как много еще этого радостного пути впереди... человек, начавши эту истинную жизнь, всегда знает и может поверить, оглянувшись назад, что он как ни медленно, но приближается к свету и узнает это направление и в движении в этом направлении полагает жизнь».

В этом главный нерв религиозной проповеди Толстого и ее пафос: радость пути и радость сознания, как много этого пути осталось. Радость есть сила всякой религии. Радостью победило мир христианство в сердцах богоизбранных. Конечно, это совсем иная радость и об ином, нежели у Толстого, но настоящая радость о «Духе Святом» есть, может быть, единственный документ религиозной подлинности вообще. И Толстой хорошо понимал это, а потому он часто и настойчиво говорил о достигнутой им радости, как будто стараясь в этом кого-то уверить, может быть, раньше всех самого себя. Но что говорит нам об этом Толстой, великий художник?

Мы сказали уже, что художественные произведения можно рассматривать не только как таковые, но и как выражение души автора, ее самосвидетельство; в своем творчестве художник дает прежде всего самого себя; оно есть в этом смысле исповедь, своего рода духовная автобиография, дневник. И если взглянуть с этой точки зрения на два наиболее значительных произведения Толстого из числа увидевших свет после его смерти, именно «Дьявол» и «Отец Сергей», то о них особенно приходится сказать, что в них распахиваются глубины сердца, те глубины, откуда исходит высокое и низкое, где змеится порок, клопочет злоба, клубится

отчаяние. И оба они суть вопль религиозного отчаяния и сомнения, в них слышится стон человеческого бессилия, безысходности, богооставленности.

Я видел ночь на сердце у тебя,
И видел я, как змеи вились в нем²³.
(Гейне)

Толстой приблизил источник света к той тьме, в которой ничего не различает не получивший религиозной зрячести глаз, но им осветилась лишь бездонная пропасть, раскрывающая погибельный зев свой. И вот почему ужасом и тоской напоены эти страницы и беспросветным кошмаром ложатся на душу. В отличие от тенденциозно задуманного, хотя и не удавшегося «Воскресения» в них уже никто не «воскресает», в них роковым образом гибнут человеческие души и в своем падении губят за собою и другие существования. Неодолимое могущество дьявола и бессилие добра – вот их подлинная тема. Человекозверь беспощадно душит человека – ив обыденной срединности и неприязнательности, и на вершинах, где он мнит себя уже человекобогом. Здесь ставится поэтому та же вековечная проблема зла и греха в человеческой душе, и художественно разрешается она в самом пессимистическом смысле. Ужас жизни и ужас пред жизнью – вот истинная тема этих рассказов, это почти андреевщина: только здесь не манерная позировка, но подлинная душевная мука. Удушающим зноем веет с этих кошмарных страниц; они отравляют душу своей мукой, своей правдой, но и своей ложью, и в сравнении с их огненным языком каким-то лепетом кажутся уверения резонирующего проповедника о том, что все хорошо и радостно, и притом одинаково радостно сознавать и свое движение к идеалу, и дальность этого идеала, и длину оставшегося «радостного» пути (письмо к А. А. Толстой), – пусть бы только попробовал проповедник этими соображениями утешить своих героев в их падениях. Двум могучим страстям и соблазнам – демонам блуда и гордости – посвящены эти повести: «Дьявол» написан в 1889 году, т. е. в том же году, когда написана и «Крейцерова соната». Как и последняя, повесть эта вся насыщена знойной, палящей чувственностью, тревожащей и разжигающей; трудно даже представить себе, что эти вещи вышли из-под пера 60-летнего старика (сюда надо присоединить также страницы из «Воскресения», где описывается обольщение Катюши, и из «Отца Сергия», с описанием ночевки барыни и его падения), и надо сознаться, что при всей эротической взвинченности новейшей беллетристики мало в ней найдется страниц, напоенных такой кровавой и мучительной чувственностью, как эти, – даже и в ранних произведениях Толстого, где этот элемент почти нигде не отсутствует, не ощущается в такой степени ее злобное, адское пламя. По-видимому, мы имеем здесь дело с каким-то глубоким интимным переживанием.

Раньше, чем говорить о «Дьяволе», отметим в кратких словах, как вообще вопросы о поле и половой любви трактуются у Толстого. В его отношении к этому вопросу есть одна сторона, которую надлежит выделить как бесспорную: это – его проповедь возможной чистоты в отношении между полами, ригоризм в этике пола. Можно только благоговейно, с чувством глубокой благодарности преклониться пред этой могучей проповедью. Много незримого добра в душах посеяно им этой проповедью, многим, надо думать, помог он в борьбе с «дьяволом» похоти. Замечательно, что Толстой в тех сторонах своей проповеди, в которых она наиболее сильна и жизненна, бессознательно приближается к церковной этике, повторяет ее требования. В частности, и по вопросу о половом общении им совершенно разделяется аскетическая этика Церкви, которая, во-первых, девство ставит выше брака, а во-вторых, и брачную жизнь рассматривает как подлежащую известному аскетическому регулированию. Толстой, по своему обычаю, открывает открытые Америки, проповедует эти старые истины в «Крейцеровой сонате» (послесловие) в парадоксальной, преувеличенной и потому неприемлемой форме. В последнем же его сборнике, ««Путь жизни»», мы находим то же самое учение изложенным в более спокойной форме. Здесь читаем, например: «Хорошо жить в честном браке, но лучше никогда не жениться. Редкие люди могут (это). Но хорошо тому, кто может. Неправда, что целомудрие противно природе человека. Целомудрие возможно и дает несравненно больше блага, чем даже счастливый брак. Христианское учение не дает одинаковых правил для всех [К сожалению, Толстой слишком редко вспоминает об этом, ибо именно на отрицании этого

положения построены его уродливые теории опрощения, отрицания государства, просвещения и друг(ие).]; оно во всем только указывает то совершенство, к которому надо приближаться; то же и в половом вопросе: совершенство – это полное целомудрие. Всякое же, посредством усилия, большее или меньшее приближение к половому целомудрию есть большее или меньшее исполнение учения. Брак оправдывается и освящается только детьми, тем, что если мы не можем сами сделать всего того, чего хочет от нас Бог, то мы хоть через детей, воспитаем их, можем послужить делу Божию. И потому брак, в котором супруги не хотят иметь детей, хуже прелюбодеяния и всякого разврата. Неиспорченному человеку всегда бывает и отвратительно, и стыдно думать и говорить о половых сношениях. Береги это чувство. Оно недаром вложено в душу людей» (Путь жизни. Вып. 8: Половая страсть. 1, 10, 15.). Этика Толстого в половом вопросе ближе всего подходит именно к наиболее аскетической форме христианской этики, к монашеской, где борьба с полом ведется не на жизнь, а на смерть, а идеалом служит сверхполовое и внеполовое равно-ангельское состояние. Однако этот религиозный идеал у Толстого, как и в других случаях, обмирщается, превращается в одно лишь голое отрицание; оторванный от своей религиозно-мистической основы, он иссыхает в отвлеченную мораль. И потому все его стремление к преодолению пола получает односторонний, утопический, а вместе и бесплодный характер. Это станет ясно, если мы доктрину Толстого сопоставим с некоторыми другими учениями, прежде всего с учением Вл. Соловьева о «смысле любви», который в этике пола приближается до полного с ним совпадения на общей почве церковно-этического учения, но в вопросах метафизики пола составляет полную противоположность. В творчестве Толстого есть одна глубоко залегающая в нем черта, с течением времени все явственнее обозначающаяся, – это односторонность восприятия пола. Его собственное отношение к женщине колеблется между двумя полюсами: она или самка, отравляющая ядом чувственности («Крейцерова соната», «Дьявол»), сосуд дьявола, почти не человек, или же (она) есть отвлеченный человек, бесполое существо, не отличающееся от мужчины: «Всякая женщина для мужчины прежде всего должна быть сестрою, и всякий мужчина для женщины – братом» (Там же. 1.). Поэтому для Толстого брак есть только несколько урегулированная форма разврата и вообще любви, помимо стремления к половому общению, нет и уж тем более нет женственности как космического и всечеловеческого начала, которое мистически «влечет к себе» (Гете) не пологою страстью, но чистой и вечной влюбленностью; нет и тайны единения двух полов воедино, которая, как Церковь учит, совершается в браке во образ тайны Христа и Церкви, одним словом, нет любви сверхчувственной ни в браке, ни вне брака. Но именно только такая любовь и должна лежать в основе брака; ее сохранять и воспламенять мы призваны, и если она гаснет – под бременем ли духовного упадка или чувственности, – в этом большой грех, нежели в грехах и порывах чувственности. Но эта любовь, Афродита небесная, заключена и неразрывно связана с этим греховным и смертным телом, похотью, Афродитой земною, и с нею связана и тайна деторождения: «В беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя»²³. И в этой сплетенности, неразрывности, но и в то же время и различности обоих начал любви и лежит ее трагедия, та роковая, мучительная и противоречивая двойственность «идеала Мадонны и идеала содомского», на которую жаловался Достоевский, и эта трагедия любви не гармонизируема и не разрешима в пределах земной жизни; она обосновывает аскетику любви и подвиг любви, ее крест, о котором напоминает брачующимся Церковь в чине таинства брака песнью о мучениках. Эту двойственную природу любви и идеальные ее задачи выражал Соловьев в статьях своих «О смысле любви», и потому его аскетика есть вместе с тем и апофеоз любви, «Песнь песней», в противоположность аскетике Толстого, где любовь совершенно убивается и мужчины и женщины превращаются лишь в братьев и сестер. В художественных произведениях у Толстого только изредка мелькает момент этой высшей, ясновидящей и верующей любви, чтобы тотчас же окончательно уступить место похоти. Ни Позднышев, ни Иртенев любви не знают вовсе, а в любви Нехлюдова к Катюше лишь вспыхивает и гаснет этот свет иного мира. «В любви между мужчиной и женщиной бывает всегда одна минута, когда любовь эта доходит до своего зенита,

²³ В беззакониях зачат... – Пс, 50, 7.

когда нет в ней ничего сознательного, рассудочного и нет ничего чувственного. Такой минутой была для Нехлюдова эта ночь Светлого Христова Воскресения». Да, это одна минута, но она говорит больше и громче, нежели годы, – в такие минуты люди рождаются и умирают духовно.

В отношении Толстого к полу и к женщине есть нечто, приближающее его к Отто Вейнингеру²⁴, с одной стороны, и к В. В. Розанову – с другой. Вейнингер пришел к той же брезгливости к полу и отвращению к браку, которое необходимо приводит его и к проповеди о полном половом аскетизме и связанном с ним прекращении деторождения, личный же исход его драмы – роковое его самоубийство – всем известен. У Вейнингера этот вывод связан с таким откровенным отрицанием женственности, сведением ее к одной похоти и небытию, радикальнее которого не было высказано в литературе: здесь отрицается не только половое общение, но и любовь. Противоположный полюс, но в той же плоскости, занимает В. В. Розанов, который, вместе с Толстым, сущность любви сводит к половому общению, но, в противоположность Толстому и всему христианству, отрицает и осуждает чувство половой стыдливости и аскетизма и стремится восстановить языческую или же, как он ошибочно считает, ветхозаветную реабилитацию плоти, – притом даже в более радикальной форме, нежели делали это многие из язычествующих социалистов.

Между Толстым и Розановым в данном вопросе существует полное совпадение, остается только разница моральных коэффициентов: в том, в чем Толстой видит грех и падение, Розанов усматривает благо и норму; но эротический материализм, если позволено так выразиться, в понимании природы любви у них одинаковый и он одинаково враждебен романтизму любви. Пол у них совершенно приравняется к сексуальности и ею исчерпывается. Отсюда понятно, что вся схема трагедии любви чрезвычайно упрощается; она сводится к борьбе с похотью и к падениям, понимаемым только в физическом смысле. Нельзя отрицать, конечно, что в этом пункте действительно сосредоточивается жгучесть загадок любви и ее коллизий, но к нему она отнюдь не сводится. Тем не менее у Толстого мы находим, по крайней мере в цикле произведений 80–90-х годов, только такую, эгоистичную и огрубленную, постановку полового вопроса; тот художественный эксперимент, который он производит, решая мучающую его проблему, включает лишь эти элементы, ставит ее в заведомо упрощенном виде. От этого насколько он теряет в содержательности и значении, настолько выигрывает в силе. Но никак нельзя принять эту упрощенную постановку вопроса, при которой нравственная жизнь или смерть, даже вопрос о бытии или небытии Божиим, решается тем, может ли выйти победителем человек в борьбе с искушением пола. К счастью или несчастью, жизнь не так проста и в ней нет ни неизгладимых грехов, ни окончательно неисправимых положений.

Теперь обратимся к «Дьяволу». Конечно, всем известна эта небольшая повесть, бесспорно принадлежащая к числу художественных перлов творчества Толстого. Его сила и неотразимость заключается в необыкновенной, истинно гениальной простоте замысла и художественных средств; такая простота есть духовная роскошь, доступная лишь великому мастеру. И рассказывается в ней самый обыкновенный житейский эпизод о том, как молодой барин был в мимолетной связи с крестьянкой, но затем женился и считал прошлое преданным полному забвению, как вдруг это прошлое воскресает в нем с неотразимой, всеразрушающей силой: проснулась всепожирающая страсть к этой крестьянке, и она в конце концов побеждает все и приводит героя к преступлению и самоубийству или гибели (в двух вариантах). Оставляя в стороне целый ряд второстепенных, но великолепно вылепленных фигур, сосредоточим внимание на главном персонаже – Иртеневе и его драме. Если его физический облик был привлекателен, то «духовный облик его был такой, что чем больше кто знал его, тем больше любил... не одна мать любила его... товарищи его с гимназии и университета всегда особенно не только любили, но и уважали его. На всех посторонних он действовал так же». Он старается добросовестно заниматься своим делом, вести хозяйство, а в известном отношении хотя

²⁴ Вейкингер Отто (1880–1903) – австрийский философ, автор популярной в России книги «Пол и характер» (1903).

и не возвышается над средним уровнем, но проявляет застенчивую стыдливость и, во всяком случае, полное отсутствие цинизма. Даже и уступая животному влечению, он сознает, что «в глубине души был у него судья более строгий, который не одобрял этого, и надеялся, что это в последний раз» (14).

После женитьбы, давшей ему комфорт жизни, или «семейное счастье», которое описано с эпической насмешливостью, он считает совершенно поконченным прежнее, как вдруг, под впечатлением случайных встреч, вспыхивает старая страсть. С изумительной простотой и правдивостью описана борьба его с собой. «Он чувствовал, что теряет волю над собой, становился почти помешанным. Строгость его к себе не ослаблялась ни на волос; напротив, он видел всю мерзость своих желаний, даже поступков... Он знал, что только стыд перед людьми, перед ней, должно быть и перед собой, держал его. И он знал, что он искал условий, в которых бы не был замечен этот стыд... И потому он знал, что он мерзкий преступник, и презирал, и ненавидел себя всеми силами души... каждый день он молился Богу о том, чтобы Он подкрепил, спас его от гибели; каждый день он решал, что отныне он не сделает ни одного шага, не оглянется на нее, забудет ее. Каждый день он придумывал средства, чтобы избавиться от этого наваждения, и употреблял эти средства. Но все было напрасно» (40). Повесть кончается двумя вариантами: по одному – он убивает только себя, по другому же – Степаниду, а духовно и себя. Иртенев мечется в отчаянии перед преступлением: «Господи! Да нет никакого Бога. Есть дьявол. И это она. Он овладел мною. А я не хочу, не хочу. Дьявол, да, дьявол». И с этими мыслями он убивает ее. Так своеобразно истолковывается здесь евангельская заповедь, которая странным и непонятным образом поставлена эпиграфом повести: «Если глаз твой соблазняет, вырви его, если рука, то отсеки ее»²⁵. Здесь уничтожается не рука и не нога, а самая жизнь: лучше смерть, чем жизнь во власти царящего в мире дьявола, и Толстой сочувственно, уже от себя, прибавляет: «И действительно, если Евгений Иртенев был душевнобольной тогда, когда он совершал свое преступление, то все люди также душевнобольные. Самые же душевнобольные это, несомненно, те, которые в других людях видят признаки сумасшествия, которых в себе не видят» (54). Едва ли не такой же оправдательный вердикт сквозит между строк и относительно Позднышева, сделавшегося жертвой того же дьявола. Такова мораль.

От мирового зла и страдания Шопенгауэр учит искать выхода в нирване, в умерщвлении воли к жизни; стоики учили мудрому и спокойному самоубийству, – но куда можно уйти от власти дьявола, освобождает ли от нее и самая смерть? С христианской точки зрения, нет более губительного греха и недуга, как отчаяние и уныние. Мне хочется в *pendant*²⁶ к толстовской повести привести здесь полный солнечной ясности и брызжущего смеха рассказ из «Трех разговоров» Вл. Соловьева о том, как два монаха из Нитрийской пустыни, оба строгие подвижники, попали в Александрию, там три дня и три ночи кутили с пьяницами и блудницами, а затем пошли назад в пустыню. Один всецело охвачен угрызениями совести и раскаянием, а другой идет и радостным голосом псалмы распевает, и когда первый стал упрекать его, что он не сокрушается о грехах, тот отвечает:

«– А о чем мне сокрушаться?

– Как! А Александрия?

– Что ж Александрия? Слава Всевышнему, хранящему сей знаменитый и благочестивый град!

– Да мы-то что делали в Александрии?

– Известно, что делали: корзины продавали, святому Марку поклонились, прочие храмы пощещали, в палаты к благочестивому градоправителю заходили, с монахолобивой доминой Леонилой беседовали...

– Да ночевали-то мы разве не в блудилище?

– Храни Бог! Вечер и ночь проводили мы на патриаршем дворе.

²⁵ Неточная цитата; Мф. 5, 29.

²⁶ *Pendant* – в дополнение (фр.).

– Несчастный! А целовался-то с нами кто, чтобы о горшнем умолчать?
– А лобзанием святым почтил нас отец отцов, благочестивейший архиепископ.
– Да что, ты насмехаешься, что ли, надо мной? Или за вчерашние мерзости в тебя сам дьявол вселился? С блудницами скверными целовался ты, окаянный!
– Ну, не знаю, в кого вселился дьявол: в меня ли, когда я радуюсь дарам Божиим и благоволению к нам мужей священноначальных и хвалю Создателя вместе со всею тварью, – или в тебя, когда ты здесь беснуешься...»

Дело кончилось тем, что один, впав в полное отчаяние о своем спасении, бросил пустыню, вернулся в Александрию, начал вести развратную жизнь и был казнен как преступник, второй же сделался прославленным святым. «Вот, значит, – прибавляет Варсонофий (от лица которого ведется рассказ), – все грехи – не беда, кроме одного только – уныния» (с. 495), «потому что из него рождается отчаяние, а отчаяние – это уж, собственно, и не грех, а сама смерть духовная» (491). «Не вижу я, – писал Соловьев о толстовстве здесь же, – признаков вдохновения добра... не вижу также радостного и благодатного спокойствия в чувстве обладания этими дарами, хотя бы только начальными... Если добро исчерпывается исполнением "правила", то где же тут место для вдохновения?» (551).

В церковном учении и аскетической литературе твердо установлено мнение, что человек своими силами, без помощи благодати, подаваемой Церковью, не в силах победить в себе грех вообще и, в частности, одолеть злую похоть. «Ибо не чувствовать жала плоти некоторым образом значило бы пребывающему в теле выйти из плоти и облеченному брэнною плотию стать выше природы. И потому невозможно человеку, так сказать, на своих крыльях взлететь к столь высокой небесной награде, если благодать Божия даром целомудрия не возведет его от грязи земной» [Писания пред, отца Иоанна Кассиана Римлянина²⁷ [Пер. (с лат.) еп. Петра. (2-е изд.) М., 1892. С. 76.]. «Истребить в собственной плоти нечистое вожделение – это есть большее чудо, нежели изгнать нечистых духов из чужих тел; избавить собственное сердце от мучительных недугов уныния – это гораздо важнее, нежели исцелить телесные немощи и болезни другого» (Там же. 446.). Так учит Церковь, и вот почему нет для нее учения более чуждого и неприемлемого, нежели о самоспасении и самоправедности, которое как раз именно и составляет пафос проповеди Толстого. Но в повести «Дьявол» он делает как бы художественную проверку именно этого своего учения, и, мне кажется, не может быть более уничтожающей критики учения о самоспасении и самоправедности, нежели эта художественная самокритика. Ибо художественный эксперимент этот с математической самоочевидностью приводит к проклятию жизни, отвержению мира как царства дьявола и к самоубийству как единственно достойному выходу: или пистолет, или Распятие – как это осознано было в душе Гюисманса²⁸. Известный пессимизм как следствие остроты ощущения греха и зла есть необходимая стадия религиозного прозрения – нужно сознать всю бедственность своего положения, чтобы искать из него исхода, и пока блудный сын еще доволен своею жизнью «в стране далекой»²⁹, он не встанет, не пойдет к своему отцу. Но если одним этим прозрением дело исчерпывается, неизбежно наступает отчаяние вместе с сознанием своего бессилия. Это пред-рассветное состояние человеческой души и изображено в повести «Дьявол»; в этой ее односторонности ее сильные и слабые стороны, ее правда и ее кошунственная ложь, ибо если правдиво это изображение трагедии греха, то богохульно это проклятие мира.

«Отец Сергей» как художественное произведение является гораздо менее цельным, чем написанный «залпом» «Дьявол», и вообще стоит много ниже его. В нем прежде всего имеется дидактический элемент – вся последняя часть, именно рассказ о жизни о. Сергия после бегства из монастыря, приписанный через 7 лет (1898 г., а вся повесть написана в 1890 и 1891 гг.), который поэтому имеет столь же мало художественной убедительности и жизненности,

²⁷ Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 360–ок. 435) – преподобный, основатель монашества в Галлии, церковный писатель. В своей практике утвердил западный вариант пустынножительства. *Соч.: Творения* (Пер. еп. Петра. Изд. Пантелеймонова монастыря на Афоне, 1892).

²⁸ Гюисманс Морис Карл (Жорж Шарль Мари; 1848–1907) – французский писатель-символист.

²⁹ ...«в стране далекой»... – Ср.: Лк. 15, 13.

как заверения о «воскресении» Нехлюдова и начавшейся у него новой жизни, и эта развязка ослабляет силу и значение самого рассказа. Кроме того, надо еще выделить некоторые сторонние элементы, чтобы понять действительный его смысл. О. Сергей изображен монахом, старцем затворником и чудотворцем, и на этом фоне разыгрывается его душевная драма. И можно ее понять поэтому как критику церковного христианства в его наиболее сильном представителе. Однако и такое истолкование надо отвергнуть – если этот замысел, при постоянной враждебности Толстого ко всему церковному, временами и дает себя чувствовать, то это только мешает свободной разработке его настоящей темы. Совершенно ясно, что в образе о. Сергия нет ничего общего с теми образами старцев, с которыми сроднилась русская народная душа, и не о старце же Амвросии Оптинском, отражение которого мы имеем в Зосиме Достоевского, говорит нам этот образ. Здесь не Оптина пустынь, но Ясная Поляна, и через мантию монаха здесь слишком просвечивает всем известная блуза. Одним словом, при всей православной внешности о. Сергия из него удалены все действительные элементы православного старчества, и нетрудно понять, как много прямо автобиографического вложено в эту повесть. Поэтому при обсуждении ее жизненного смысла следует прежде всего совершенно отвлечься от мысли, что здесь изображается церковный религиозный опыт, которого Толстой не понимал, не знал и знать не хотел, а потому не мог изображать. Нет, это терзание одинокой, оторвавшейся от Церкви, отъединенной от всего мира души, на которую налегла страшная тяжесть греха и искушения. Имея славу святого, но без всякого подлинного духовного опыта, о. Сергей ведет отчаянную и непосильную борьбу с демоном гордости, изнемогает в бессильном стремлении получить дары любви и застывает в холоде богооставленности, безблагодатности. Эпиграфом к этой повести можно бы поставить слова ап. Павла: «Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне никакой пользы». От холода себялюбия изнемогает о. Сергей, и кто хочет видеть в этом образе хоть какое-нибудь отношение к православному иночеству, пусть спросит себя по совести, имеет ли он хоть какое-нибудь сходство с этими богоносными светильниками, чистыми сосудами любви, как Тихон Задонский, Серафим Саровский, Амвросий Оптинский?³⁰ Все они вскормлены совсем иным религиозным опытом, чем о. Сергей, им чужд тот дух самоправедности, тот идеал самоспасения, которым живет этот монах-толстовец, яснополянский аскет; они видели в любви только дар благодати, чудо, более громовое, нежели сведение огня с неба. «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 2–3).

Я предполагаю, что читателю памятна внешняя фабула «Отца Сергия». Поступил он в монастырь не из любви к Богу и стремления к уединению, как вступают в него истинные подвижники, но по мотивам поруганной гордости, как бы мстя кому-то и желая что-то показать, – и эта гордость есть тот скрытый внутренний упор, который и держит его на аскетическом пути. В нем отсутствует совершенно то внутреннее смирение, без которого нет истинного иночества, да нет и самого христианства, и когда он бичует себя, то это – самобичевание бессильного гордеца, а потому душу его тяготит чувство пустоты, какого-то духовного безвкусия, мертвенности, на этой почве поднимаются страшные искушения, и в конце концов губит его демон блуда, как это изображено в короткой и отвратительной сцене его падения. Но не этот демон – герой этой пьесы, как объясняет и сам Толстой: «Борьба с плотью тут эпизод или, скорее, одна ступень; главная борьба с другим – со славой людской». Или, как читаем в самом рассказе: «Источников борьбы было два: сомнение и плотская похоть, и оба врага всегда поднимались вместе. Ему казалось, что это были два разных врага, тогда как это был один и тот же. Как только уничтожалось сомнение, так уничтожалась и похоть» (20). Но главный враг, который побеждает о. Сергия, – все-таки гордость, самолюбование и желание славы. «Говорил ли он наставления людям, просто благословлял ли, молился ли о болящих, давал ли советы людям о направлении их жизни, выслушивал ли благодарность людей, которым он помог

³⁰ Серафим Саровский [в миру Прохор Исидорович (Сидорович) Машнин; 1760–1833] – св., православный подвижник, проповедник. Канонизирован в 1903 г.

либо исцелениями, как ему говорили, либо поучениями, – он не мог не радоваться этому, не мог не заботиться о последствиях своей деятельности, о влиянии ее на людей. Он думал о том, что он был светильник горящий, и чем больше он чувствовал это, тем больше он чувствовал ослабление, потухание Божественного света истины, горящего в нем. «Насколько то, что я делаю, для Бога и насколько для людей?» – вот вопрос, который постоянно мучил его и на который он никогда не то что не мог, но не решался ответить себе. Он чувствовал в глубине души, что дьявол подменил всю его деятельность для Бога деятельностью для людей» (31–32). «Он спросил себя, любит ли он кого... испытал ли он чувство любви ко всем этим лицам, бывшим у него нынче... Ему приятно, нужна любовь от них, но к ним любви он не чувствовал. Не было у него и теперь любви, не было и смирения, не было и чистоты» (39). Таковы признания этой гордой, холодной, стоической добродетели, вымогающей у Бога чудо личным усилием своим, но забывающей, что «мытари и блудницы пойдут в Царствие Божие» (Мф. 21, 31–32) вперед самоправедных фарисеев. О. Сергей представляет собой то неоднократно описывавшееся в духовной литературе состояние, которое именуется «прелестью» и из которого бывают так легки и опасны губительные срывы. И конечно, о. Сергей, павший и осознавший это падение и в нем смирившийся, ближе к Богу, нежели горделивый затворник-чудотворец, а еще ближе, конечно, простая, любящая, самоотверженная, так тепло и ярко изображенная Пашенька.

Жизненный смысл и этой повести такой же, что и предыдущей: ясное сознание силы зла и греха без духовной опоры вне себя, без покаяния и отпущения грехов, без благодатной помощи и возрождения ведет или к духовному одеревенению, «нечувствию» и самообольщению, или же к отчаянию. И почти одними и теми же словами выражаются затаенная боль и мука религиозного бессилия и отчаяния как в «Дьяволе», так и в «Отце Сергии». После падения и убийства дочери купца в душе о. Сергия звучит одно: «Да, надо кончить. Нет Бога. Как кончить? Броситься?... Повеситься?... Это показалось так возможно и близко, что он ужаснулся, хотел, как обыкновенно в минуты отчаяния, помолиться. Но молиться некому было – Бога не было» (41).

Мы чувствуем, как бессильны, бледны и даже неуместны отвлеченные рассуждения в противопоставлении художественным образам. Художника можно верить только художником. Вот почему мы, естественно, склонны искать спасения от этого кошмара под духовным кровом другого великого художника, который, во всяком случае, уж не меньше Толстого знал глубины зла и греха, не меньше искушен был неверием и сомнением, однако в борьбе, в которой Толстой пал побежденным, он выходил победителем, хотя и весь в крови от ран. Конечно, я разумею Достоевского, в частности последнюю исповедь его души и посмертное завещание – «Братья Карамазовы». Если рассматривать и это произведение прежде всего как художественную повесть о самом себе, или самосвидетельство, как мы рассматривали и произведения Толстого, то нельзя не увидеть, что при всем колоссальном различии между «Братьями Карамазовыми» и серией последних художественных произведений Толстого: «Дьявол», «Отец Сергий», «Воскресение», «Крейцера соната» и др. – они имеют одно и то же содержание, именно: в них изображаются борения человеческого духа на пути его к Богу, художественно раскрывается тайна духовного рождения и смерти, со всею мучительною трудностью непосильной для человека борьбы с демонами, соблазняющими душу. Поэтому-то их и можно рассматривать в известном смысле как духовную автобиографию. В частности, персонажи «Братьев Карамазовых», помимо прямого своего смысла, имеют и символическое значение, олицетворяя борьбу противоречивых сил в человеческой душе, раздираемой их борьбой. Если Толстой рассказывает нам о демоне блуда в «Дьяволе» и «Отце Сергии», то Достоевский дает изображение демона сладострастия в лице Федора Карамазова, которого, как будто чтобы подчеркнуть самобичующий характер этого образа, наделяет своим собственным именем. Но та же отравка струится в крови и всех его сыновей – не только Дмитрия, готового на преступление и гибель, но и, по тонкому замечанию Смердякова, у философа Ивана, и даже у смиренного и чистого послушника Алеши, который без слов понимает очень большие тонкости по этой части (разговор с Дмитрием). Также и религиозным сомнениям дано у Достоевского универсальное выражение – бунта против миропорядка, неприятия мира вследствие царящего

в нем зла. Если у Толстого в моменты обострения религиозных сомнений мир отдается дьяволу, то Иван Карамазов, не отвергая существования Бога, не принимает Его творения, мира, и «почтительнейше возвращает билет». Это не отчаяние, охватывающее в момент падения, но сознательный, глубоко продуманный и выстраданный бунт во имя искренности и любви к правде, нежелание принимать на себя роль друзей Иова и становиться адвокатом Бога. И яд сомнений Ивана оставляет след даже в душе Алеши, от них, казалось бы, достаточно забронированной, как это вдруг обнаруживается в трудную минуту, когда после смерти старца не оказалось столь страстно желаемого им нетления. Этот же яд проникает и в душу Дмитрия, когда он уже в остроге и готовится «принять страдание». От него не гарантирован никто, и потому каждый должен сам достигать к нему иммунитета. Но этому смятению и тьме здесь противопоставит спокойный и ясный свет пригородной обители; бок о бок со стариком Карамазовым в романе, и, конечно, в душе автора, живет благодный старец Зосима, через которого просвечивает нам так много родимого, народного, святого, – *pater seraphicus*, как, очевидно, вспоминая вторую часть «Фауста», назвал его Иван. И Зосима окружен духовно близкой к нему братией и верующим народом. Невольно напрашивается здесь на противопоставление – описание народа в «Отце Сергии» и в «Братьях Карамазовых» («Верующие бабы»). «Тут были странницы, – читаем в «Отце Сергии», – всегда ходящие от святого места к святому месту, от старца к старцу и всегда умиляющиеся пред всякой святыней и всяким старцем. О. Сергий знал этот обычный, самый нерелигиозный, холодный, условный тип. Тут были странники, большею частью из отставных солдат, отбившиеся от оседлой жизни, бедствующие и большей частью запивающие старики, шляющиеся из монастыря в монастырь, только чтобы кормиться; тут были и серые крестьяне и крестьянки со своими эгоистическими требованиями исцеления или разрешения сомнений о самых практических делах: о выдаче дочери, о найме лавки, о покупке земли или о снятии с себя греха заспанного и прижитого ребенка. Все это было давно знакомо и неинтересно о. Сергию». А теперь припомним залитую небесным светом сцену старца Зосимы с бабами, чтобы почувствовать этот контраст восприимчивости, тем более поразительный, что и Толстой и Достоевский имели перед собой один и тот же объект наблюдения, народную толпу вокруг оптинского старца о. Амвросия. Пусть вспомнят эту бабу, оплакивающую своего младенца, женщину, душу которой разъедает грех, веселую и счастливую бабу, жертвующую свои гроши. И вообще, если в повести Толстого сгущается тьма и опускается мрак, словно в каком-то подземелье, и нет просвета и преодоления, то в романе Достоевского свет и тьма, сочетаясь и подчеркиваясь в какой-то своеобразной гармонии и ритме, взаимно ограничиваясь, тем самым определяют друг друга. Старец Зосима показывает на себе, что может выйти в конце долгого и трудного очистительного пути из той человеческой стихии, которая старческим сладострастием клубится и пенится в душе Федора Карамазова и разрушительной страстью злится в душе Дмитрия. И в ту роковую ночь, в которую решаются судьбы всех главных действующих лиц, когда убитый старик Карамазов лежит, поверженный, в своем доме, а в келье монастыря покоятся мощи только что почившего о. Зосимы, когда Ивана и убийцу Смердякова с новой силой гложет демон сомнения и гордости, а Дмитрий вакхически отдается оргийности своей природы, в эту самую ночь Алеша, только что переживший страшный приступ религиозного сомнения, с трепетом повергается на землю и встает новым человеком, ощутив в душе нити иного мира. Все силы души напряжены, ни одна не дремлет – действуют демоны, но бодрствуют и ангелы, а над ними милосердный и любящий Бог. То же говорит верующим бабам о. Зосима: «Ничего не бойся, никогда не бойся и не тоскуй. Только бы покаяние не оскудевало в тебе – и все Бог простит. Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого не простил бы Господь воистину кающемуся. Да и совершить не может совсем такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную Божью любовь... Веруй, что Бог тебя любит так, как ты и не помышляешь о том, хотя бы со грехом твоим и в грехе тебя любит... На людей не огорчайся, за обиды не сердись... А будешь любить, то ты уже Божья... Любовью все покупается, все спасается. Уж коли я, такой же, как и ты, человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, кольми паче Бог. Любовь – такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь. Ступай и не бойся».

Ступай и не бойся – вот то твердое слово религиозного спокойствия среди ужасов жизни, в котором каждый нуждается и которого так и не мог сказать для себя Толстой. А кто же решится сказать, что Достоевский менее глубоко познал ужас жизни, бездны в душе человека и проклятие в судьбе его? И демон сладострастия был ведом Достоевскому в еще более тонкой форме, чем Толстому. Ибо это не грубая кровавая чувственность от избытка здоровья, оголенное влечение самца к самке, к которому, в сущности, сводятся все ресурсы этого демона у Толстого, нет, здесь присоединяется еще мучительная загадка красоты и женственности, ее воплощающей. Каким образом красота, которая неотразима и божественна, может служить приманкой и одеждой греха, и рядом с «женою, облеченною в солнце», воцаряется «вавилонская блудница»? Эта трагедия раздвоенности красоты, в которой, может быть, глубже всего выражается мировая трагедия, всегда мучила душу Достоевского, как об этом свидетельствует его творчество; демон сладострастия как бы крадет красоту, пользуется этой всепокоряющей силой: «Сладострастие – буря, больше бури! Красота – это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, и определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, что, уже с идеалом содомским в душе, не отрицает идеала Мадонны... В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей... Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей!»³¹ Это уже не элементарно-животный соблазн, который почти исключительно имеет в виду Толстой, это соблазн самой красоты, а она, по непреложному верованию Достоевского, все же «спасает мир», который «во зле лежит».

В этой великой Одиссее духа, которая называется «Братья Карамазовы», раскрыты язвы и гнойники сердца, смрад греха и надрывы гордости, обнажены трагические противоречия, живущие в душе человека. «В бездне греховной валяясь, милосердия Твоего призываю бездну» – взывает словами церковной песни человеческая душа, осознавшая всю силу и глубину греха. «Верую, Господи, помоги моему неверию» – трепетно молит она же, испуганная силою зла. И слышит ответ: «Да не смущается сердце ваше и не устрашается, веруйте в Бога и в Меня веруйте»³². И слова эти были услышаны и глубоко залегли в душе Достоевского, – ими проникнуто все его творчество. Если поставить вопрос, как же примиряются и находят разрешение мировые и жизненные диссонансы в его творчестве, мы должны ответить: логически они непримиримы, ибо такая задача абсолютно превышает силы смертного, – никому не дано ее разрешить, оставаясь в смертном теле, и вот почему лишь «благочестиво лгут» «адвокаты Бога», изготавливающие различные слащавые теодицеи. Мир во зле лежит, в нем есть ужас, мрак, тление, он в руках «князя мира сего». Но если эти антиномии или конфликты неразрешимы, зато они преодолеваются – в религиозном опыте святых, видящих мир в свете его будущего идеального состояния «добро зело». Они преодолеваются и каждым из нас в меру личного религиозного опыта, поскольку реальность иного мира ощущается для него наряду с реальностью мирового зла. Преодолеваются и в творчестве Достоевского, ибо Федору Карамазову в художественном образе, а стало быть, и в душе автора – противостоит благодный старец Зосима, Ивану и Дмитрию с неугомоном страстей их – ясный Алеша, а философии Смердякова и черта, приходившего к Ивану Федоровичу, противостоят поучения старца Зосимы. Поставленные рядом, все эти образы и идеи представляют противоречие и диссонанс, но очевидно, что автор находит в своей душе точки опоры и для борьбы, и для побед. В чем же эта опора? В одном – в зримом или незримом, но всеми ощущаемом присутствии солнца, которым освещается и согревается творчество и душа Достоевского и которое с унылой безнадежностью отсутствует у Толстого, ибо им отринуто оно за ненужностью и упразднено с враждебностью, несмотря на сгушавшуюся тьму религиозного отчаяния. И это солнце есть живое чувство Христа, Лик Христов. Искусству Достоевского была вверена совершенно

³¹ «Братья Карамазовы» (Кн. 3. Гл. 3)

³² «Да не смущается...» – Ин. 14, 1; 14, 27.

единственная и исключительная задача – являть этот Лик, будить живое чувство его, а когда живо это чувство, то призраком кажется зло мира, и не смущается и не уstraшается наше сердце. Вспомните *Его* незримое, но осязаемое присутствие между Раскольниковым и Соней при чтении рассказа о воскресении Лазаря или аналогичные страницы в «Бесах» и «Подростке», вспомните явление Его в «Легенде о Великом Инквизиторе»: возможно ли представить хотя что-либо подобное у Толстого, отвергшего Учителя под предлогом «учения». Припомним «Кану Галилейскую»³³, духовный центр всего романа «Братья Карамазовы», да и всего творчества Достоевского, – этот вдохновенный религиозный гимн.

У гроба любимого старца читают Евангелие. Алеша, истомленный переживаниями дня, в полусне слушает чтение. «Это Кана Галилейская, первое чудо... Ах это чудо, это первое чудо! Не горе, а радость людскую посетил Христос, в первый раз сотворяя чудо, радости людской помог... Кто любит людей, тот и радость их любит... Это повторял покойник поминутно, это одна из главнейших мыслей его была... Без радости жить нельзя – говорил Митя... Все, что истинно и прекрасно, всегда полно всепрощения – это опять–таки он говорил...» «И снится ему, что раздвигается комната... брак, свадьба... И из-за стола встает к нему навстречу он, любимый отец и учитель... "Тоже, милый, тоже зван и призван, – раздается над ним тихий голос... – Веселимся, – продолжает сухонький старичок, – пьем вино новое, вино радости новой, великой... Чего дивишься на меня? Я луковку подал, вот я и здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке... Что наши дела?... А видишь ли Солнце наше, видишь ли ты Его?" – "Боюсь, не смею глядеть", – прошептал Алеша. – "Не бойся Его. Страшен величием перед нами, ужасен высотой Своей, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрестанно зовет, и уж во веки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут..." Что-то горело в сердце Алеши, что-то наполнило его вдруг до боли, слезы восторга рвались из души его... Он простер руки, вскрикнул и пронулся».

В лучах этого Солнца тонет человеческая скорбь, и тает лед греха, и «не смущается и не уstraшается» сердце, но вне его холод и мрак... Мы достигли здесь центрального пункта, из которого расходятся пути Толстого и Достоевского, в котором они противопоставляются друг другу. Это – две совершенно разные религии, два разных чувства мира, два ощущения зла и добра в мире и в человеке. Одна есть религия живого Христа-Спасителя, в котором «обитает вся полнота Божества телесно»³⁴, другая есть учение, отделенное от своего живого источника, превращенное в доктрину и навьюченное, как долг, на слабые плечи человека. Здесь существует глубокая противоположность, и притом до конца осознанная. Достоевский сразу в «Дневнике писателя» отметил новый курс Толстого, приведший его в конце концов к так называемому толстовству, и поставил ему удивительно проницательный диагноз. А. А. Толстая в своих воспоминаниях рассказывает о своей беседе с Достоевским о Толстом: «Этот очаровательный и единственный вечер навсегда запечатлелся в моей памяти; я слушала Достоевского с благоговением: он говорил, как истинный христианин, о судьбах России и всего мира; глаза его горели, и я чувствовала в нем пророка. Когда вопрос коснулся Льва Николаевича, он просил меня прочитать обещанные письма громко... Вижу еще теперь перед собой Достоевского, как он хватался за голову и отчаянным голосом повторял: не то, не то! Он не сочувствовал ни единой мысли Л. Н.; несмотря на то, забрал все, что лежало писанное на столе – оригиналы и копии писем Льва. Из некоторых слов его я заключила, что в нем родилось желание оспаривать ложные мнения Л. Н. ... Через пять дней после этого разговора Достоевского не стало» (Толстовский музей. Т. I: Воспоминания гр. А. А. Толстой. 26.). В свою очередь, и Толстой, хотя вообще и с похвалой говорит о Достоевском, однако к тому, что составляет в нем самую сущность, относится с нескрываемой антипатией. В дневнике

³³ Глава о Кане Галилейской в «Братьях Карамазовых» (Кн. 7. Гл. 4)

³⁴ ... «обитает вся полнота Божества телесно». – Кол. 2, 9.

В. Булгакова³⁵ встречаем, например, такие суждения о «мыслях» Достоевского: «Не сильны, расплывчаты... и потом какое-то мистическое отношение... Христос, Христос!» [Булгаков В. У Л. Н. Толстого в последний год его жизни (М., 1911). 118.]. А согласно только что вышедшему дневнику Гусева, Толстой считал себя призванным и исправлять Христа: под 2 окт. 1907 года здесь записаны следующие его слова: «Прежде я не решался поправлять Христа, Конфуция, Будду, а теперь думаю: да я *обязан* их исправлять, потому что они жили 3–5 тысяч лет тому назад» [Гусев Н. Н. 2 года с Л. Н. Толстым. (М., 1912). 34.].

А специально о «Братьях Карамазовых» приведен в дневнике Булгакова следующий отзыв: «Как это нехудожественно! Удивительно нехудожественно. Действующие лица делают как раз не то, что должны делать. Так что становится даже пошлым: читаешь и наперед знаешь, что они будут делать как раз не то, что должны, чего ждешь». И к этому сделана еще невероятная, прямо поразительная (искренняя ли?) прибавка: «Я читал только первый том, второго не читал» (Булгаков В. Указ. соч. 317.).

Мы видели здесь и духовные плоды этих двух религий, веры Достоевского в живого Христа и веры в «поправленное» учение Христа. Надо выбирать. Заслонит ли для нас мрак души о. Сергия свет старца Зосимы, померкнет ли этот образ? Прав ли Иртенев в своем отчаянии до конца, ощущая в мире только дьявола, или же это есть высший грех и смерть души – последнее отчаяние? Мы не пойдем здесь за Толстым-художником, как не идем и за религиозным проповедником. Человек должен и из раненого сердца исторгать гимн радости, воспетый в звуках великим музыкальным гением в наиболее трагическую эпоху жизни³⁶ и повторяемый восторженно будущим каторжником Дмитрием Карамазовым. И повторим за ним: «Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облекся Бог мой; пусть я иду в то же время вслед за чертом, но все-таки я Твой сын, Господи, и ощущаю радость, без которой миру нельзя стоять и быть... О да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой жить человеку невозможно, а Богу быть, ибо Бог дает радость, это Его привилегия великая... И тогда мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн Богу, у которого радость!»³⁷

³⁵ Булгаков Валентин Федорович (1886–1966) – мемуарист, секретарь Толстого с 1910 г. Автор книг «У Л. Н. Толстого в последний год его жизни» (М., 1911), «Христианская этика» (М., 1917), «Толстой – моралист» (Прага, 1923), драмы «На кресте величия» (Таньцин, Б. г.).

³⁶ Хор на слова оды Ф. Шиллера (1759–1805) «К радости» (1786) в Девятой симфонии (1823) Бетховена.

³⁷ Сборная цитата из «Братьев Карамазовых» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 99; Т. 15. С. 31).

О ВСЕМИРНОЙ ЛЮБВИ

Константин Николаевич Леонтьев

Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике

I

Не пора ли уж перестать писать о Пушкине и о всех тех, кто блистал и действовал на его московской тризне? Довольно!... Общество русское доказало свою «цивилизованную» зрелость, поставило Пушкину дешевый памятник, – *по-европейски* убирало его *венками, по-европейски* обеды, *по-европейски* говорило на обедах *спичи*. По обыкновению своему, интеллигенция наша ровно, по этому поводу, ничего не выдумала своеобразного. У подножия монумента великого русского творца не обнаружилось ни одного молодого и оригинального таланта ни в ораторском искусстве, ни в поэзии; говорили речи и стихи, и вообще, действовали тут все люди прежние, с давно определившимися взглядами и давно известные; блистали люди, которых молодость прошла при *прежних условиях*, более сходных с условиями, развившими самого Пушкина. Враждебно ли или сочувственно относятся все эти таланты к *старому порядку* и его остаткам – все равно; *они все обязаны этому поруганному прошлому* как впечатлениями своими (то есть содержанием своих творений), так и умственными силами своими, трудившимися над воспроизведением этого содержания, данного русскою жизнью... *Нового ничего!*... Ни изобретательности в форме чествования, ни какой бы то ни было ум поражающей свежей мысли, либо вовсе неслыханной, либо давно забытой и просящейся снова в жизнь. Многое из сказанного и написанного по этому поводу было где-то и когда-то, наверное, тоже сказано или написано теми же самыми лицами или иными, и гораздо лучше, и полнее. Один только человек, как слышно, выразился по поводу пушкинского празднества вполне оригинально: это – граф Л. Толстой. Печатали, будто он, отказываясь от участия в этом празднестве, сказал: «Это все одна комедия!»¹ Я не думаю, чтоб это было так. Отчего ж комедия? Вероятно, многие были искренни в своем желании почтить память Пушкина... И хотя мне очень нравится эта независимость графа Толстого, его капризное пренебрежение к современности нашей, но я не вижу нужды соглашаться с тем, что все это – притворство и комедия. В искренность я готов верить; я желал бы видеть только во всем этом больше национального цвета, побольше остроумия и глубины. Все это, быть может, и очень тепло; но тепло как пар, не замкнутый в какую-либо форму. Тепло, даже горячо, порывисто, но рассеялось скоро и не осталось ничего. Все надежды, все мечты, и мечты вовсе не картинные! Правду сказали в «Вестнике Европы» (я где-то это прочел), что и в том «смирении», которое хотят признать уже довольно давно отличительным признаком славизма, есть много своего рода самохвальства и гордости, ничем еще не оправданных...² Довольно об этом. Больше всего сказанного и продекламированного на празднике меня заставила задуматься речь Ф. М. Достоевского. Положим, и в этой речи значительная часть мыслей не особенно нова и не принадлежит исключительно г. Достоевскому. О русском «смирении, терпении, любви» говорили многие, Тютчев пел об этих добродетелях наших в изящных стихах³. Славянофилы прозой излагали то же самое. О «всеобщем мире» и «гармонии» (опять-таки в смысле *благоденствия*, а не в смысле *поэтической борьбы* заботились и заботятся, к *несчастью*, многие и у нас, и на Западе: Виктор Гюго, воспевающий междоусобия и цареубийства; Гарибальди, составивший

¹ С приглашением участвовать в празднике Пушкина обратился к Толстому Тургенев, но получил отказ. Фраза Толстого, приведенная Леонтьевым, возможно, была известна ему в устной передаче, но смысл отношения Толстого к данному событию она вполне передает.

² См.: ВЕ. 1880. № 7. В заметке, на которую ссылается Леонтьев, было сказано, что «речь г-на Достоевского была построена на фальши – на фальши, крайне приятной только для раздражаемого самолюбия» (с. XXXIII).

³ Здесь цитируется строка из стихотворения А. С. Пушкина «Отцы пустынноики и жены непорочны...» (1836). См. также стихотворение Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

себе славу военными подвигами; социалисты, квакеры; по-своему – Прудон, по-своему – Кабе, по-своему – Фурье и Ж. Занд⁴.

В программе издания «Русской мысли»⁵ тоже обещают *царство добра и правды на земле, будто бы* обещанное самим Христом. В собственных сочинениях г. Достоевского давно и с большим чувством и успехом проводится мысль о любви и прощении. Все это не ново; ново же было в речи г. Ф. Достоевского приложение этого полухристианского, полу-утилитарного *всепримирительного стремления к многообразному – чувственному, воинственному, демонически пышному гению Пушкина*⁶. Но, как бы то ни было, необходимо прежде всего считаться и с именем автора, и с эффектом, произведенным его словами, – тем более что эта не слишком новая мысль о «смирении» и о примирительном назначении славян (составляющем, за неимением пока лучшего, будто бы нашу племенную особенность) распространена в той части нашего общества, которое ни с любовью к Европе не хочет расстаться, ни с последними сухими и отвратительными выводами ее цивилизации покорно помириться не может. До этого, к счастью, еще наше смирение не дошло.

Об этой речи я и хочу поговорить.

Не знаю, что бы я чувствовал, если бы я был *там*. Но издали человек хладнокровнее. Я нахожу, что речь г. Достоевского (напечатанная потом в «Московских ведомостях»⁷) в самом деле должна была произвести потрясающее действие, если только согласиться с оратором, что признание *космополитической любви*, которое он считает уделом русского народа, есть назначение благое и возвышенное. Но, признаюсь, я многого, очень многого в этой идее постичь не могу. Это всеобщее примирение, даже и в теории, со многим само по себе так *непримимо!*...

Во-первых, я постичь не могу, за *что* можно *любить* современного европейца...

Во-вторых, любить и любить – разница... Как любить? Есть любовь-*милосердие* и есть любовь-*восхищение*; есть любовь *моральная* и любовь *эстетическая*. Даже и эти два вовсе несхожие *влечения* нужно подразделить весьма основательно на несколько родов. Любовь моральная, то есть искреннее желание блага, сострадание или радость на чужое счастье и т. д. может быть *религиозного происхождения* и происхождения *естественного*, то есть производимая (без всякого влияния религии) большою природною добротой или воспитанная какими-нибудь гуманными убеждениями. Религиозного происхождения нравственная любовь потому уже важнее естественной, что естественная доступна не всякой натуре, а только счастливо в этом отношении одаренной; а до религиозной любви, или милосердия, может дойти и самая черствая душа долгими усилиями аскетической борьбы против эгоизма своего и страстей.

⁴ Леонтьев называет общественных деятелей и мыслителей социалистических убеждений, всех, кто так или иначе был озабочен устройством земной жизни людей, их счастьем: (Гюго) Виктор Мари (1802–1885) – французский писатель, автор романтических драм «Кромвель» (1827), «Эрнани» (1830) и др.; {Гарибальди} Джузеппе (1807–1882) – национальный герой Италии; {Прудон} Пьер Жозеф (1806–1865) – французский социалист-утопист, один из основоположников анархизма; {Кабе} Этьен (1788–1856) – французский писатель, идеолог утопического «мирного коммунизма»; {Фурье} Франсуа Мари Шарль (1772–1837) – крупнейший идеолог французского утопического социализма; Санд/Занд Жорж (наст. имя Аврора Дюпен, по мужу Дюдеван; 1804–1876) – французская писательница, в своем творчестве выступала страстной защитницей свободы личности, женской эмансипации. Ш. Фурье, В. Гюго, Ж. Санд оказали большое влияние на молодого Достоевского.

⁵ Научный, литературный и политический журнал (1880–1918), выходил в Москве, в 80-е гг. придерживался славянофильской ориентации.

⁶ В связи с этим интересен отклик С. Франка, частично соглашавшегося с Леонтьевым и в то же время полагававшего, что «обратная характеристика Леонтьева по меньшей мере также односторонняя».

⁷ Моск. ведомости. 1880. 13 июня. № 162.

На это можно привести довольно примеров и из нынешней жизни. Но живые примеры и биографические подробности заняли бы здесь много места. Больше я развивать эту тему и подразделять чувства любви или симпатии не буду. Об этом можно написать целую книгу. Я только хотел *напомнить* все это. Остановлюсь на грубом, можно сказать, различии между любовью моральной и любовью эстетической. Мы жалеем человека или он нравится нам – это большая разница, хотя и совмещаться эти два чувства иногда могут. Попробуем приложить оба эти чувства к большинству *современных* европейцев. Что же нам – *жалеть* их или *восхищаться ими*?... Как их жалеть?! Они так самоуверенны и надменны; у них так много перед нами и перед азиатцами житейских и практических преимуществ. Даже большинство бедных европейских рабочих нашего времени так горды, смелы, так *не смиренны*, так много думают о *своем мнимом* личном достоинстве, что сострадать можно им никак не по первому невольному движению, а разве по холодному размышлению, по натянутому воспоминанию о том, что им в самом деле может быть *в экономическом отношении тяжело*. Или еще можно их жалеть «философски», то есть так, как жалеют людей ограниченных и заблуждающихся. Мне кажется, чтобы почувствовать невольный прилив к сердцу того милосердия, той нравственной любви, о которой я говорил выше, надо видеть современного⁸ европейца в каком-нибудь униженном положении: побежденным, раненым, пленным, – да и то условно. Я принимал участие в Крымской войне как военный врач. И тогда наши офицеры, даже казацкие, не позволяли нижним чинам обращаться дурно с пленными. Сами же начальствующие из нас, как известно, обращались с неприятелями даже слишком любезно – и с англичанами, и с турками, и с французами. Но разница и тут была большая. Перед турками никто блистать не думал. И по отношению к ним действительно во всей чистоте своей являлась русская доброта. Иначе было дело с французами. Эти сухие фанфароны были тогда победителями и даже в плену были очень развязны, так что по отношению к ним, напротив того, видна была жалкая и презренная сторона русского характера – какое-то желание заявить о своей деликатности, подобострастное и тщеславное желание получить одобрение этой массы самоуверенных куаферов, про которых Герцен так хорошо сказал: «Он был не очень глуп, как большинство французов, и не очень умен, как большинство французов». Все это необходимо отличать, и великая разница *быть ласковым* с побежденным китайским мандарином или с индийским пария – или *растлаться* пред французским *troupiér*⁹ и английским моряком. По отношению к азиатцам, как идолопоклонникам, так и магометанам, мы действительно являемся в подобных случаях теми добрыми самарянами, которых Христос поставил всем в пример¹⁰. Относительно же европейцев эта доброта весьма подозрительного источника, и, признаюсь, я расположен ее презирать. Я вспоминаю нечто о г. Зиссермане¹¹. В одном из своих политических обозрений г. Зиссерман, возмущаясь нашим, действительно, быть может, излишним кокетством с пленными турками (из которых столь многие поступали зверски с болгарами и сербами), ставил нам в пример немцев, которые, набравши в плен такое множество французов, почти не говорили с ними и не хотели с ними вовсе общаться. Немцы прекрасно делали – с этим я согласен. Именно так надо поступать с обыкновенными французами. Милосердие к ним, в случае несчастья, должно быть сдержанное, сухое, как бы обязательное и холодно-христианское. Что касается до турок и других азиатцев, которых преходящая самоуверенность в наше время не может в понимающем человеке возбуждать негодования, а скорее какую-то жалость, то, не доходя, разумеется, до поднесения букетов и тому подобных русских глупостей, конечно, в случае унижения и несчастья, с ними следует быть поласковее. Кстати о букетах. Когда русский мещанин, солдат или мужик ведет пленных турок и, вспоми-

⁸ Я говорю «современного» в смысле тенденции, рода воспитания и всего того, что составляет так называемый *тип*, а не про всех тех, которые *теперь живут*. И Бисмарк, и папа, и французский благородный легитимист, и какой-нибудь набожный простой баварец или бретонец *тоже теперь* живут, но это остатки прежней, *густой*, так сказать, и *богатой духом* Европы. Я не про таких современников наших говорю, объясняюсь раз навсегда.

⁹ Солдат (*фр.*)

¹⁰ См.: Лука, 10: 31–37.

¹¹ Зиссерман Арнольд Львович (1824–1897) – публицист, военный историк.

ная о жестокостях, совершенных их соотечественниками, думает про себя: «а может быть, эти турки, которых я вижу, ничего такого не делали, – за что же их оскорблять?» – то я верю в это православное русское добродушие. Я понимаю, что та сторона учения Христова, которая говорит именно о прощении, то есть о самом высшем проявлении этой нравственной любви, дается русскому народу легче, чем какому-нибудь другому племени. Положим, и к простолюдину русскому можно здесь придраться: у одного – лень, у другого – все слабовато, в том числе и мстительность и гордость не выразительны; третий – сам не знает, что ему нужно делать; у четвертого – равнодушное отношение ко всему, кроме своих личных интересов. Но это уже тонкие психологические оттенки. И распространению христианства служили не одни только высокие побуждения, а всякие, ибо «сила Божия и в немощах наших познается»¹². Но когда наш харьковский европеец или калужская француженка любезничают с унылым или угрюмым мусульманином, я вступаю в искушение... Я знаю, этот европейский Петр Иванович или эта французская Агафья Сидоровна делают это не совсем спроста: боюсь до смерти, что у них, хотя полусознательно, но мелькают в уме газеты, западное общественное мнение, «вот мы какие милые и цивилизованные!» Тогда как по-настоящему надобно сказать себе: «Какое нам дело до того, что о нас *думает* Европа?» Когда же мы это поймем?!

Итак, говорю я, любовь может быть прежде всего двойкая: *нравственная*, или *сострадательная*, *эстетическая*, или *художественная*. Нередко, я сказал, они действуют смешанно. В речи г. Достоевского, по поводу Пушкина, эти два чувства – совершенно разнородные и в жизненной практике чрезвычайно легко отделимые – вовсе не различены. А это очень важно. Лермонтов и другие кавказские офицеры, сражаясь против черкесов и убивая их, восхищались ими и даже нередко подражали им. Точно такое же отношение к горцам мы видим и у староверов казаков, описанных гр. Львом Толстым¹³. Этот же романист представил нам примеры подобных двойственных отношений русского дворянства к французам в эпоху наполеоновских войн¹⁴. Черкесы эстетически нравились русским, противникам своим. Русское дворянство времени Александра I восхищалось тогдашними французами, вредя им стратегически (а следовательно, и *лично*) на каждом шагу.

Речь г. Достоевского очень хороша в чтении, но тот, кто *видал самого автора и кто слышал, как он говорит*, тот легко поймет восторг, охвативший слушателей... Ясный, острый ум, вера, смелость речи. Против всего этого трудно устоять сердцу. Но возможно ли сводить целое культурное историческое призвание великого народа на одно *доброе* чувство к людям без особых, определенных, в одно и то же время *вещественных* и *мистических*, так сказать, предметов веры, вне и выше этого человечества стоящих, – вот вопрос?

Космополитизм православия имеет такой предмет в живой личности распятого Иисуса. Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назарянина, который учил, что на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и веко-вечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней, – вот та *осязательно-мистическая* точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещают нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся *неудачи* евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами...

«Ибо, когда будут говорить: "мир и безопасность", тогда внезапно постигнет их пагуба... и не избегнут» (1-е посл. к Фессал. гл. 5, 3).

И еще: «Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас.

Ибо многие придут *под именем Моим* и будут говорить: "я Христос", и многих прельстят.

¹² Леонтьев перефразирует слова Евангелия: «... сила моя совершается в немощи... ибо когда я немощен, тогда силен» (2 Коринф., 12: 9, 10).

¹³ См. такие произведения Л. Н. Толстого, как «Набег» (1853), «Рубка леса» (1855), «Казачьи» (1863).

¹⁴ См., например: Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 359–374; Т. 12. С. 194–196.

Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь: ибо надлежит всему тому быть; но это еще не конец.

Ибо восстанет народ на народ и царство на царство. и будут глады, моры и землетрясения по местам.

Все же это начало болезней» (Еванг. от Матф. гл. XXIV, 4, 5, 6, 7, 8).

«И, по причине умножения беззакония, во многих охладет любовь.

Претерпевший же до конца спасется. И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец.

Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте,- читающий да разумет...» (Еванг. от Матф. гл. XXIV, 12, 13, 14, 15).

И так далее.

Даже г. Градовский догадался упомянуть в своем слабом возражении г. Достоевскому о пришествии антихриста и о том, что Христос пророчествовал не *гармонию* всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение¹⁵. Я очень обрадовался этому замечанию нашего ученого либерала.

Хотя, видимо, г. Градовский писал это с улыбкой и хотел напоминанием о «светопреставлении» уязвить христианство; но это, как ему угодно, указание на эту *существенную сторону христианского учения здесь очень кстати.*

Итак, пророчество всеобщего примирения *людей о Христе* не есть православное пророчество, а какое-то *общегуманитарное*. Церковь *этого мира* не обещает, а кто «преслушает. Церковь, тебе, тот пусть будет как язычник и мытарь»¹⁶ (то есть чужд тебе как вредный своим примером человек; конечно, до тех пор, пока он не исправится и не обратится).

Возвратимся к европейцам... Прежде, например, чем полюбить кого-либо из европейских либералов и радикалов, надо *бояться* Церкви.

Начало премудрости (то есть настоящей веры) есть *страх*, а любовь – только *плод*. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом. Тут даже кстати можно продолжить с успехом именно это уподобление. Правда, плод или часть плода (семя) зарывается в землю так, что оно становится невидимым и *перерождается* в корень и другие части растения. В таком смысле я могу, например, полюбить даже и самого Гамбетту!...¹⁷ Каким образом? Очень простым. Говорят, что один из самых пылких и, конечно, не робких жирондистов (кажется, Isnard¹⁸), спасаясь от гильотины, пробыл несколько дней в каменоломнях и от мучений (страха) стал христианином. Вот если бы Гамбетта, вследствие какого-нибудь подобного потрясения, захотел «облечься во Христа», пошел бы к священнику и сказал: «Отец мой, я понял, что республика – вздор, что свобода – изношенная пошлость, что нация наша, прежде действительно великая, теперь недостойна больше внимания, и сам себе я кажусь так глуп и так низок, что умираю от стыда и тоски,- научите меня... Обратите меня... Я знаю, что христианину необходимо *усилие воли и скромность ума* перед вашим учением... Я согласен принять все, даже и то, что мне противно и с чем отвратительная отупелость моего разума, воспитанного верой в прогресс, согласиться не может. Я в принципе решаюсь всякое сочувствие этому смешному, либеральному разуму считать заблуждением, ошибкой, *tentation*...¹⁹» и т.д.

Вот в таком случае я понимаю, что можно было бы полюбить Гамбетту всем сердцем и всею душой, «как самого себя», – полюбить его в одно и то же время и нравственно, и эстетически,

¹⁵ Отклик А. Д. Градовского на Пушкинскую речь Достоевского под названием «Мечты и действительность» был напечатан в газете «Голос» (1880. 25 июня. № 174).

¹⁶ Матфей, 18: 17.

¹⁷ Гамбетта Леон Мишель (1838–1882) – французский политический и государственный деятель, один из лидеров левых республиканцев эпохи Второй империи, деятель Парижской коммуны.

¹⁸ Иснар Максимен (1751–1825) – участник событий Великой французской революции, жирондист, затем сторонник монархии.

¹⁹ Соблазн, искушение (фр.).

– полюбить и с умственным восхищением, и с умилением сердечным... Теперь же, каюсь, я, считая себя не менее кого бы то ни было вправе называться русским человеком, при всей доброй воле моей, никак не могу ни умиляться, ни восхищаться, думая об этом энергическом воздухоплателе... А он еще самый крупный и занимательный, кажется, из нынешних граждан *самой европейской* из наций Западной Европы.

Или возьмем пример ближе. Трудно себе представить, чтобы который-нибудь из наших умеренных либералов «озарился светом истины»... Но все-таки представим себе обратный процесс. Вообразить себе, что не страх довел которого-нибудь из них, как Isnard'a, до премудрости, а премудрость довела до страха рядом умозаключений ясных, но *не в духе времени* (с которым «живая» мысль принуждена считаться, но уважать который она вовсе не обязана). Трудно себе это представить, положим. Для того чтобы *в наше время* члену плачевной интеллигенции нашей стать тем, что зовется вообще «мистиком», – надо иной калибр ума, чем мы видим у подобных профессоров и фельетонистов. Но положим... положим, что либерал дошел премудростью человеческою до страха Божия... Ведь я сказал уже: сила Господня и в немощах наших нередко познается; русские либералы немощны, но Бог силен. Дошли они премудростью до страха и смирились – живут в томлении кроткого прозелитизма, писать вовсе перестали... Как бы они все были тогда привлекательны и милы!... Сколько уважительного и теплого снисхождения возбуждали бы тогда эти скромные люди!...

Но теперь их даже *не следует любить*; мириться с ними не должно... Им должно желать добра лишь в том смысле, чтоб они опомнились и изменились, – то есть самого *высшего добра*, идеального... А если их поразят несчастья, если они потерпят гонения или какую иную земную кару, то этому роду зла можно даже немного и порадоваться *в надежде на их нравственное исцеление*. Покойный митрополит Филарет находил, что телесное наказание преступников полезно для их духовного настроения, и потому он стоял за телесное наказание²⁰.

И сам г. Достоевский почти во всех своих произведениях, исполненных такого искреннего чувства и любви к человечеству, проводит почти ту же мысль, быть может и невольно, руководимый каким-то высоким инстинктом.

Наказанные преступники, убийцы, блудные, продажные и оскорбленные женщины у него так часто являются представителями самого горячего религиозного чувства... Страдания, угрызания совести, страх, лишения и стеснения, вследствие кары земного закона и личных обид, открывают перед умом их иные перспективы... А «без преступлений и наказаний» они пребывали бы наверно в пустой гордости или зверской грубости... Без страданий не будет ни веры, ни на вере в Бога основанной любви к людям; *а главные страдания в жизни причиняют человеку не столько силы природы, сколько другие люди*. Мы нередко видим, например, что больной человек, окруженный любовью и вниманием близких, испытывает самые радостные чувства; но едва ли найдется человек здоровый, который был бы счастлив тем, что его никто знать не хочет... Поэтому и поэзия земной жизни, и условия загробного спасения – одинаково требуют не *сплошной* какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы, а, говоря объективно, некоего *как бы гармонического, ввиду высших целей, сопряжения вражды с любовью*. Чтобы самарянину было кого пожалеть и кому перевязать раны, необходимы же были разбойники²¹. Разумеется, тут естественно следует вопрос: «Кому же взять на себя роль разбойника, кому же олицетворять зло, если это не похвально?» Церковь отвечает на это *не моральным советом, обращенным к личности*, а одним общеисторическим пророчеством: «*Будет зло!*» – говорит Церковь. Она говорит еще: «Званных много, *пропове-*

²⁰ Смотри книгу «Государств[енное] учение митр[ополита] Филарета» 1885 года. Между прочим текст: «*Ты побиеши его жезлом, душу же его избавиши от смерти*» (17).

²¹ Филарет (в миру Дроздов Василий Михайлович; 1782–1867) – митрополит московский (1825–1867). Имел большое влияние как на церковные, так и на государственные дела. Здесь цитируется кн.: Государственное учение Филарета, митрополита Московского/Собрал и подготовил В. [В.] Н [азаревский]. М., 1885. С. 92.

дано будет Евангелие везде, но избранных будет мало; только нудящие себя восходят в Царствие Небесное»²², – потому что самая добрая, кроткая, великодушная натура есть дар *благодати*, дар Божий. Нам принадлежат только: *желание, искание веры, усиление, молитва против маловерия и слабости, отречение и покаяние.*

«Блажен претерпевший до конца!»

Христос, повторяю, ставил милосердие или доброту *личным идеалом*; Он не обещал нигде торжества *поголовного братства на земном шаре*... Для такого братства необходимы прежде всего уступки со всех сторон. А есть вещи, которые *уступить нельзя.*

II

Мнения Ф. М. Достоевского очень важны – не только потому, что он писатель даровитый, но еще более потому, что он писатель весьма влиятельный и даже весьма *полезный.*

Его искренность, его порывистый пафос, полный доброты, целомудрия и честности, его частые напоминания о христианстве – все это может в высшей степени благотворно действовать (*и действует*) на читателя; особенно на молодых *русских* читателей. Мы не можем, конечно, счесть, скольких юношей и сколько молодых женщин он отклонил от сухой *политической злобы нигилизма* и настроил ум и сердце совсем иначе; но верно, что таких очень много.

Он как будто говорит им беспрестанно между строками, говорит отчасти и прямо сам, повторяет устами своих действующих лиц, изображает драмой своей; он внушает им: «Не будьте злы и сухи! Не торопитесь перестраивать по-своему гражданскую жизнь; займитесь прежде жизнью собственного сердца вашего; не раздражайтесь; *вы хороши и так, как есть*; старайтесь быть еще добрее, любите, прощайте, жалеите, верьте в Бога и Христа; молитесь и любите. Если сами люди будут хороши, добры, благородны и жалостливы, то и гражданская жизнь станет несравненно сноснее, и самые несправедливости и тягости гражданской жизни смягчатся под целительным влиянием личной теплоты».

Такое высокое настроение мысли, к тому же выражаемое почти всегда с лиризмом глубокого убеждения, не может не действовать на сердца. В этом отношении к г. Достоевскому можно приложить одно название, вышедшее нынче почти из употребления, – он замечательный *моралист*. Слово «моралист» идет к роду его деятельности и к характеру влияния гораздо более, чем название *публицист*, даже и тогда, когда он по способу изложения является не повествователем, а мыслителем и наставником, как, например, в своем восхитительном «Дневнике писателя». Он занят гораздо более *психическим строем лиц, чем строем социальным*, которым все нынче, к сожалению, так озабочены. Человечество XIX века как будто бы отчаялось совершенно в личной проповеди, в морализации прямо сердечной и возложило все свои надежды на переделку обществ, то есть на некоторую степень *принудительности* исправления. Обстоятельства, давление закона, судов, *новых экономических условий* принудят и приучат людей стать лучше... «Христианство, – думают эти современники наши, – доказало тщетными усилиями веков, что одна проповедь личного добра не может исправить человечество и сделать земную жизнь покойною и для всех равно справедливою и приятною. Надо изменить условия самой жизни; а сердца поневоле привыкнут к добру, когда зло *невозможно* будет делать».

Вот та преобладающая мысль нашего века, которая везде слышится в воздухе. Верят в *человечество*, в *человека* не верят больше.

Г-н Достоевский, по-видимому, один из немногих мыслителей, не утративших веру в *самого человека.*

²² См.: Лука, 10: 31–37.

Нельзя не согласиться, что в этом направлении много независимости, а привлекательности еще больше...

Таким представляется дело по сравнению с односторонним и сухим социально-реформаторским духом времени.

Но то же самое представляется совершенно иначе по отношению к христианству.

Демократический и либеральный прогресс верит больше в принудительную и постепенную исправимость всецелого человечества, чем в нравственную силу лица. Мыслители или моралисты, подобные автору «Карамазовых», надеются, по-видимому, больше на сердце человеческое, чем на переустройство обществ. *Христианство же не верит безусловно ни в то, ни в другое – то есть ни в лучшую автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле.*

Вот разница. Впрочем, я, может быть, дурно выразился словом *разум*... Чистый *разум*, или, пожалуй, наука, в дальнейшем развитии своем, вероятно, скоро откажется от той утилитарной и оптимистической тенденциозности, которая сквозит между строками у большинства современных ученых, и, оставив это утешительное ребячество, обратится к тому суровому и печальному пессимизму, к тому мужественному смирению с неисправимостью земной жизни, которое говорит: «Терпите! *Всем лучше никогда не будет.* Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли – вот единственно возможная на земле *гармония!* И *больше ничего* не ждите. Помните и то, что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать *когда-нибудь конец.* А если будет *конец*, то какая нужда нам так заботиться о благе будущих, далеких, вовсе даже непонятных нам поколений? *Как мы можем мечтать о благе правнуков, когда мы самое ближайшее к нам поколение – сынов и дочерей – вразумить и успокоить действиями разума не можем?* Как можем мы надеяться на *всеобщую нравственную или практическую правду*, когда самая *теоретическая истина, или разгадка* земной жизни, до сих пор скрыта для нас за непроницаемую завесой; когда и великие умы и целые нации постоянно ошибаются, разочаровываются и идут совсем не к тем целям, которых они искали? Победители впадают почти всегда в те самые ошибки, которые сгубили побежденных ими, и т. д. ...*Ничего нет верного в реальном мире явлений.*

Верно только *одно* – точно, *одно*, одно только *несомненно* – *это то, что все здешнее должно погибнуть!* И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески болезненные мечты и восторги? День наш – век наш! И потому терпите и заботьтесь практически лишь о ближайших делах, а сердечно – лишь о ближних людях: *именно о ближних, а не о всем человечестве.»*

Вот та пессимистическая философия, которая должна рано или поздно, и, вероятно, после целого ряда *ужасающих разочарований*, лечь в основание будущей науки.

Социально-политические опыты ближайшего грядущего (*которые, по всем вероятностям, неотвратимы*) будут, конечно, первым и важнейшим камнем преткновения для человеческого ума на ложном пути искания общего блага и гармонии. Социализм (то есть глубокий и отчасти насильственный экономический и бытовой переворот) теперь видимо неотвратим, по крайней мере *для некоторой части человечества.*

Но, не говоря уже о том, сколько страданий и обид его воцарение может причинить побежденным (то есть представителям либерально-мещанской цивилизации), сами победители, как бы прочно и хорошо ни устроились, очень скоро поймут, что им далеко до благоденствия и покоя. И *это как дважды два четыре* вот почему: эти будущие победители устроятся *или свободнее, либеральнее нас, или, напротив того, законы и порядки их будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительное, даже страшнее.*

В последнем случае жизнь этих *новых людей* должна быть гораздо тяжелее, болезненнее жизни хороших, добросовестных монахов в строгих монастырях (например, на Афоне). А эта жизнь для знакомого с ней очень тяжела (хотя имеет, разумеется, и свои, совсем *особые*, утешения); постоянный тонкий страх, постоянное неумолимое давление совести, устава и воли начальствующих... Но у афонского киновиата²³ есть одна твердая и ясная утешительная мысль, есть спасительная нить, выводящая его из лабиринта ежеминутной тонкой борьбы: *загробное блаженство*.

Будет ли эта мысль утешительна для людей предполагаемых экономических общегитии, этого мы не знаем.

Если же та часть человечества, которая захочет испытать на себе *блаженство* (?) вовсе новых, общественных и экономических, условий, устроится *свободнее* нашего, то она будет отвержена в состояние как бы признанной в принципе и узаконенной анархии, подобно южноамериканским республикам или некоторым городским общинам Древней Греции. Ибо социальный переворот не станет ждать личного воспитания, личной морализации всех членов будущего государства, а захватит общество в том виде, в каком *мы его знаем теперь*. А в этом виде, кажется, очень еще далеко до бесстрастия, до незлобия, до общей любви и до правды – не законом навязанной, но бьющей теплым ключом прямо из облагороженной души!... Пусть хоть в этой передовой стране, во Франции, коммунисты подождут усиливаться до тех пор, пока все французы не станут хоть такими добрыми, умными и благородными, как герои Жорж Занд; *однако они этого ждать не хотят*...

Итак, испытавши все возможное, *даже и горечь социалистического устройства*, передовое человечество должно будет неизбежно впасть в глубочайшее разочарование; политическое же состояние обществ всегда отзывается и на высшей философии, и на общем, полусознательном, в воздухе бродящем мирозерцании; а философия высшая и философия инстинкта равно отзываются, рано или поздно, и на самой науке.

Наука поэтому должна будет неизбежно принять тогда более разочарованный, *пессимистический*, как я сказал, *характер*. *И вот где ее примирение с положительной религией*, вот где ее теоретический триумф: в сознании своего практического бессилия, в мужественном покаянии и смирении перед могуществом и правотою сердечной мистики и веры.

Вот о чем славянам не мешало бы позаботиться! Это не противоречит прогрессу; напротив, если понимать прогресс мысли не в духе непременно приятно-эгалитарном и любезно-демократическом, а в значении *усовершенствования* самой только *мысли*, то такое строгое и бесстрашное отношение науки к жизни земной должно быть признано за огромный шаг вперед... Ищите утешения в чем хотите; я Бога не навязываю вам – это не мое дело, – я только говорю вам: не ищите утешения в моих прежних *радикально-благотворительных* претензиях, столь глупо волновавших прошедший XIX век. Я могу помогать вам только *паллиативное*. Вот что бы должна говорить наука!

Верно понятый, не обманывающий себя неосновательными надеждами реализм должен, рано или поздно, отказаться от мечты о благоденствии земном и от искания идеала нравственной правды в недрах самого человечества.

Положительная религия точно так же в это благоденствие и в эту правду не верит.

Любовь, прощение обид, правда, великодушие были и останутся навсегда только коррективами жизни, паллиативными средствами, елеем на неизбежные и даже *полезные* нам язвы. Никогда любовь и правда не будут воздухом, которым бы люди дышали, почти не замечая его...

²³ *Киновиат* – братия, все население монастыря (киновии); киновия (от греч. – общий и – жизнь) – общегитительный монастырь; в таких монастырях братия не имеет собственности (как простые монахи, так и настоятель), весь труд идет на общую пользу.

Именно – почти не замечая! Эд. Гартман²⁴ справедливо говорит: «Если бы идеальная цель, преследуемая прогрессом, когда бы то ни было осуществилась, то человечество достигло бы до степени *нуля* или *полного равнодушия* ко всем отраслям своей деятельности. Но идеал останется всегда идеалом: человечество может приближаться к нему, никогда до него не достигая. Поэтому человечество и не дойдет никогда до того состояния (высокого равнодушия), к которому постоянно стремится; оно вечно пребудет в состоянии страдания еще более низкого порядка (то есть чем это *высокое равнодушие*)...»

Да и разве такое тихое равнодушие есть счастье? Это – не счастье, а какой-то тихий упадок всех чувств, как скорбных, так и радостных.

Я уверен, что человек, столь сильно чувствующий и столь *сердечно мыслящий*, как Ф. М. Достоевский, говоря о «здании человеческого счастья», о «всечеловеческом братском единении», об «окончательном слове общей гармонии» и т. д., имел в виду нечто более горячее и привлекательное, чем та кроткая, душевная «нирвана», на которую здесь указывает Гартман. А горячее, самоотверженное и нравственно привлекательное обуславливается непременно более или менее сильным и нестерпимым *трагизмом жизни*... Доказательства этому можно найти во множестве в романах самого г. Достоевского. Возьмем «Преступление и наказание». Вспомним потрясающее, глубокое впечатление, производимое изображением бедного семейства Мармеладовых. Нищета, пьяный, ни на что уже не годный отец; мать – тщеславная, чахоточная, сердитая, почти безумная, но в сердце честная и до наивности прямая страдалница; девушка – кроткая, милая, *верующая и торгующая собой для пропитания семьи!*... И когда эти люди проявляют, при всем этом, высокие качества души своей, глубоко потрясенный читатель тотчас же понимает, что эта теплота, эта «психичность», этот род нравственного лиризма возможен именно при тех только буднично-трагических условиях, которые избраны автором. То же самое можно найти в изобилии и в «Братьях Карамазовых».

Мы найдем это в доме бедного капитана, в истории несчастного Илюши и его любимой собаки, мы найдем это в самой завязке драмы: читатель знает, что Дмитрий Карамазов не виновен в убийстве отца и пострадает напрасно. И вот уже одно появление следователей и первые допросы производят нечто подобное; они дают тотчас действующим лицам случайно обнаружить побуждения высшего нравственного порядка; так, например, лукавая, разгульная и даже нередко жестокая Груша только при допросе в первый раз чувствует, что она этого Дмитрия истинно любит и готова разделить его горе и предстоящие, вероятно, ему карательные невзгоды. Горести, обиды, буря страстей, преступления, ревность, зависть, угнетения, ошибки с одной стороны, а с другой – неожиданные утешения, доброта, прощение, отдых сердца, порывы и подвиги самоотвержения, простота и веселость сердца! Вот *жизнь*, вот единственно возможная на этой земле и под этим небом *гармония*. *Гармонический закон вознаграждения – и больше ничего*. Поэтическое, живое согласование светлых цветов с темными – *и больше ничего*. В высшей степени цельная полутрагическая, полуясная опера, в которой грозные и печальные звуки чередуются с нежными и трогательными, – *и больше ничего!*

Мы не знаем, что будет на *той новой земле и на том новом небе*²⁵, которые обещаны нам Спасителем и учениками Его, по уничтожении *этой земли со всеми человеческими делами ее*; но на *земле, теперь нам известной, и под небом, теперь нам знакомым*, все хорошие наши чувства и поступки: любовь, милосердие, справедливость и т. д. – являются и *должны являться всегда* лишь тем *коррективом* жизни, тем *паллиативным лечением язв*, о которых я упоминал выше.

Теплота необходима для организма, но ни единственным материалом, ни единственной жиждущей силой для организма она быть не может.

²⁴ Гартман Эдуард (1842–1906) – немецкий философ-идеалист, опирался на философию Шопенгауэра и Шеллинга, отрицал идею социального прогресса, противопоставляя ей пессимистический взгляд на историю. Веру как в земное, так и в потустороннее счастье людей считал иллюзией.

²⁵ См.: Откровение, 21: 1.

Нужны твердые, *извне стесненные формы*, по которым эта теплота может разливаться, *не видоизменяя их слишком глубоко даже и временно*, а только делая эти твердые формы полнее и приятнее.

Так говорит *реальный опыт веков*, то есть почти наука, вековой эмпиризм, не нашедший себе еще математически рационального объяснения, но и без него трезвому уму весьма ясный.

Так же точно говорит Церковь, так говорят апостолы...

Будут лжехристы и антихристы; *будут* «ругатели, поступающие по похотям своим», и т. д. (2 поел. Петра, III, 3; 1 поел. Иоанна, II, 18; поел. Иуды, 18, 19).

И под конец не только не настанет *всемирного братства*, но именно *тогда-то оскудеет любовь, когда будет проповедано Евангелие во всех концах земли*²⁶.

И когда эта проповедь достигнет, так сказать, до предначертанной ей свыше точки насыщения, когда, *при оскудении* даже и той любви, неполной, паллиативной (которая здесь возможна и действительна), люди станут верить безумно в «мир и спокойствие», – *тогда-то и постигнет их пагуба... «и не избегнут!»*²⁷

А пока?

Пока «блаженны миротворцы», ибо *неизбежны распри...*

«Блаженны алчущие и жаждущие правды»...²⁸

Ибо *правды, всеобщей здесь не будет...* Иначе зачем же алкать и жаждать? Сытый не алчет. Упоенный не жаждет.

«Блаженны милостивые»²⁹, ибо всегда будет кого миловать: униженных и оскорбленных кем-нибудь (тоже *людьми*), богатых или бедных, все равно, – наших собственных оскорбителей, наконец!

Так говорит Церковь, совпадая с *реализмом*, с грубым и печальным, но глубоким опытом веков. Так, по-видимому, еще думал и сам г. Достоевский, когда писал о Мертвом доме и создавал высокое и прекрасное, в своей болезненной истине, произведение – «Преступление и наказание».

Он тогда как будто хотел *только усилить* теплоту любви своим потрясающим влиянием; он не мечтал еще, по-видимому, в то время о *невозможной реально, о чуть не еретической церковной кристаллизации* этой теплоты в *форме здания всечеловеческой жизни*.

В творениях г. Достоевского заметна в отношении религиозном одна весьма любопытная постепенность. Эту постепенность легко проследить в особенности при сравнении трех его романов: «Преступление и наказание», «Бесы» и «Братья Карамазовы». В первом представительницею религии являлась почти исключительно несчастная дочь Мармеладова (торговавшая собою по нужде); но и она читала *только* Евангелие... В этом еще мало православного – Евангелие может читать и молодая англичанка, находящаяся в таком же положении, как и Соня Мармеладова. Чтобы быть православным, *необходимо Евангелие читать сквозь стекла святоотеческого учения*; а иначе из самого Священного Писания можно извлечь и скопчество, и лютеранство, и молоканство и другие лжеучения, которых так много и которые все сами себя выводят прямо из Евангелия (или вообще из Библии). Заметим еще одну подробность: эта молодая девушка (Мармеладова) как-то *молебнов* не служит, *духовников* и *монахов* для совета не ищет; к *чудотворным иконам* и *мощам* не прикладывается; отслужила только панихиду по отце. Тогда как в действительной *жизни* подобная женщина непре-

²⁶ См.: Матфей, 24: 14.

²⁷ См.: 1 Фессал., 5: 3.

²⁸ Матфей, 5: 9, 10; Лука, 6: 21.

²⁹ Матфей, 5: 7.

менно все бы это сделала, если бы только в ней проснулось живое религиозное чувство... И в самом Петербурге, и поблизости все это можно ведь найти... И вероятнее даже, что жития св. Феодоры, св. Марии Египетской, Таисии и преподобной Аглаиды³⁰ были бы в ее руках гораздо чаще Евангелия. Видно из этого, что г. Достоевский в то время, когда писал «Преступление и наказание», очень мало о настоящем (то есть о *церковном*) христианстве думал. В «Бесах» немного получше. Является перед читателем на площади *икона*, чтимая «народом»³¹. Автор видимо негодует на нигилистов, позволивших себе оскорбить эту *народную* святыню, – и только. Из высшего или из образованного круга русских действующих лиц многие и много говорят о Боге, о Христе («о Нем»), – говорят хорошо, красноречиво, пламенно, с большою искренностью, но все-таки не совсем православно, не святоотечески, не *по церковному*... Все эти речи с точки зрения религиозной не что иное, как прекрасное, благоухающее «млеко», в высшей степени полезное *для начала* тому, кто вовсе забыл думать о Боге и Христе; но только «начало пути», только «млеко», а *твердую и настоящую пищу православного христианства* человек познает тогда, когда начнет с *трепетным* и до сердечного, так сказать, своекорыстия живым интересом читать Иоанна Златоуста³², Филарета Московского, жития святых, Варсонофия Великого³³, Иоанна Лественника³⁴, переписку оптинских наставников, Макария и Антония, с их духовными детьми, мирянами и монахами³⁵.

Правда, эпиграфом к роману «Бесы» выбран евангельский рассказ об исцелении бесноватого, который, *исцелившись, сел у ног Христа*, а бесы, бывшие в нем, вошли в свиней, кинувшихся в море...³⁶ «Бесноватый» олицетворяет в этом случае у г. Достоевского *Россию*, которая тогда исцелится от всех недугов своих, лично нравственных и общественных, когда станет более христианскою *по духу своему нацией* (разумеется, в лице своих образованных представителей). Но и это весьма неясно... *Какое* христианство: общевангельское какое-то или в самом деле православное, с верой в икону Иверской Божией Матери, в мощи св. Сергия³⁷, в проповеди Тихона Задонского³⁸ и Филарета³⁹, в прозорливость и святую жизнь некоторых и ныне живущих монахов?

³⁰ Византийские святые, почитаемые русской православной церковью.

³¹ См.: Т. 10. С. 253.

³² Иоанн Златоуст (между 344 и 354–407) – один из «отцов церкви», крупный христианский писатель, автор проповедей, панегириков, псалмов, комментариев к Библии, константинопольский патриарх (с 398 г.); был блестящим оратором. Сочинения Иоанна Златоуста были популярны в Древней Руси.

³³ Варсонофий Великий (VI в.) – отшельник, почитавшийся на христианском Востоке. Ок. 540 г. удалился в пустыню и жил в полном уединении. Известно сочинение, содержащее ответы Варсонофия на вопросы учеников; ответы имеют нравственно-аскетический характер.

³⁴ Иоанн Лественик, (общепринято: Лествичник; ум. между 650 и 680) – один из «отцов церкви», был настоятелем монастыря на Синае. Автор трактата о ступенях на пути самоусовершенствования – «Лествица, возводящая к небесам», или «Лествица райская», представляющего собой руководство к иноческой жизни и являющегося результатом глубокого самонаблюдения и самоанализа. Трактат пользовался популярностью в Древней Руси.

³⁵ Макарий (в миру Иванов Михаил Николаевич) и Антоний (Путилов Александр Иванович) – оптинские старцы, видные представители старчества. Их литературное наследие представлено в основном письмами. См.: Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Ч. 1–6. Козельск, 1862–1863; Письма к разным лицам игумена Антония, бывшего настоятеля Малоярославецкого монастыря. Изд. Введенской Оптиной пустыни. М., 1869.

³⁶ См.: Лука, 8: 32–36.

³⁷ Сергий Радонежский (до принятия монашества Варфоломей Кириллович; 1321–1391) – выдающийся деятель русской церкви, основатель Троице-Сергиевой лавры. Оказал поддержку Дмитрию Донскому в подготовке Куликовской битвы. Канонизирован, является одним из самых чтимых святых русского православного пантеона.

³⁸ Тихон Задонский (1724–1783) – деятель русской церкви, духовный писатель, был епископом Воронежским; с 1769 г. поселился в Задонском монастыре, посвятив себя аскетическому служению. Личность Тихона Задонского послужила прообразом Тихона в «Бесах» (см.: Т. 11. С. 5–30 (гл. «У Тихона»); Т. 9. С. 511–513).

Какое же *именно* христианство спасет будущую Россию: первое, неопределенно-евангельское, которое непременно будет искать *форм*, – или второе, с определенными формами, всем, хотя с виду (если не по внутреннему смыслу), знакомыми?...

На это мы в «Бесах» не найдем и тени ответа!

«Братья Карамазовы» уже *гораздо ближе* к делу. Видно, что автор сам шел хотя и несколько медленно, но все-таки по довольно правильному пути. Он приближался все больше и больше к *Церкви*.

В романе «Братья Карамазовы» весьма значительную роль играют православные монахи; автор относится к ним с любовью и глубоким уважением; некоторые из действующих лиц высшего класса признают за ними особый духовный авторитет. Старцу Зосиме присвоен даже мистический дар «прозорливости» (в пророческом земном поклоне его Дмитрию Карамазову, который должен в будущем быть по ошибке обвинен судом в отцеубийстве) и т. д.

Правда, и в «Братях Карамазовых» монахи говорят не совсем то или, точнее выражаясь, *совсем не то*, что в действительности говорят *очень хорошие* монахи и у нас, и на Афонской горе, и русские монахи, и греческие, и болгарские. Правда, и тут как-то мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна... *Отшельник и строгий постник*, Ферапонт, мало *до людей* касающийся, *почему-то* изображен неблагоприятно и насмешливо... *От тела* скончавшегося старца Зосимы *для чего-то* исходит *млетворный дух*, и это смущает иноков, считавших его святым.

Не так бы, положим, обо всем этом нужно было писать, оставаясь, заметим, даже вполне на «почве действительности». Положим, было бы *гораздо лучше* сочетать *более сильное мистическое чувство с большей точностью реального изображения*: это было бы правдивее и полезнее, тогда как у г. Достоевского и в этом романе *собственно мистические* чувства все-таки выражены слабо, а чувства *гуманитарной идеализации* даже в речах иноков выражаются весьма пламенно и пространно.

Все это так. Однако, сравнивая «Братев Карамазовых» с прежними произведениями г. Достоевского, нельзя было не радоваться, что такой русский человек, столь даровитый и столь искренний, все больше и больше *пытается выйти* на настоящий церковный путь; нельзя было не радоваться тому, что он видимо стремится замкнуть наконец в определенные и священные для нас формы лиризм своей пламенной, но своевольной и все-таки неясной морали.

Еще шаг, еще два, и он мог бы подарить нас творением истинно великим в своей поучительности.

И вдруг эта *речь!* Опять эти «народы Европы!» Опять это «последнее слово всеобщего примирения»!

Этот «всечеловек»!

– И ты тоже, Брут!

Увы, и ты тоже!

Из этой речи, на празднике Пушкина, для меня по крайней мере (признаюсь), совсем неожиданно оказалось, что г. Достоевский, подобно великому множеству *европейцев* и русских *всечеловеков*, все еще верит в мирную и кроткую будущность Европы и радуется тому, что нам, русским, быть может и скоро, придется утонуть и расплыться бесследно в безличном океане космополитизма.

³⁹ Даже и в его *духовный авторитет по государственным вопросам*. Еще раз позволяю себе обратить внимание читателей на ту весьма полезную книгу, о которой я уже упоминал один раз: Государственное учение Филарета (Митроп. Московского), вторым изданием вышедшую в Москве в нынешнем году.

Именно бесследно! Ибо что мы принесем на этот (по-моему, скучный до отвращения) *пир всемирного* однообразного братства? Какой *свой*, ни на что чужое не похожий, след оставим мы в среде этих *смешанных людей грядущего*... «толпой»... если не всегда «угрюмою»... то «скоро позабытой»...

Над миром мы пройдем без шума и следа, –
Не бросивши векам ни мысли плодовой,
Ни гением начатого труда...⁴⁰

Было нашей нации поручено одно великое сокровище – строгое и неуклонное церковное православие; но наши лучшие умы не хотят просто «смиряться» перед ним, перед его *«исключительностью»* и перед тою *кажущейся сухостью*, которою всегда веет на романтически воспитанные души от всего установившегося, правильного и твердого. Они *предпочитают «смиряться»* перед учениями антинационального эвдемонизма, в которых по отношению к Европе даже и нового нет ничего. Все эти надежды на земную любовь и на мир земной можно найти и в песнях Беранже, и еще больше у Ж. Занд, и у многих других.

И не только имя Божие, но даже и *Христово имя* упоминалось и на Западе по этому поводу не раз.

Слишком *розовый* оттенок, вносимый в христианство *этою речью* г. Достоевского, есть *новшество* по отношению к Церкви, от человечества ничего особенно благотворного в будущем не ждущей; но этот оттенок не имеет в себе ничего – ни особенно русского, ни особенно нового по отношению к преобладающей европейской мысли XVIII и XIX веков.

Пока г. Достоевский в своих романах говорит *образами*, то, несмотря на *некоторую личную примесь* или *лирическую субъективность* во всех этих образах, видно, что художник вполне и более многих из нас – *русский человек*.

Но выделенная, извлеченная из этих русских образов, из этих русских обстоятельств чистая мысль в этой последней речи оказывается, как почти у всех лучших писателей наших, почти вполне европейскою по идеям и даже по происхождению своему.

Именно мыслей-то мы и не бросаем до сих пор векам!

И, размышляя об этом печальном свойстве нашем, конечно, легко поверить, что мы скоро расплывемся бесследно во *всем* и во *всех*.

Быть может, это так и нужно; но чему же тут радоваться? Не могу понять и не умею!

III

Итак (скажет мне кто-нибудь), вы позволяете себе отрицать не только возможность повсеместного «воцарения правды», «мирной гармонии» и «благоденствия» на земле, но даже как будто противопоставляете все это христианству как вещи с ним несовместные, изображаете все это чуть-чуть не антитезами его... Вы забыли даже катехизис, в котором всегда приводится текст: «Бог любви есть...»⁴¹

«Писатель, которого вы сами высоко цените и которого вы в начале предыдущего письма называли не только даровитым и вполне русским, но и весьма полезным, шаг за шагом, слово за словом, явился у вас под конец того же письма человеком, почти вредным своими заблуждениями, *чуть-чуть не еретиком!*» Но чего же вы хотите после этого? Чего же вы требуете от России нашей и от нас самих?

О воцарении «правды» и «благоденствия» на земле я не буду здесь много говорить, потому что по этому вопросу все люди, мне кажется, разделяются, очень просто, на расположенных

⁴⁰ Из стихотворения Лермонтова «Дума» (1838).

⁴¹ 1 Иоанн, 4: 8.

этому идеалу верить и на пожимающих только плечами при подобной мысли, противной одинаково и реальным законам природы, и всем главным и самым влиятельным из известных нам положительных религий.

Для убеждения первых (то есть верующих в «благоденствие» и «правду») нужно говорить долго и подробно, а это невозможно в статье или письме, имеющем специальную цель; вторые же (не расположенные этому верить) поймут меня и с полуслова. Это – о всемирном «благоденствии» и о человеческой «правде».

О «гармонии» я постараюсь сказать особо, если успею, потому что слово «гармония» я понимаю, по-видимому, иначе, чем г. Достоевский и многие другие современники наши. Теперь же объяснюсь примером, кратко и мимоходом. Пушкин сопровождает Паскевича⁴² на войну; присутствует *при сражениях*. Много людей убито, ранено, огорчено и разорено. Русские победителями вступают в Эрзерум. Сам поэт испытывает, конечно, за все это время множество сильных и новых ощущений. Природа Кавказа и Азиатской Турции; вид убитых и раненых; затруднения и усталость походной жизни; возможность опасности, которую Пушкин так рыцарски любил; удовольствия штабной жизни при торжествующем войске; даже *незнакомое ему дотопе* наслаждение восточных бань в Тифлисе... После всего этого, или под влиянием всего этого (в том числе и под влиянием крови и тысячи смертей), Пушкин пишет какие-нибудь прекрасные стихи в восточном стиле.

Вот *это гармония*, примирение антитез, но не в смысле мирного и братского нравственного согласия, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и в жизни самой, и в искусстве.

Борьба двух великих армий, взятая отдельно от всего побочного во всецелости своей, есть проявление *«реально-эстетической гармонии»*...

А если бразильский император сидит в Петербурге за столом в обществе русских ориенталистов, до того уже все восточное давно утративших (положим), что их очень трудно отличить со стороны от любого европейского бюргера, – то это не столько гармония, сколько *унисон*, очень мирный *унисон*, скучный, немного деревянный и очень бесплодный, то есть на нравы и понятия *самых ориенталистов практически не действующий, их более восточными и оригинальными людьми не делающий*. При таком понимании слова «гармония» я не могу и говорить о ней в смысле не гармонического или не эстетического братства однообразных народов будущего, если бы я даже в это братство имел право верить и как реалист, и как христианин.

В глазах реалиста, то есть человека, не имеющего права делать предсказания без предыдущих, даже и приблизительных, примеров, подобное благоденственное братство, доводящее людей даже до субъективного постоянного удовольствия, не согласуется ни с психологией, ни с социологией, ни с историческим опытом. В глазах христианина подобная мечта противоречит *прямо* и очень *ясно* пророчеству Евангелия об ухудшении человеческих отношений *под конец света*.

Братство *по возможности* и гуманность действительно рекомендуются Священным Писанием Нового Завета для *загробного спасения личной души*; но в Священном Писании *нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия. Христос нам этого не обещал... Это неправда*: Христос приказывает, или советует, всем любить ближних *во имя Бога*; но, с другой стороны, пророчествует, что Его многие не послушают.

Вот в каком смысле гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются несомненно антитезами, даже очень трудно примиримыми (или примиримыми *эстетически*, только в области поэзии, как *жизненной*, так и *художественной*, то есть в смысле *увлекательной и многосложной борьбы*). Удивляться этому или ужасаться такой мысли не следует.

⁴² Паскевич Иван Федорович (1782–1856) – генерал-фельдмаршал, командующий русской армией во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг. Упомянут Пушкиным в «Путешествии в Арзрум».

Это очень понятно, хотя и печально. Гуманность есть идея *простая*; христианство есть представление *сложное*. В христианстве между *многими другими* сторонами есть и гуманность, или любовь к человечеству («о Христе»), то есть не из нас прямо истекающая, а *Христом даруемая и Христа за ближним провидящая*, – от Христа и для Христа. Гуманность же простая, «автономическая», шаг за шагом, мысль за мыслью может вести к тому сухому и самоуверенному утилитаризму, к тому эпидемическому умопомешательству нашего времени, которое можно психиатрически назвать *mania democratica progressive*⁴³. Все дело в том, что мы претендуем *сами по себе*, без помощи Божией, быть или очень добрыми, или, что еще ошибочнее, быть полезными. Я говорю – ошибочнее, ибо доброту еще свою, порывы искренней любви и милосердия человек не может не чувствовать – это *факт невольного сознания*. Но как быть уверенным *в пользе* не только всем, но и многим? Спасая одного, я, может быть, врежу кому-нибудь другому. Христианство мирит это легко именно тем, что, с одной стороны, не верит в прочность и постоянство автономических добродетелей наших, а с другой – долгое благоденствие и покой души считает вредным. Оскорбителю оно говорит: «Кайся: ты согрешил». Оскорбленному внушает: «Эта обида тебе полезна; рукой неправедного человека наказал тебя Бог; прости человеку и кайся перед Богом».

Горе, страдание, разорение, обиду христианство зовет даже иногда *посещением Божиим*.

А гуманность простая хочет стереть с лица земли эти *полезные* нам обиды, разорения и горести...

В этом отношении христианство и гуманность можно уподобить двум сильным поездам железной дороги, вышедшим сначала из одного пункта, но которые, вследствие постепенного отклонения путей, должны не только удариться друг об друга, но даже и прийти в сокрушающее столкновение⁴⁴.

Во всех духовных сочинениях, правда, говорится о любви к людям. Но во всех же подобных книгах мы найдем также, что *начало премудрости* (то есть религиозной и *истекающей из нее* житейской премудрости) есть «страх Божий», простой, *очень простой страх* и загробной муки, и других наказаний в форме земных истязаний, горестей и бед.

Отчего же г. Достоевский не говорит *прямо об этом страхе*? Не потому ли, что *идея любви привлекательнее*? Любовь красит человека, а страх унижает. Но, во-первых, перед христианским учением добровольное унижение о Господе (то есть самое «смирение», которое так уважает и г. Достоевский) лучше и *вернее для спасения души*, чем эта гордая и невозможная претензия ежечасного незлобия и ежеминутной *елейности*. Многие праведники предпочитали удаление в пустыню *деятельной* любви; там они *молились Богу сперва* за свою душу, а *потом* за других людей; многие из них это делали потому, что очень правильно не надеялись на себя и находили, что покаяние и молитва, то есть *страх и своего рода унижение*, вернее, чем претензия *мирского незлобия* и чем *самоуверенность деятельной любви* в многолюдном обществе. Даже в монашеских общежитиях опытные старцы не очень-то позволяют увлекаться *деятельною и горячею любовью*, а прежде всего учат *послушанию, принижению, пассивному прощению обид*... И это все считается до невероятности трудным, в особенности для тех людей, которые воображают себя уже «смирненными» и в «миру» *собственными усилиями* для монастыря подготовленными. Случаями поразительного падения этих духовных Икаров,

⁴³ Мания демократии и прогресса (лат.)

⁴⁴ Уподобление это принадлежит не мне; но оно так прекрасно, что я хотел непременно воспользоваться им. Оно принадлежит Прево-Парадолю, застрелившемуся в Америке (Прево-Парадолль Люсьен Анатоль (1829–1870) – французский журналист, историк литературы, член французской Академии. Сначала либерал, противник империи, проделавший эволюцию вправо. Известие о войне с Германией застает его в США в качестве посла. Разорвав с прежними друзьями и разочаровавшись в новых, кончает жизнь самоубийством.). Он прилагал его к Франции и Германии еще до войны 1870 года и предсказывал поражение своей отчизны.

нередко весьма искренних и благородных, наполнена история монашества от начала его и до нашего времени.

Да, прежде всего *страх*, потом «смирение»; или прежде всего – *смирение ума*, презрительно относящегося не к себе только одному, но и ко всем другим, даже и гениальным человеческим умам, беспрестанно ошибающимся.

Такое смирение шаг за шагом ведет к вере и страху пред именем Божиим, к *послушанию* учению Церкви, этого Бога нам поясняющей. *А любовь – уже после*. Любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, всепрощающая – это плод, венец: это или награда за веру и страх, или особый дар благодати, *натуре* сообщенный, или случайными и счастливыми условиями воспитания укрепленный. Как в особый дар благодати я охотно верю искренности и любви, когда дело идет, например, о самом ораторе, то есть о натуре высоко одаренной; но совсем другое я чувствую, когда я думаю о большинстве слушателей его, восхищавшихся, я уверен, *больше любовью к Европе, чем любовью ко Христу и действительно к ближнему...*

Есть, однако, в числе разных многочисленных родов и оттенков человеческой любви один особый род, который может и неверующего и несмиренного человека *своим* путем привести и к вере, и к смирению, а потом даже и к той любви человечества о *Боге*, которой достигали столь немногие во все времена, да и то приблизительно, подобно тому как к квадратуре круга приближается подвижной многоугольник, к полному и неподвижному кругу Божественной чистоты.

Но об этой любви я не стану говорить своими словами. Прежде меня и лучше меня сказал о ней, почти в одно время с г. Достоевским, другой русский христианин, в речи менее прославленной, но в одном отношении более правильной, чем речь г. Достоевского.

Я говорю о К. П. Победоносцеве. Почти в то самое время, когда в Москве так шумно праздновали память Пушкина, ели, пили, убирали памятник венками, рукоплескали, плакали и даже падали в обморок, радуясь, что мы наконец-то «созрели» или, вернее, *перезрели* до того, что нам остается только заклать себя на алтаре всечеловеческой (то есть просто европейской) демократии, этот русский христианин, о котором я вспомнил, один, по должности своей, счастливо совпадающей с его чувствами и призванием, посетил далекую Ярославскую епархию, и там, на выпуске в училище для дочерей священно- и церковнослужителей, состоявшем под покровительством в Бозе почившей императрицы, сказал слово, которое «Московские ведомости» по справедливости назвали прекрасным и возвышенным и которое я бы желал назвать *благородно-смирненным*⁴⁵.

Вот отрывки из этой речи. Сперва г. Победоносцев говорит о том, как поминать покойную их покровительницу: «Она сама завещала всем любящим ее *помянуть ее на литургии, когда приносится бескровная Жертва на престоле Господнем...*»

«До последних дней жизни она поминала с глубокою признательностью тех, кто ввел ее в Церковь и показал ей *нашу церковную красоту. Любите вы выше всего на свете нашу святую Церковь так, как любит человек, однажды узнавши, верховную красоту и ничего не хочет променять на нее...*»

И еще:

«Только чрез Церковь можете вы сойтись с народом просто и свободно и войти в его доверие».

Потом:

«Одно прочно – простые дела милосердия алчущего напитать, жаждущего напоить, нагого одеть, а выше всего темную душу осветить светом богопознания, холодную согреть огнем любви, – вот дела, которые пойдут вслед за нами».

⁴⁵ Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) – крупный деятель государства и церкви, обер-прокурор Синода. 9 июня 1890 г. на выпуске воспитанниц Училища для дочерей священно- и церковнослужителей Победоносцев произнес напутственное слово которое было опубликовано газетой «Московские ведомости» (1880. 21 июня. № 170). Достоевский в письме к Победоносцеву от 25 июля 1880 г. назвал эту речь «великолепной» (Т. 30 (1). С. 204).

В чем же разница между этими двумя речами, одинаково прекрасными в ораторском отношении?

И там «Христос», и здесь «Божественный Учитель». И там и здесь – «любовь и милосердие». Не все ли равно? Нет, разница большая, расстояние неизмеримое...

Во-первых, в речи г. Победоносцева Христос познается не иначе как *через Церковь*: «любите прежде всего Церковь». В речи г. Достоевского Христос, *по-видимому* по крайней мере, до того помимо Церкви доступен всякому из нас, что мы считаем себя вправе, даже не справясь с азбукой катехизиса, то есть с самыми *существенными* положениями и *безусловными* требованиями православного учения, приписывать Спасителю никогда не высказанные им обещания «всеобщего братства народов», «повсеместного мира» и «гармонии».

Во-вторых – о «милосердии и любви». И тут для внимательного ума большая разница. «Милосердие» г. Победоносцева – это *только личное* милосердие, и «любовь» г. Победоносцева – это именно та непритязательная любовь к «ближнему» – именно к *ближнему*, к *ближайшему*, к *встречному*, к тому, кто под рукой, – милосердие к *живому, реальному* человеку, которого слезы мы видим, которого стоны и вздохи мы слышим, которому руку мы можем пожать действительно как брату в *этот час...* У г. Победоносцева нет и намека на собирательное и отвлеченное человечество, которого многообразные желания, противоположные потребности, друг друга борющиеся и исключают, мы и представить себе не можем даже и в настоящем, не только в лице грядущих поколений...

У г. Победоносцева это так ясно: любите Церковь, ее учение, ее уставы, обряды, *даже догматы*, (да, даже *сухие* догматы можно, благодаря вере, любить донельзя!). Будет вам *приятна церковь*, или (скажем проще) понравится вам ходить почаще к обедне или посещать *внимательно* монастыри – вы захотите лучше понять учение; понявши учение, будете, *по мере сил вашей природы*, жить по-христиански или по крайней мере понимать все по-христиански, как понимал по-христиански столь *дурно живший мытарь*. Церковь скажет вам вот что: «Не претендуйте постоянно пылать и пылать любовью...» Дело вовсе не в ваших высоких порывах, *которыми вы восхищаетесь*, – дело, напротив того, в покаянии и даже в некотором унижении ума. Не берите *на себя лишнего*, не возносите все этими высокими и высокими порывами, в которых кроется часто столько гордости, тщеславия, честолюбия. Будьте свободолюбивы, если вам угодно, на почве политической (хотя и это не совсем правильно, ибо апостол говорит, что даже иноверному и несправедливому начальству надобно повиноваться⁴⁶), но ради Бога, на почве религиозной учитесь скромно у Церкви и, даже еще проще и прямее говоря, учитесь у русского духовенства, у этого сословия столь несовершенного и нравственно, и умственно. Оно весьма несовершенно, это правда; быть может, оно по условиям исторического воспитания вышло несколько суше, несколько грубее нас, *по-дворянски* воспитанных мирян, это правда... Но оно *знает учение* Церкви; и даже (путей у Бога много!) самая эта сухость его могла располагать его сопротивляться *порывистым новшествам*. И еще: разве для горячих порывов необходимы только новшества? Или разве православие еще не достаточно у нас забыто и в светском обществе, и в ученом, чтобы не иметь возможности стать опять новым и увлекательным? Прекрасный сосуд не разбит еще, не расплавлен дотла на пожирающем огне европейского прогресса. Вливайте в него утешительный и укрепляющий напиток вашей образованности, вашего ума, вашей личной доброты, и *только*, – и вы будете правы.

По-видимому, в некоторых местах речи своей г. Достоевский говорит почти в том же смысле, в исключительно личном. В этих местах он является *по-прежнему* вполне христианином – только христианином, *чего-то ясно и прямо не договорившим и что-то другое, лишнее* вместе с тем *пересказавшим*.

Например:

«Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость! Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудишься на родной "ниве"... Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди

⁴⁶ См.: 1 Петр, 2: 13; Тит, 3: 1.

себя в себе, подчини себя себе, овладей собой – и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя – и станешь свободен как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и *других свободными сделаешь, и узришь счастье*, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь наконец народ свой и святую правду его. Не у цыган и нигде *мировая гармония*, если ты первый сам ее не достоин, злобен и горд и требуешь жизни даром, даже и не предполагая, что за нее надобно заплатить».

Недоговорено тут малости: *не упомянуто о самом существенном – о Церкви.*

Пересказано лишнее – о какой-то окончательной (?) гармонии.

Но оставим эту гармонию, о которой я уже говорил и которая испортила, по-моему, все прекрасное дело Ф. М. Достоевского. Посмотрим лучше, что такое это смирение перед «народом», перед «верой и правдой», которому и прежде многие нас учили.

В этих словах: *смирение перед народом* (или как будто перед мужиком в специальности) – есть нечто очень сбивчивое и отчасти ложное. В чем же смиряться перед простым народом, скажите? Уважать его телесный труд? Нет; всякий знает, что не об этом речь: это само собою разумеется и это умели понимать и прежде даже многие из рабовладельцев наших. Подражать его нравственным качествам? Есть, конечно, очень хорошие. Но не думаю, чтобы семейные, общественные и вообще *личные*, в тесном смысле, качества наших простолюдинов были бы все уж так достойны подражания. Едва ли нужно подражать их сухости в обращении со страдальцами и больными, их немилосердной жестокости в гневе, их пьянству, расположению столь многих из них к постоянному лукавству и даже воровству... Конечно, не с этой стороны советуют нам перед ним «смиряться». Надо учиться у него «смиряться» *умственно, философски смиряться, понять*, что в его *мировоззрении больше истины*, чем в нашем...

Уж одно то хорошо, что наш простолюдин Европы не знает и о благоденствии общем не заботится: когда мы в стихах Тютчева читаем о долготерпении русского народа и, задумавшись, внимательно спрашиваем себя: «В чем же именно выражается это долготерпение?» – то, разумеется, понимаем, что не в одном физическом труде, к которому народ так привык, что ему долго быть без него показалось бы и скучно (кто из нас не встречал, например, рабочих и кормилиц в городах, скучающих по пашне и сенокосу?). Значит, не в этом дело. Долготерпение и смирение русского народа выражались и выражаются отчасти в охотном повиновении властям, иногда несправедливым и жестоким, как всякие земные власти, отчасти в преданности учению Церкви, ее установлениям и обрядам. Поэтому смирение перед народом для отдающего себе ясный отчет в своих чувствах есть не что иное, как *смирение перед тою самою Церковью, которую советует любить г. Победоносцев.*

И эта любовь гораздо осязательнее и понятнее, чем любовь *ко всему человечеству*, ибо от нас зависит узнать, чего хочет и что требует от нас эта Церковь. Но чего завтра пожелает не только все человечество, но хоть бы и наша Россия (утрачивающая на наших глазах даже прославленный иностранцами государственный инстинкт свой), этого мы понять не можем наверно. У Церкви есть *свои незыблемые правила* и есть *внешние формы* – тоже свои собственные, особые, ясные, видимые. У русского общества нет теперь ни *своих правил*, ни *своих форм*!

Любя Церковь, знаешь, чем, так сказать, «угодить» ей. Но как угодить человечеству, когда входящие в состав его миллионы людей между собою не только не согласны, но даже и *не согласимы вовек*?

Эта вечная несогласимость нисколько не противоречит тому стремлению к однообразию в идеях, воспитании и нравах, которое мы видим теперь повсюду. *Сходство прав и воспитания только уравнивает претензии, не уменьшая противоположности интересов*, и потому только усиливает возможность столкновения.

Любить Церковь – это так понятно!

Любить же *современную* Европу, так жестоко преследующую даже у себя римскую Церковь, – Церковь все-таки, великую и апостольскую, несмотря на все глубокие догматические оттенки, отделяющие ее от нас, – это просто грех!

Отчего же в нашем обществе и в *безыдейной* литературе нашей не было заметно сочувствия ни к Пию IX⁴⁷, ни к кардиналу Ледоховскому⁴⁸, ни к западному монашеству вообще, теперь везде столь гонимому? Вот бы в каком случае могли совместиться и христианское чувство, и художественное, и либеральное.

Ибо, с другой стороны, католики – это единственные представители христианства на Западе (и об этом прекрасно писал тот самый Тютчев, который хвалил долготерпение русского народа⁴⁹); с другой-истинная гуманность, живая, непосредственная, не может относиться только к работнику и раненому солдату.

Человек высокого звания, оскорбляемый и гонимый толпой, полководец побежденный, подобно Бенедекку или Осман-паше⁵⁰, может пробудить очень живое и глубокое чувство почтительного сострадания в сердцах неиспорченных односторонними демократическими «сантиментами».

А поэзии, конечно, в папе и Ледоховском больше, чем в дерзком и в дюжинном западном работнике.

Я думаю, если бы Пушкин прожил дольше, то был бы за папу и Ледоховского, даже за Дон Карлоса...⁵¹ Революционная современность претворяет в себя постепенно всю ту старую и поэтическую разнообразную Европу, которую наш поэт так любил, конечно не нравственно-доброжелательным чувством, а прежде всего художественным, каким-то пантеистическим...

Я вспоминаю одну отвратительную картинку в какой-то иллюстрации, кажется в «Gartenlaube»⁵²: сельский мирный ландшафт, кусты, вдали роща, у рощи скромная церковь (католическая). На первом плане политикажа крестный ход; старушки набожные, крестьяне без шляп; в позах и на лицах именно то «смирение», которое и в нашем простолудине в подобных случаях нас трогает. Впереди – сельское духовенство с хоругвями. Но эти добрые, эти «смирные перед Христом» люди не могут дойти до Его храма. Поезд железной дороги остановился зачем-то на рельсах, и шлагбаум закрыт. Им нужно долго ждать или обходить далеко. Прямо в лицо священникам, опершись на перила вагона, равнодушно глядит какой-то бородатый блузник.

Политикажа был видимо составлен с насмешкой и злорадством...

О, как ненавистно показалось мне спокойное и даже красивое лицо этого блузника!

⁴⁷ Пий IX (в миру граф Д. М. Мاستаи-Ферретти; 1792–1878) – папа римский (с 1846 г.). В первый период своего правления поддерживал национально-освободительное движение против Австрии, однако в период революции 1848–1849 гг. изменил свою политику в сторону реакции. С именем Пия IX связано провозглашение догмата о «непогрешимости папы» (1870).

⁴⁸ Ледоховский Мечислав Галька (1822–1902) – польский кардинал, сторонник Пия IX.

⁴⁹ Тютчев в статье «Папство и римский вопрос. С русской точки зрения» (1849) писал о том, что «христианское начало никогда не исчезало в римской церкви, что оно было в ней сильнее, чем заблуждение и человеческая страсть».

⁵⁰ Бенедекк Людвиг Август (1804–1881) – австрийский генерал, участник подавления Краковского восстания (1846) и Венгерской революции (1849). {Осман Нури-паша} (1832–1900) – турецкий военачальник, маршал, участвовал в Крымской войне (1853–1856), в русско-турецкой войне (1877–1878), возглавлял оборону Плевны; в 1878–1885 гг. – военный министр Турции.

⁵¹ Имеется в виду Дон Карлос Младший (1848–1909), вождь карлистов, развязавший вторую карлистскую войну (1872–1876). Эти события привлекли внимание и Достоевского. См.: Т. 21. С. 185; Т. 22. С. 91–98.

⁵² «Die Gartenlaube» (нем.: беседа) – иллюстрированный журнал, выходивший в Лейпциге в 1853 г.

И как мне хочется теперь в ответ на странное восклицание г. Достоевского: «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!» – воскликнуть не от лица всей России, но гораздо скромнее, прямо от моего лица и от лица немногих мне сочувствующих: «О, как мы ненавидим тебя, *современная Европа*, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного твоим заразительным дыханием!».

Если такого рода ненависть – «грех», то я согласен остаться весь век при таком грехе, рождаемом любовью к Церкви... Я говорю – «к Церкви», даже и католической, ибо если б я не был православным, желал бы, конечно, лучше быть верующим католиком, чем эвдемонистом и либерал-демократом!!! Уж это слишком мерзко!!

ПРИМЕЧАНИЕ 1885 ГОДА

Есть люди, весьма почтенные, умные и Достоевского близко знавшие, которые уверяют, что он этою речью имел в виду выразить *совсем не то*, в чем я его обвиняю; они говорят, что у него при этом были даже некие *скрытые мечтания апокалипсического характера*. Я не знаю, что Ф. М. думал и что он *говорил в частных беседах с друзьями* своими; это относится к интимной биографии его, а не к публичной *этой* речи, в которой и тени намека нет на что-нибудь не только «апокалипсическое» (то есть *далее* определенного учения Церкви идущее), но и вообще очень мало истинно религиозного – гораздо меньше, чем в романе «Братья Карамазовы». Так как в недостатке смелости и независимости Ф. М. Достоевского уж никак обвинять нельзя, то эту речь надо, по моему мнению, считать просто ошибкой, необдуманностью, промахом какой-то нервной торопливости; ибо в его собственных сочинениях, даже и ранних, можно найти много мыслей, совершенно с этим культом «всечеловека», «Европы» и «окончательной гармонии» несовместных.

Например, в «Записках из подполья» есть чрезвычайно остроумные насмешки именно над этой окончательною гармонией или над благоустройством человечества. Если Достоевский имел в виду все-таки *что-то другое*, так надо было прямо это сказать и хоть намекнуть на это, а то по чему же люди могут догадаться, что такой умный, даровитый, опытный и смелый человек говорит в этой речи одно, а думает другое, – говорит нечто очень простое, до плоскости простое, а *думает о* чем-то очень таинственном, очень оригинальном и очень глубоком?... Догадаться невозможно.

Нередко, впрочем, случается и то, что писатель сам в жизни уже дозрел до известной идеи и до известных чувств, но эти идеи и чувства его еще не дозрели до литературного (или ораторского – все равно) *выражения*. Он еще не нашел для них соответственной формы.

Я готов верить, что, поживи Достоевский еще два-три года, он *еще гораздо ближе*, чем в «Карамазовых», подошел бы к Церкви и даже к монашеству, которое он любил и уважал, хотя, видимо, очень мало знал и больше все хотел учить монахов, чем сам учиться у них.

Лично я слышал, он был человек православный, в храм Божий ходил, исповедовался, причащался и т. д.; он дозрел, вероятно, сердцем до элементарных, так сказать, верований православия, но писать и проповедовать правильно еще не мог; ему еще нужно бы учиться (просто у духовенства), а он спешил учить!

Впрочем, большинство наших образованных людей, даже и посещающих храм Божий и молящихся, так невнимательно и небрежно относится к основам учения христианского, что, пожалуй, речь более православная не так бы и понравилась, как эта речь, которая польстила нашей религиозной и национальной бесцветности и как бы придала ей (этой бесцветности) высший исторический смысл.

Ошибка оратора, неясность и незрелость его мыслей на этот раз, вероятно, и доставили ему такой шумный, но вовсе не особенно лестный успех.

Для того, кто этой речи покойного Достоевского не слышал и не читал или кто забыл те ее самые существенные строки, которые меня так неприятно удивили, – я эти строки здесь помещаю. Вот они:

«Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. Если захотите вникнуть в нашу историю после Петровской реформы, вы найдете уже следы и указания этой мысли, этого мечтания моего, если хотите, в характере общения нашего с европейскими племенами, даже в государственной политике нашей. Ибо, что делала Россия во все эти два века в своей политике, как не служила Европе, может быть, гораздо более, чем себе самой? Не думаю, чтоб от неумения лишь наших политиков это происходило. О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!

И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение *в европейские противоречия уже окончательно*, указать *исход* европейской тоске в своей русской душе всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и *изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!*»⁵³

Я спрашиваю по совести: можно ли догадаться, что здесь подразумевается некая таинственная церковно-мистическая и даже чуть не апокалипсическая мысль о земном назначении России?

Что-нибудь одно из двух – или я прав в том, что эта речь промах для такого защитника и читателя Церкви, каким желал быть Ф. М. Достоевский, или я сам непроницателен в этом случае до невероятной глупости. Пусть будет и так, если уж покойного Достоевского во всем надо непременно оправдывать. Я и на эту альтернативу соглашусь скорее, чем признать за этой космополитической, весьма обычной по духу в России выходкой какое-то *особое* значение!

⁵³ Венюк на памятник Пушкину. СПб., 1880. С. 243–258.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА
(К построению христианской антропологии)
Николай Александрович Бердяев

*In die Mitte der Welt habe ich Dich gestellt, damit Du frei nach allen Seiten
Umsehen zu halten vermoegest und erspoehest, wo es Dir behabe.
Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich und auch nicht unsterblich habe ich Dich geschaffen.
Denn Du selbst nach Deinem Willen und Deiner Ehre dein eigener Werkmeister
und Bildner sein und Dich aus dem Stoffe, der Dir zusagt, formen, so steht es Dir frei,
auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken. Doch kannst Du
dich auch erheben zu den hoechsten Sphaeren der Gottheit¹.*
Pico della Mirandola

*Nulle autre religion que la chretienne n'a connu que l'homme
est la plus excellente creature et en meme temps la plus miserable².*
Pascal

*Nun siehe, Mensch, wie Du bist irdisch und dann auch himmlisch in
einer Person vermischt, und traegest das irdische,
und dann auch das himmlische Bild in einer Person:
und dann bist Du aus der grimmigen Quaal und traegest das
hoellische Bild an Dir, welches gruenet in Gottes Zorn aus dem
Quell der Ewigkeit³.*
Jacob Boehme

I

Бесспорно, проблема человека является центральной для сознания нашей эпохи (на этом особенно настаивал Макс Шелер). Она обострена той страшной опасностью, которой подвергается человек со всех сторон. Переживая агонию, человек хочет знать, кто он, откуда он пришел, куда идет и к чему предназначен. Во второй половине XIX в. были замечательные мыслители, которые, переживая агонию, внесли трагическое начало в европейскую культуру и более других сделали для постановки проблемы человека, – это, прежде всего, Достоевский, Ницше, Кирхегардт. Есть два способа рассмотрения человека – сверху и снизу, от Бога и духовного мира и от бессознательных космических и теллурических сил, заложенных в человеке. Из тех, которые смотрели на человека снизу, быть может, наибольшее значение имеют Маркс и Фрейд, из писателей последней эпохи – Пруст. Но целостной антропологии не было создано: видели те или иные стороны человека, а не человека целостного, в его сложности и единстве. Я предполагаю рассматривать проблему человека как философ, а не как теолог. Современная мысль стоит перед задачей создания философской антропологии как основной философской дисциплины. В этом направлении действовал М. Шелер, и этому помогает так называемая экзистенциальная философия. Интересно отметить, что до сих пор теология была

¹ «Я поставил Тебя посреди мира, чтобы мог Ты свободно обозревать все стороны света и смотрел туда, куда Тебе угодно. Я не создал Тебя ни земным, ни небесным, ни смертным, ни бессмертным. Ибо Ты Сам сообразно воле Своей и чести можешь быть Своим собственным Творцом и Созидателем и из подходящего Тебе материала формировать Себя. Итак, Ты свободен в том, чтобы нисходить на самые нижние ступени животного мира, но Ты также можешь поднять Себя в высочайшие сферы Божества». *Пико делла Мирандола*

² «Ни одна из религий, кроме христианской, не знает, что человек есть самое превосходное творение и в то же время самое ничтожное». *Паскаль*

³ «Взгляни же, Человек, как в одном лице совмещаешь Ты земное и небесное, и носишь земной и небесный образ в одном лице: и тогда Ты – из жесточайшей муки, и носишь в Себе адский образ, который зеленеет от Божьего гнева из источника вечности». *Якоб Бёме*

гораздо более внимательна к интегральной проблеме человека, чем философия. В любом курсе теологии была антропологическая часть. Правда, теология всегда вводила в свою сферу очень сильный философский элемент, но как бы контрабандным путем и не сознаваясь в этом. Преимущество теологии заключалось в том, что она ставила проблему человека вообще, в ее целостности, а не исследовала частично человека, раздробляя его, как делает наука. Немецкий идеализм начала XIX в., который нужно признать одним из величайших явлений в истории человеческого сознания, не поставил отчетливо проблемы человека. Это объясняется его монизмом. Антропология совпадала с гносеологией и онтологией, человек был как бы функцией мирового разума и духа, который и раскрывался в человеке. Это было неблагоприятно для построения учения о человеке. Для специфической проблемы человека более интересны бл. Августин или Паскаль, чем Фихте или Гегель. Но проблема человека стала особенно неотложной и мучительной для нас потому, что мы чувствуем и сознаем, в опыте жизни и опыте мысли, недостаточность и неполноту антропологии патристической и схоластической, а также антропологии гуманистической, идущей от эпохи Ренессанса. В эпоху Ренессанса, быть может, наиболее приближались к истине такие люди, как Парацельс и Пико делла Мирандола, которые знали о творческом призвании человека (см. блестяще написанную, хотя и очень неполную историю антропологических учений: Bernhard Groethuysen: «Philosophische Anthropologie»). Ренессансный христианский гуманизм преодолевал границы патристически-схоластической антропологии, но был еще связан с религиозными основами. Он, во всяком случае, был ближе к истине, чем антропология Лютера и Кальвина, унижавшая человека и отрицавшая истину о богочеловечестве. В основе самосознания человека всегда лежало два противоположных чувства – чувство подавленности и угнетенности человека и восстание человека против этой подавленности, чувство возвышения и силы, способности творить. И нужно сказать, что христианство дает оправдание и для того, и для другого самочувствия человека. С одной стороны, человек есть существо греховное и нуждающееся в искуплении своего греха, существо низко павшее, от которого требуют смирения, с другой стороны, человек есть существо, сотворенное Богом по Его образу и подобию, Бог стал человеком и этим высоко поднял человеческую природу, человек призван к сотрудничеству с Богом и вечной жизни в Боге. Этому соответствуют двойственность человеческого самосознания и возможность говорить о человеке в терминах полярно противоположных. Бесспорно, христианство освободило человека от власти космических сил, от духов и демонов природы, подчинило его непосредственно Богу. Даже противники христианства должны признать, что оно было духовной силой, утвердившей достоинство и независимость человека, как бы ни были велики грехи христиан в истории.

Когда мы стоим перед загадкой человека, то вот что прежде всего мы должны сказать: человек представляет собой разрыв в природном мире, и он необъясним из природного мира (см. замечательный опыт христианской антропологии Несмелова «Наука о человеке»). Человек – великое чудо, связь земли и неба, говорит Пико делла Мирандола (см. Pico della Mirandola, *Ausgewählte Schriften*. 1905.) Человек принадлежит и природному миру, в нем весь состав природного мира, вплоть до процессов физико-химических, он зависит от низших ступеней природы. Но в нем есть элемент, превышающий природный мир. Греческая философия увидела этот элемент в разуме. Аристотель предложил определение человека как разумного животного. Схоластика приняла определение греческой философии. Философия просвещения сделала из него свои выводы и вульгаризировала его. Но всякий раз, когда человек совершал акт самосознания, он возвышал себя над природным миром. Самосознание человека было уже преодолением натурализма в понимании человека, оно всегда есть самосознание духа. Человек сознает себя не только природным существом, но и существом духовным. В человеке есть прометеевское начало, и оно есть знак его богоподобия, оно не демонично, как иногда думают. Но самосознание человека двойственно, человек сознает себя высоким и низким, свободным и рабом необходимости, принадлежащим вечности и находящимся во власти смертоносного потока времени. Паскаль с наибольшей остротой выразил эту двойственность самосознания и самочувствия человека, поэтому он более диалектичен, чем К. Барт.

Человек может быть познаваем как объект, как один из объектов в мире объектов. Тогда он исследуется антропологическими науками – биологией, социологией, психологией. При таком подходе к человеку возможно исследовать лишь те или иные стороны человека, но человек целостный в его глубине и в его внутреннем существовании неуловим. Есть другой подход к человеку. Человек сознает себя также субъектом и прежде всего субъектом. Тайна о человеке раскрывается в субъекте, во внутреннем человеческом существовании. В объективизации, в выброшенности человека в объективный мир тайна о человеке закрывается, он узнает о себе лишь то, что отчуждено от внутреннего человеческого существования. Человек не принадлежит целиком объективному миру, он имеет свой собственный мир, свой внемирный мир, свою несоизмеримую с объективной природой судьбу. Человек как целостное существо не принадлежит природной иерархии и не может быть в нее вмещен. Человек как субъект есть акт, есть усилие. В субъекте раскрывается идущая изнутри творческая активность человека. Одинаково ошибочна антропология оптимистическая и антропология пессимистическая. Человек низок и высок, ничтожен и велик. Человеческая природа полярна. И если что-нибудь утверждается в человеке на одном полюсе, то это компенсируется утверждением противоположного на другом полюсе.

Загадка человека ставит не только проблему антропологической философии, но и проблему антропологизма или антропоцентризма всякой философии. Философия антропоцентрична, но сам человек не антропоцентричен. Это есть основная истина экзистенциальной философии в моем понимании. Я определяю экзистенциальную философию как противоположную философию объективированной (см. мою книгу «Я и мир объектов»). В экзистенциальном субъекте раскрывается тайна бытия. Лишь в человеческом существовании и через человеческое существование возможно познание бытия. Познание бытия невозможно через объект, через общие понятия, отнесенные к объектам. Это сознание есть величайшее завоевание философии. Можно было бы парадоксально сказать, что только субъективно объективно, объективное же субъективно – Бог сотворил лишь субъекты, объекты же созданы субъектом. Это по-своему выражает Кант в своем различии между «вещью в себе» и явлением, но употребляет плохое выражение «вещь в себе», которая оказывается закрытой для опыта и для познания. Подлинно экзистенциально у Канта «царство свободы» в противоположность «царству природы», то есть объективации, по моей терминологии.

Греческая философия учила, что бытие соответствует законам разума. Разум может познавать бытие, потому что бытие ему сообразно, заключает в себе разум. Но это лишь частичная истина, легко искажаемая. Есть истина более глубокая. Бытие сообразно целостной человечности, бытие – человекно, Бог – человекен. Потому только и возможно познание бытия, познание Бога. Без сообразности с человеком познание самой глубины бытия было бы невозможно. Это есть обратная сторона той истины, что человек сотворен по образу и подобию Божью. В антропоморфических представлениях о Боге и бытии эта истина утверждалась нередко в грубой и неочищенной форме. Экзистенциальная философия основана на гуманистической теории познания, которая должна быть углублена до теории познания теоандрической. Человекообразность бытия и Божества есть снизу увиденная истина, которая сверху открывается как создание Богом человека по Своему образу и подобию. Человек – микрокосм и микротеос. Бог есть микроантропос. Человечность Бога есть специфическое откровение христианства, отличающее его от всех других религий. Христианство – религия Богочеловечества. Большое значение для антропологии имеет Л. Фейербах, который был величайшим атеистическим философом Европы. В переходе Фейербаха от отвлеченного идеализма к антропологизму была большая доля истины. Нужно было перейти от идеализма Гегеля к конкретной действительности. Фейербах был диалектическим моментом в развитии конкретной экзистенциальной философии. Он поставил проблему человека в центре философии и утверждал человечность философии. Он хотел поворота к конкретному человеку. Он искал не объекта, а «ты» (см. L. Feuerbach, Philosophie der Zukunft). Он учил, что человек сотворил Бога по своему образу и подобию, по образу и подобию своей высшей природы. Эту истину предчувствовали И. Киреевский и А. Хомяков, когда основывали познание на целостности и совокупности духовных сил человека. К этому приближается экзистенциальная философия Гейдегера

и Ясперса, для которой бытие познается в человеческом существовании. Это была вывернутая наизнанку христианская истина. В нем до конца оставался христианский теолог, почти мистик. Европейская мысль должна была пройти через Фейербаха, чтобы раскрыть антропологическую философию, которую не в состоянии был раскрыть немецкий идеализм, но она не могла остановиться на Фейербахе. Человечность или человекоподобность Бога есть обратная сторона божественности или богоподобности человека. Это одна и та же богочеловеческая истина. Ее отрицает и антропология томистская, и антропология бартианская, как и монистическая антропология гуманистическая. Западной христианской мысли чужда идея Богочеловечества (теоандризма), выношенная русской христианской мыслью XIX и XX вв. Тайна Богочеловечества одинаково противоположна монизму и дуализму, и в ней только и может быть вкоренена христианская антропология (см. о. С. Булгаков, Агнец Божий).

II

Проблема человека может быть целостно поставлена и решена лишь в свете идеи Богочеловечества. Даже в христианстве с трудом вмещалась полнота богочеловеческой истины. Естественное мышление легко склонялось или к монизму, в котором одна природа поглощала другую, или к дуализму, при котором Бог и человек были совершенно разорваны и разделены бездной. Подавленность человека, сознающего себя существом падшим и греховным, одинаково может принять форму монизма и дуализма. Кальвина одинаково можно истолковать крайне дуалистически и крайне монистически. Гуманистическая антропология, признавшая человека существом самодостаточным, была естественной реакцией против подавленности человека в традиционном христианском сознании. Человек был унижен как существо греховное. И это часто производило такое впечатление, что человек есть вообще существо ничтожное. Не только из греховности человека, но из самого факта его тварности выводили подавленное и унижительное самосознание человека. Из того, что человек сотворен Богом и не в самом себе имеет свою основу, делали вывод не о величии твари, а о ее ничтожестве. Нередко, слушая христианских богословов и простых благочестивых христиан, можно сделать заключение, что Бог не любит человека и не хочет, чтобы чисто человеческое было утверждено, хочет унижения человека. Так унижает человек сам себя, отражая свою падшесть, и периодически восстает против этой подавленности и унижения в гордом самопревозношении. В обоих случаях он теряет равновесие и не достигает подлинного самосознания. В господствующих формах христианского сознания человек был признан исключительно существом спасающимся, а не творческим. Но христианская антропология всегда учила, что человек сотворен по образу и подобию Божьему. Из восточных учителей Церкви больше всего сделал для антропологии св. Григорий Нисский, который понимает человека прежде всего как образ и подобие Божье. Эта идея была гораздо менее развита на Западе. Антропология бл. Августина, этого антрополога по преимуществу, одинаково определившего и католическое, и протестантское понимание человека, была почти исключительно антропологией греха и спасающей благодати. Но, в сущности, из учения об образе Божьем в человеке никогда не были сделаны последовательные выводы. Пытались открыть в человеке черты образа и подобия Божьего. Открывали эти черты в разуме и в этом следовали греческой философии, открывали в свободе, что было уже более связано с христианством, вообще открывали эти черты в духовности человека. Но никогда не открывали образа Божьего в творческой природе человека, в подобии человека Творцу. Это означает переход к совершенно иному самосознанию, преодоление подавленности и угнетенности. В схоластической антропологии, в томизме человек не является творцом, он есть интеллект второго сорта, незначительный (вражду к пониманию человека как творца можно встретить в новейшей католической книжке: Theodor Haecker. Was ist der Mensch?). Любопытно, что в возрождении христианской протестантской мысли XX в., в диалектической теологии, у К. Барта человек оказывается униженным, превращенным в ничто, между Богом и человеком разверзается бездна, и самый факт боговочеловечения необъясним. Богочеловечество Христа остается разорванным и безрезультатным. Но богочеловечество Христа приносит с собой истину о богочеловечности человеческой личности.

Человек есть существо, способное возвыситься над собой, и это возвышение над собой, трансцендирование себя, выход за замкнутые пределы самого себя есть творческий акт человека. Именно в творчестве человек преодолевает самого себя, творчество есть не самоутверждение, а самопреодоление, оно экстатично. Я говорил уже, что человек как субъект есть акт. М. Шеллер даже определяет человеческую личность как конкретное единство актов (см. его книгу «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik»). Но ошибка М. Шеллера была в том, что он считал дух пассивным, а жизнь активной. В действительности верно обратное: дух активен, а жизнь пассивна. Но активным может быть назван лишь творческий акт. Самый малый акт человека есть творческий, и в нем создается не бывшее в мире. Всякое живое, не охлажденное отношение человека к человеку есть творчество новой жизни. Именно в творчестве человек наиболее подобен Творцу. Всякий акт любви есть акт творческий. Нетворческая же активность есть в сущности пассивность. Человек может производить впечатление большой активности, делать очень активные жесты, распространять вокруг себя шумное движение и, вместе с тем, быть пассивным, находиться во власти овладевших им сил и страстей. Творческий акт есть всегда господство духа над природой и над душой и предполагает свободу. Творческий акт не может быть объяснен из природы, он объясним из свободы, в него всегда приходит свобода, которая не детерминирована никакой природой, не детерминирована бытием. Свобода до-бытийственна, имеет источник не в бытии, а в небытии (см. мои книги «Философия свободного духа» и «О назначении человека»). Творчество есть творчество из свободы, то есть включает в себе ничем не детерминированный элемент, который и приносит новизну. Против возможности для человека быть творцом иногда возражают на том основании, что человек есть существо больное, раздвоенное и ослабленное грехом. Этот аргумент не имеет никакой силы. Прежде всего можно было бы совершенно так же сказать, что больное, греховное, раздвоенное существо не способно не только к творчеству, но и к спасению. Возможность спасения определяется посылаемой человеку благодатью. Но и для творчества посылается человеку благодать, даются ему дары, гений и талант, и он слышит внутренний призыв Божий. Можно еще сказать, что человек творит именно потому, что он существо больное, раздвоенное и недовольное собой. Творчество подобно платоновскому эросу, имеет свой источник не только в богатстве и избытке, но и в бедности и недостатке. Творчество есть один из путей исцеления больного существа человека. В творчестве преодолевается раздвоенность. В творческом акте человек выходит из себя, перестает быть поглощенным собой и терзать себя. Человек не может определить себя лишь в отношении к миру и другим людям. Тогда он не нашел бы в себе силы возвыситься над окружающим миром и был бы его рабом. Человек должен определять себя прежде всего в отношении к бытию, его превышающему, в отношении к Богу. Лишь в обращении к Богу он находит свой образ, возвышающий его над окружающим природным миром. И тогда только находит он в себе силу быть творцом в мире. Скажут, что человек был творцом и тогда, когда он Бога отрицал. Это вопрос состояния его сознания, иногда очень поверхностного. Способность человека возвышаться над природным миром и над самим собой, быть творцом, зависит от факта более глубокого, чем человеческая вера в Бога, чем человеческое признание Бога, – зависит от существования Бога. Это всегда следует помнить. Основная проблема антропологии есть проблема личности, к которой я и перехожу.

III

Если бы человек был только индивидуумом, то он не возвышался бы над природным миром (многие мои мысли о личности и индивидууме были сказаны в статье «Персонализм и марксизм», а также в книгах «Я и мир объектов» и «О назначении человека»). Индивидуум есть натуралистическая, прежде всего биологическая категория. Индивидуум есть неделимое, атом. Все относительно устойчивые образования, отличающиеся от окружающего мира, как карандаш, стул, часы, драгоценный камень и т.п., могут быть названы индивидуумами. Индивидуум есть часть рода и подчинен роду. Биологически он происходит из лоно природной жизни. Индивидуум есть также социологическая категория, и в этом качестве он подчинен обществу, есть часть общества, атом общественного целого. С социологической точки зрения,

человеческая личность, понятая как индивидуум, представляется частью общества, и очень малой частью. Индивидуум отстаивает свою относительную самостоятельность, но он все же пребывает в лоне рода и общества, он принужден рассматривать себя как часть, которая может восставать против целого, но не может противопоставить себя ему, как целое в себе. Совершенно другое означает личность. Личность – категория духа, а не природы и не подчинена природе и обществу. Личность совсем не есть часть природы и общества и не может быть мыслима как часть в отношении к какому-либо целому. С точки зрения экзистенциальной философии, с точки зрения человека как экзистенциального центра, личность совсем не есть часть общества. Наоборот, общество есть часть личности, лишь социальная ее сторона. Личность не есть также часть мира, космоса, наоборот, космос есть часть личности. Человеческая личность есть существо социальное и космическое, то есть имеет социальную и космическую сторону, социальный и космический состав, но именно потому человеческую личность нельзя мыслить как часть в отношении к общественному и космическому целому. Человек есть микрокосм. Личность есть целое, она не может быть частью. Это основное определение личности, хотя одного определения личности дать нельзя, можно дать целый ряд определений личности с разных сторон. Личность как целое не подчинена никакому другому целому, находится вне отношения рода и индивидуума. Личность должна мыслиться не в подчинении роду, а в отношении и общении с другими личностями, с миром и с Богом. Личность совсем не есть природа, и к ней неприменимы никакие категории, относящиеся к природе. Личность совсем не может быть определена как субстанция. Понимание личности как субстанции есть натурализация личности. Личность вкоренена в духовном мире, она не принадлежит природной иерархии и не может быть в нее смещена. Духовный мир совсем нельзя мыслить как часть иерархической космической системы. Учение Фомы Аквината есть яркий пример понимания человеческой личности как ступени в иерархической космической системе: человеческая личность занимает среднюю ступень между животным и ангелом. Но это есть понимание натуралистическое. Нужно, впрочем, сказать, что томизм делает различие между личностью и индивидуумом (на этом особенно настаивает Ж. Маритен). Для экзистенциальной философии человеческая личность имеет свое особое внеприродное существование, хотя в ней есть природный состав. Личность противоположна вещи (это есть основная мысль Штерна, создавшего философскую систему персонализма, не свободную, впрочем, от натурализма.), противоположна миру объектов, она есть активный субъект, экзистенциальный центр. Только потому человеческая личность независима от царства кесаря. Она имеет аксиологический, оценочный характер. Стать личностью есть задача человека. Определить кого-либо как личность есть положительная оценка человека. Личность не рождается от родителей как индивидуум, она творится Богом и самотворится, и она есть Божья идея о всяком человеке.

Личность может быть характеризована по целому ряду признаков, которые между собой связаны. Личность есть неизменность в изменении. Субъект изменения остается одним и тем же лицом. Для личности разрушительно, если она застывает, останавливается в своем развитии, не возрастает, не обогащается, не творит новой жизни. И так же разрушительно для нее, если изменение в ней есть измена, если она перестает быть самой собой, если лица человеческого больше нельзя узнать. Это тема ибсеновского «Пер Гюнта». Личность есть единство судьбы. Это основное ее определение. Вместе с тем личность есть единство во множестве. Она не составляется из частей. Она имеет сложный многообразный состав. Но целое в ней предшествует частям. Весь сложный духовно-душевно-телесный состав человека представляет единый субъект. Существенно для личности, что она предполагает существование сверхличного, того, что ее превосходит и к чему она подымается в своей реализации. Личности нет, если нет бытия, выше ее стоящего. Тогда есть лишь индивидуум, подчиненный роду и обществу, тогда природа стоит выше человека, и он есть лишь ее часть. Личность может вмещать в себе универсальное содержание, и только личность обладает этой способностью. Ничто объективное не вмещает универсального содержания, оно всегда частично. Нужно делать коренное различие между универсальным и общим. Общее есть абстракция и не имеет существования. Универсальное же конкретно и имеет существование. Личность вмещает в себе не общее, а универсальное, сверхличное. Общее, отвлеченная идея, всегда обозначает образование идола

и кумира, делающего личность своим орудием и средством. Таковы этатизм, национализм, сциентизм, коммунизм и пр., и пр., всегда превращающие личность в средство и орудие. Но этого никогда не делает Бог. Для Бога человеческая личность есть цель, а не средство. Общее есть обеднение, универсальное же есть обогащение жизни личности. Определение человека как разумного существа делает его орудием безличного разума, оно неблагоприятно для личности и не улавливает ее экзистенциального центра. Личность имеет чувствительность к страданию и к радости.

Личность может быть понята лишь как акт, она противоположна пассивности, она всегда означает творческое сопротивление. Акт всегда есть творческий акт, не творческий акт, как было уже сказано, есть пассивность. Акт не может быть повторением, он всегда несет с собой новизну. В акт всегда привходит свобода, которая и несет эту новизну. Творческий акт всегда связан с глубиной личности. Личность есть творчество. Как было уже сказано, на поверхности человек может производить впечатление большой активности, может делать очень активные жесты, очень шумные движения и внутри, в глубине быть пассивным, может совсем потерять свою личность. Мы это часто наблюдаем в массовых движениях, революционных и контрреволюционных, в погромах, в проявлениях фанатизма и изуверства. Настоящая активность, определяющая личность, есть активность духа. Без внутренней свободы активность оказывается пассивностью духа, детерминированностью извне. Одержимость, мидичность может производить впечатление активности, но в ней нет подлинного акта и нет личности. Личность есть сопротивление, сопротивление детерминации обществом и природой, героическая борьба за самоопределение изнутри. Личность имеет волевое ядро, в котором всякое движение определяется изнутри, а не извне. Личность противоположна детерминизму (Ле-Сенн в замечательной книге «Obstacle et Valeur» противопоставляет существование детерминизму). Личность есть боль. Героическая борьба за реализацию личности болезненна. Можно избежать боли, отказавшись от личности. И человек слишком часто это делает. Быть личностью, быть свободным есть не легкость, а трудность, бремя, которое человек должен нести. От человека сплошь и рядом требуют отказа от личности, отказа от свободы и за это сулят ему облегчение его жизни. От него требуют, чтобы он подчинился детерминации общества и природы. С этим связан трагизм жизни. Ни один человек не может считать себя законченной личностью. Личность не закончена, она должна себя реализовать, это великая задача, поставленная человеку, задача осуществить образ и подобие Божие, вместить в себе в индивидуальной форме универсальное, полноту. Личность творит себя на протяжении всей человеческой жизни.

Личность не самодостаточна, она не может довольствоваться собой. Она всегда предполагает существование других личностей, выход из себя в другого. Отношение личности к другим личностям есть качественное содержание человеческой жизни. Поэтому существует противоположность между личностью и эгоцентризмом. Эгоцентризм, поглощенность своим «я» и рассмотрение всего исключительно с точки зрения этого «я», отнесение всего к нему разрушает личность. Реализация личности предполагает видение других личностей. Эгоцентризм же нарушает функцию реальности в человеке. Личность предполагает различие, установку разности личностей, то есть видение реальностей в их истинном свете. Солипсизм, утверждающий, что ничего, кроме «я», не существует и все есть лишь мое «я», есть отрицание личности. Личность предполагает жертву, но нельзя пожертвовать личностью. Можно пожертвовать своей жизнью, и человек иногда должен пожертвовать своей жизнью, но никто не имеет права отказаться от своей личности, всякий должен в жертве и через жертву оставаться до конца личностью. Отказаться от личности нельзя, ибо это значило бы отказаться от Божьей идеи о человеке, не осуществить Божьего замысла. Не от личности нужно отказаться, как думает имперсонализм, считающий личность ограниченностью (так думает Л. Толстой, так думает индуистская религиозная философия, Э. Гартман и многие другие.), а от затверделой самости, мешающей личности развернуться. В творческом акте человека, который есть реализация личности, должно произойти жертвенное расплывание самости, отделяющей человека от других людей, от мира и от Бога. Человек есть существо собой недовольное, неудовлетворенное и себя преодолевающее в наиболее значительных актах своей жизни. Личность выковыв-

вается в этом творческом самоопределении. Она всегда предполагает призвание, единственное и неповторимое призвание каждого. Она следует внутреннему голосу, призывающему ее осуществить свою жизненную задачу. Человек тогда только личность, когда он следует этому внутреннему голосу, а не внешним влияниям. Призвание всегда носит индивидуальный характер. И никто другой не может решить вопроса о призвании данного человека. Личность имеет призвание, потому что она призвана к творчеству. Творчество же всегда индивидуально. Реализация личности предполагает аскезу. Но аскезу нельзя понимать как цель, как вражду к миру и жизни. Аскеза есть лишь средство, упражнение, концентрация внутренней силы. Личность предполагает аскезу уже потому, что она есть усилие и сопротивление, несогласие определяется извне природой и обществом. Достижение внутреннего самоопределения требует аскезы. Но аскеза легко вырождается, превращается в самоцель, ожесточает сердце человека, делает его неблагожелательным к жизни. Тогда она враждебна человеку и личности. Аскеза нужна не для того, чтобы отрицать творчество человека, а для того, чтобы осуществлять это творчество. Личность различна, единична, неповторима, оригинальна, не походит на других. Личность есть исключение, а не правило. Мы стоим перед парадоксальным совмещением противоположностей: личного и сверхличного, конечного и бесконечного, неизменного и меняющегося, свободы и судьбы. Наконец, есть еще основная антиномия, связанная с личностью. Личность должна еще себя реализовать, и никто не может о себе сказать, что он уже вполне личность. Но для того, чтобы личность могла себя творчески реализовать, она должна уже быть, должен быть тот активный субъект, который себя осуществляет. Этот парадокс, впрочем, связан с творческим актом вообще. Творческий акт реализует новое, не бывшее в мире. Но он пред полагает творческого субъекта, в котором дана возможность самопреодоления и самовозвышения в творчестве небывшего. Это есть величайшая тайна человеческого существования. Быть личностью трудно, быть свободным – значит взять на себя бремя. Легче всего отказаться от личности и от свободы, жить под детерминацией, под авторитетом.

IV

В человеке есть бессознательная стихийная основа, связанная с жизнью космической и с землей, стихия космо–теллургическая. Сами страсти, связанные с природно-стихийной основой, являются материалом, из которого создаются и величайшие добродетели личности. Рассудочно-моралистическое и рациональное отрицание природно-стихийного в человеке ведет к иссушению и иссяканию источников жизни. Когда сознание подавляет и вытесняет бессознательно-стихийное, то происходит раздвоение человеческой природы и ее затвердение и окостенение. Путь реализации человеческой личности лежит от бессознательного через сознание к сверхсознательному. Для личности одинаково неблагоприятна и власть низшего, бессознательного, когда человек целиком определяется природой, и затверделость сознания, замкнутость сознания, закрывающего для человека целые миры, ограничивающего его кругозор. Сознание нужно понимать динамически, а не статически, оно может суживаться и расширяться, закрываться для целых миров и открываться для них. Нет абсолютной, непреходимой границы, отделяющей сознание от подсознательного и сверхсознательного. То, что представляется средне-нормальным сознанием, с которым связывается общеобязательность и закономерность, есть лишь известная ступень затверделости сознания, соответствующая известным нормам социальной жизни и общности людей. Но выход из этого средне-нормального сознания возможен, и с ним связаны все высшие достижения человека, с ним связаны святость и гениальность, созерцательность и творчество. Потому только человек может быть назван существом себя преодолевающим. И в этом выходе за пределы средне-нормального сознания, притягивающего к социальной обыденности, образуется и реализуется личность, перед которой всегда должна быть открыта перспектива бесконечности и вечности. Значительность и интересность человека связаны с этой открытостью в ней путей к бесконечному и вечному, с возможностью прорывов. Очень ошибочно связывать личность, главным образом, с границей, с конечностью, с определением, закрывающим беспредельность. Личность есть различие, она не допускает смешения и растворения в безличном, но она также есть движение в беспредельность и бесконечность. Потому только личность и есть парадоксальное сочетание конеч-

ного и бесконечного. Личность есть выход из себя, за свои пределы, но при недопущении смещения и растворения. Она открыта, она впускает в себя целые миры и выходит в них, оставаясь собой. Личность не есть монада с закрытыми дверями и окнами, как у Лейбница. Но открытые двери и окна никогда не означают смещения личности с окружающим миром, разрушения онтологического ядра личности. Поэтому в личности есть бессознательная основа, есть сознание и есть выход к сверхсознательному.

Огромное значение для антропологии имеет вопрос об отношении в человеке духа к душе и телу. Можно говорить о тройственном составе человека. Представлять себе человека состоящим из души и тела и лишенным духа есть натурализация человека. Такая натурализация, несомненно, была в теологической мысли, она, например, свойственна томизму. Духовный элемент был как бы отчужден от человеческой природы и перенесен исключительно в трансцендентную сферу. Человек, состоящий исключительно из души и тела, есть существо природное. Основанием для такой натурализации христианской антропологии является то, что духовный элемент в человеке совсем нельзя сопоставлять и сравнивать с элементом душевным и телесным. Дух совсем нельзя противопоставлять душе и телу, он есть реальность другого порядка, он в другом смысле реальность. Душа и тело человека принадлежат к природе, они являются реальностями природного мира. Но дух не есть природа. Противоположение духа и природы – основное противоположение именно духа и природы, а не духа и материи, или духа и тела. Духовный элемент в человеке означает, что человек не только природное существо, что в нем есть сверхприродный элемент. Человек соединяется с Богом через духовный элемент, через духовную жизнь. Дух не противопоставляется душе и телу, и торжество духа совсем не означает уничтожения и умаления души и тела. Душа и тело человека, то есть его природное существо, могут быть в духе, введены в духовный порядок, спиритуализованы. Достижение целостности человеческого существования и означает, что дух овладевает душой и телом. Именно через победу духовного элемента, через спиритуализацию реализуется личность в человеке, осуществляется его целостный образ.

По первоначальному древнему своему смыслу дух (*pnema, rouakh*) означал дыхание, дуновение, то есть имел почти физический смысл, и лишь позже дух спиритуализовался (см. Hans Leisegang, *Der Heilige Geist*. 1919). Но понимание духа как дуновения и означает, что он есть энергия, как бы сходящая в человека из более высокого плана, а не естество человека.

Совершенно ложен отвлеченный спиритуализм, который отрицает подлинную реальность человеческого тела и принадлежность его к целостному образу человека. Невозможно защищать тот дуализм души и тела, или духа и тела, как иногда выражаются, который идет от Декарта. Эта точка зрения оставлена современной психологией и противоречит тенденции современной философии. Человек представляет собой целостный организм, в который входит душа и тело. Самое тело человека не есть механизм и не может быть понято материалистически. Сейчас происходит частичный возврат к аристотелевскому учению об энтелехии. Тело неотъемлемо принадлежит личности, образу Божьему в человеке. Духовное начало одухотворяет и душу, и тело человека. Тело человека может спиритуализоваться, может стать духовным телом, не переставая быть телом. Вечным началом в теле является не его материальный физико-химический состав, а его форма. Без этой формы нет целостного образа личности. Плоть и кровь не наследуют вечной жизни, то есть не наследует материальность нашего падшего мира, но наследует одухотворенная телесная форма. Тело человека в этом смысле не есть только один из объектов природного мира, оно имеет и экзистенциальный смысл, оно принадлежит внутреннему, не объективированному существованию, принадлежит целостному субъекту. Реализация формы тела приводит в реализацию личности. Это как раз означает освобождение от власти тела, подчинение его духу. Мы живем в эпоху, когда человек и, прежде всего, его тело оказываются неприспособленными к новой технической среде, созданной самим человеком (см. мою статью «Человек и мистика» и книгу: Correl, *L'Homme, set inconnu*). Человек раздроблен. Но личность есть целостное духовно-душевно-телесное существо, в котором душа и тело подчинены духу, одухотворены и этим соединены с высшим, сверхличным и сверхчеловеческим бытием. Такова внутренняя иерархичность человеческого

существа. Нарушение или опрокидывание этой иерархичности есть нарушение целостной личности, в конце концов, разрушение ее. Дух есть не природа в человеке, отличная от природы душевной и телесной, а имманентно действующая в нем благодатная мощь (дуновение, дыхание), высшая качественность человека. Подлинно активным и творческим в человеке является дух.

Человек не может определить себя только перед жизнью, он должен определить себя и перед смертью, должен жить, зная, что умрет. Смерть есть самый важный факт человеческой жизни, и человек не может достойно жить, не определив свое отношение к смерти. Кто строит свою жизнь, закрыв глаза на смерть, тот проигрывает дело жизни, хотя бы жизнь его была удачной. Достижение полноты жизни связано с победой над смертью. Современные люди склонны видеть признак мужества и силы в забвении о смерти, им это кажется бесстрашием. В действительности забвение о смерти есть не мужество и бесстрашие, а низость и поверхностность. Человек должен преодолеть животный страх смерти, этого требует достоинство человека. Но глубокое отношение к жизни не может не быть связано с трансцендентным ужасом перед тайной смерти, ничего общего не имеющего с животным страхом. Низким является забвение о смерти других людей, не только о смерти близких, но и смерти всякого живого существа. В этом забвении есть предательство, ибо все за всех ответственны и все имеют общую участь. «Участь сынов человеческих и участь животных – участь одна: как те умирают, так умирают и эти», – говорит Экклезиаст. Долг по отношению к умершим острее всех сознавал Н. Феодоров, который видел в «общем деле» борьбы против смерти сущность христианства (см. книгу Н. Феодорова «Философия общего дела»). Без решения вопроса о смерти, без победы над смертью личность не может себя реализовать. И отношение к смерти не может не быть двойственным. Смерть есть величайшее и предельное зло, источник всех зол, результат грехопадения, ибо всякое существо сотворено для вечной жизни. Христос пришел прежде всего победить смерть, вырвать жало смерти. Но смерть в падшем мире имеет и положительный смысл, ибо свидетельствует отрицательным путем о существовании высшего смысла. Бесконечная жизнь в этом мире была бы лишена смысла. Положительный смысл смерти в том, что полнота жизни не может быть реализована во времени, не только в конечном времени, но и во времени бесконечном. Полнота жизни может быть реализована лишь в вечности, лишь за пределами времени, во времени жизнь остается бессмысленной, если она не получила смысла от вечности. Но выход из времени в вечность есть скачок через бездну. В мире падшем этот скачок через бездну именуется смертью. Есть другой выход из времени в вечность – через глубину мгновения, не составляющего дробной части времени и не подчиненного категории числа. Но этот выход не бывает окончательным и целостным, он постоянно опять выпадает во время. Реализация полноты жизни личности предполагает существование смерти. К смерти возможно лишь диалектическое отношение. Христос смертью смерть поправил, поэтому смерть имеет и положительный смысл. Смерть есть не только разложение и уничтожение человека, но и облагораживание его, вырывание из власти обыденности. Метафизическое учение о естественном бессмертии души, основанное на учении о субстанциональности души, не решает вопроса о смерти. Это учение проходит мимо трагизма смерти, раздробления и распада целостного человеческого существа. Человек не есть бессмертное существо вследствие своего естественного состояния. Бессмертие достигается в силу духовного начала в человеке и его связи с Богом. Бессмертие есть задача, осуществление которой предполагает духовную борьбу. Это есть реализация полноты жизни личности. Бессмертна именно личность, а не душа как естественная субстанция. Христианство учит не о бессмертии души, а о воскресении целостного человеческого существа, личности, воскресении и тела человека, принадлежащего личности. Бессмертие частично, оно оставляет человека раздробленным, воскресение же интегрально. Отвлеченный спиритуализм утверждает лишь частичное бессмертие, бессмертие души. Отвлеченный идеализм утверждает лишь бессмертие идеальных начал в человеке, лишь идеальных ценностей, а не личности. Только христианское учение о воскресении утверждает бессмертие, вечность целостного человека, личности. В известном смысле можно сказать, что бессмертие есть завоевание духовного творчества, победа духовной личности, овладевшей душой и телом, над природным индивидуумом. Греки считали человека смертным,

бога же бессмертным. Бессмертие сначала утверждалось для героя, полубога, сверхчеловека. Но бессмертие всегда означало, что божественное начало проникало в человека и овладевало им. Бессмертие – богочеловечно. Бессмертие нельзя объективировать и натурализовать, оно экзистенциально. Мы должны стать совершенно по ту сторону пессимизма и оптимизма и утверждать героические усилия человека реализовать свою личность для вечности, независимо от успехов и поражений жизни. Реализация личности для вечной жизни имеет еще связь с проблемой пола и любви. Пол есть половинчатость, раздробленность, неполнота человеческого существа, тоска по восполнению. Целостная личность бисексуальна, андрогинна. Метафизический смысл любви в достижении целостности личности для вечной жизни. В этом есть духовная победа над безликим и смертоносным родовым процессом (см. мои книги «О назначении человека» и «Смысл творчества», а также статью Вл. Соловьева «Смысл Любви».).

V

Человеческая личность может себя реализовать только в общении с другими личностями, в общине (Communaut, Gemeinschaft). Личность не может реализовать полноту своей жизни при замкнутости в себе. Человек не только социальное существо и не может целиком принадлежать обществу, но он все же и социальное существо. Личность должна отстаивать свое своеобразие, независимость, духовную свободу, осуществлять свое призвание именно в обществе. Необходимо делать различие между общением (communaut) и обществом. Общение (община) всегда персоналистично, всегда есть встреча личности с личностью, «я» с «ты» в «мы» (см. мою книгу «Я и мир объектов», а также: Martin Buber, Ich und Du.). В подлинном общении нет объектов, личность для личности никогда не есть объект, всегда есть «ты». Общество абстрактно, оно есть объективация, в нем исчезает личность. Общение же конкретно и экзистенциально, оно вне объективации. В обществе, оформляющем себя в государстве, человек вступает в сферу объективации, он абстрагируется от самого себя, происходит как бы отчуждение от его собственной природы. Об этом были очень интересные мысли у юного Маркса (см. K. Marx, Der historische Materialismus. Die Frühschriften. 2 тома. См. также: A. Carnu, «Karl Marx» и Lukas «Geschichte und Klassen Bewusstsein»). Маркс открывает это отчуждение человеческой природы в экономике капиталистического строя. Но, в сущности, это отчуждение человеческой природы происходит во всяком обществе и государстве. Экзистенциально и человечно лишь общение «я» с «ты» в «мы». Общество, достигающее крайней формы объективации в государстве, есть отчуждение, отпадение от экзистенциальной сферы. Человек превращается в абстрактное существо, в один из объектов, поставленных перед другими объектами. Это ставит вопрос о природе церкви в экзистенциальном смысле слова, то есть как подлинного общения, соборности между «я» и «ты» в «мы», в богочеловеческом Теле, в Теле Христовом. Церковь есть также социальный институт, действующий в истории, в этом смысле она объективирована и есть общество. Церковь была превращена в идола, как и все на свете. Но Церковь в экзистенциальном, не объективированном смысле есть общение (communaut), соборность. Соборность есть экзистенциальное «мы». Соборность рационально невыразима в понятии, не поддается объективации. Объективация соборности превращает ее в общество, уподобляет ее государству. Тогда личность превращается в объект, обнаруживаются отношения господства и подчинения, то есть обратное евангельским словам: «... вы знаете, что князья народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так». Экзистенциальное общение есть коммунион, истинный коммунизм, отличный от коммунизма материалистического, который основан на смешении экзистенциального общения с объективированным обществом, принудительно организованным в государство. Общество, в основу которого будет положен персонализм, признание верховной ценности всякой личности и экзистенциального отношения личности к личности, превратится в общину, в communaut, в истинный коммунизм. Но общение недостижимо путем принудительной организации общества, этим путем может быть создан более справедливый строй, но не братство людей. Общение, соборность есть общество духовное, которое скрыто за внешним, объективированным обществом. В общении «я» с «ты» в «мы» неприметно приходит Царство Божье. Оно не тождественно с церковью в историческом, социальном смысле слова.

В сфере, к которой принадлежит общество, наиболее соответствует христианскому антропологическому сознанию система, которую я называю персоналистическим социализмом. Эта система предполагает справедливую социализацию хозяйства, преодоление хозяйственного атомизма и индивидуализма, при признании верховной ценности человеческой личности и ее права на реализацию полноты жизни. Но персоналистический социализм сам по себе не создает еще общения, братства людей, это остается задачей духовной. Христианская антропология упирается в проблему христианской социологии. Но проблеме человека принадлежит примат над проблемой общества. Человек не есть создание общества и его образ и подобие, человек есть создание Бога и Его образ и подобие. Человек имеет в себе элемент независимый от общества, он реализует себя в обществе, но не зависит целиком от него. Социология должна быть основана на антропологии, а не наоборот.

Последняя, предельная проблема, в которую упирается философская и религиозная антропология, есть проблема отношения человека, человеческой личности и истории. Это есть проблема эсхатологическая. История есть судьба человека. Трагическая судьба. Человек есть не только существо социальное, но существо историческое. Судьбы истории суть вместе с тем и мои человеческие судьбы. И я не могу сбросить с себя бремя истории. История есть создание человека, он согласился идти путем истории. И вместе с тем история равнодушна к человеку, она преследует как бы не человеческие цели, она интересуется не человеческим, а государством, нацией, цивилизацией, она вдохновляется силой и экспансией, она имеет дело, прежде всего, со средним человеком, с массой. И человеческая личность раздавлена историей. Существует глубочайший конфликт между историей и человеческой личностью, между путями истории и путями человеческими. Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и, вместе с тем, находится с ней в конфликте, противопоставляет истории ценность личности, ее внутренней жизни и индивидуальной судьбы. В пределах истории этот конфликт неразрешим. История по религиозному своему смыслу есть движение к Царству Божьему. И этот религиозный смысл осуществляется лишь потому, что в историю прорывается метаистория. Но нельзя находить в истории сплошной богочеловеческий процесс, как находил, например, Вл. Соловьев в своих «Чтениях о Богочеловечестве». История не сакральна, сакрализация истории есть ложная символизация, сакральное в истории имеет условно-символический, а не реальный смысл. История, в известном смысле, есть неудача Царства Божьего, она длится потому, что Царство Божье не осуществляется, не приходит. Царство Божье приходит неприметно, вне шума и блеска истории. Преступность истории, истязаящая конкретного человека, и означает, что Царство Божье не реализуется и изживается имманентная кара за эту нереализованность. Христианская история была лишь потому, что эсхатологическое ожидание первохристианства не осуществилось. Первое и второе пришествие Христа раздвинулось, между ними образовалось историческое время, которое может быть неопределенно длительным. Задача истории имманентно, внутренне неразрешима. История не имеет смысла в себе, она имеет смысл лишь за своими пределами, в сверхисторическом. И потому неизбежен конец истории и суд над историей. Но этот конец и этот суд происходят внутри самой истории. Конец всегда близок. Есть внутренний апокалипсис истории. Апокалипсис не есть только откровение конца истории, но также откровение конца и суда внутри истории. Революции являются таким концом и судом. Христианская история никогда не осуществляла истинного христианского персонализма, она осуществляла противоположное. Христиане вдохновлялись не Нагорной проповедью, а силой и славой государств и наций, воинствующей волей к экспансии. Христиане оправдывали гнет и несправедливость, были невнимательны к участи земного конкретного человека, не считали личность высшей целью. И потому христианская история должна была кончиться и начаться не христианская, а антихристианская история. И в этом была большая правда с христианской точки зрения. Было много революций в истории, которые были судом над прошлым, но все революции заражались злом прошлого. Никогда не было революции персоналистической, революции во имя человеческой личности, всякой человеческой личности, во имя реализации для нее полноты жизни. И потому неизбежен конец истории, последняя революция. Антропология есть также философия истории. Философия же истории есть неизбежно эсхатология. Философия истории есть не столько учение

о смысле истории через прогресс, сколько учение о смысле истории через конец. Философия истории Гегеля для нас совершенно неприемлема, она имперсоналистична, она игнорирует человека. И потому неизбежно восстание против Гегеля таких людей, как Кирхегард, неизбежно восстание против мирового духа, превращающего конкретного человека в свое средство. Христианская антропология должна быть построена не только в перспективе прошлого, то есть в обращении к Христу Распятому, как было до сих пор, но и в перспективе будущего, то есть в обращении к Христу Грядущему, Воскресшему в силе и славе. Но явление Христа Грядущего зависит от творческого дела человека, оно уготовляется человеком.

Недостаточность и дефективность гуманистической антропологии была совсем не в том, что она слишком утверждала человека, а в том, что она недостаточно и не до конца его утверждала. Гуманизм имел христианские истоки, и в начале нового времени существовал христианский гуманизм. Но в дальнейшем своем развитии гуманизм принял формы утверждения самодостаточности человека. Как только провозглашают, что нет ничего выше человека, что ему некуда подыматься и что он довлеет себе, человек начинает понижаться и подчиняться низшей природе. В дальнейшем своем развитии, в XVIII и XIX вв., гуманизм принужден был признать человека продуктом природной и социальной среды. Как существо исключительно природное и социальное, как создание общества человек лишен внутренней свободы и независимости, он определяется исключительно извне, в нем нет духовного начала, которое было бы источником творчества. Признание самодовления и самодостаточности человека есть источник унижения человека и ведет неотвратимо к внутренней пассивности человека. Возвышает человека лишь сознание, что человек есть образ и подобие Божие, то есть духовное существо, возвышающееся над природным и социальным миром и призванное его преображать и над ним господствовать. Самоутверждение человека приводит к самоистреблению человека. Такова роковая диалектика гуманизма. Но мы должны не отрицать всякую правду гуманизма, как делают многие реакционные теологические направления, а утверждать творческий христианский гуманизм, гуманизм теоандрический, связанный с открытием о Богочеловечестве.

В чем религиозный смысл человеческого творчества? Смысл этот гораздо глубже обыкновенного оправдания культурного и социального творчества. Творческий акт человека, в сущности, не требует оправдания, это внешняя постановка вопроса; он оправдывает, а не оправдывается (см. мою книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»). Творческий акт человека, предполагающий внебытийственную свободу, есть ответ на Божий призыв к человеку, и он нужен для самой божественной жизни, он имеет не только антропогоническое, но и теогоническое значение. Последняя тайна о человеке, которую он с трудом способен понять, связана с тем, что человек и его творческое дело имеют значение для самой божественной жизни, являются восполнением божественной жизни. Тайна человеческого творчества остается сокровенной, не откровенной в Священном Писании. Во имя человеческой свободы Бог предоставляет самому человеку раскрыть смысл его творчества. Идея самодостаточности, самодовольства (*Aseitas*) божественной жизни есть экзотерическая и, в конце концов, ложная идея, и она существенно противоположна идее Богочеловека и Богочеловечества. Через Богочеловека Христа человеческая природа причастна Св. Троице и глубине божественной жизни. Существует извечная человечность в Божестве и, значит, и божественность в человеке. Поэтому творческий акт человека есть самообнаружение в полноте божественной жизни. Не всякий творческий акт человека таков, может быть и злое, дьявольское творчество, но оно всегда есть лжетворчество, всегда обращено к небытию. Подлинное творчество человека христологично, хотя бы в сознании этого совершенно не было видно. Гуманизм не понимает этой глубины проблемы творчества, он остается во вторичном. Христианское же сознание, связанное с социальной обыденностью, оставалось закрытым для творческой тайны о человеке, оно было исключительно обращено к борьбе с грехом. Так было до времени. Но возможно возникновение нового человеческого самосознания в христианстве. Антропологические исследования должны готовить его с разных сторон. Традиционные христианские антропологии, как и традиционные философские антропологии, идеалистические и натуралистические,

должны быть преодолены. Учение о человеке как творце есть творческая задача современной мысли.

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

Семен Людвигович Франк

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

Глава I. Общество и индивид

[...]

5. «Я» и «МЫ»

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

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

Прежде всего неверно, что то живое личное самосознание, которое мы называем «я», совпадает с гносеологическим субъектом, с «познающим». Субъект познания есть, правда, принадлежность «я», но из того, что познающий есть «я», не следует, что «я» тождественно с познающим, с чистым «субъектом». Чистый субъект познания есть как бы совершенно безличная, бескачественная, неподвижная точка; мое «я» есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни. Погружение в чистое созерцание, превращение себя в чистый «субъект познания» связано всегда с исчезновением живого индивидуального «я», как это особенно ясно на примере безлично-созерцательной индуистской мистики. Если бы «я» и субъект познания совпадали между собой в смысле полной тождественности, то в моем опыте, в том, что мне дано как объект знания, никогда не могли бы встретиться другие, мне подобные существа, которых я называю другими «я». Между тем замечателен следующий факт истории философской мысли: если было много мыслителей,

которые не боялись утверждать субъективный идеализм и верили, что все на свете, кроме моего «я», есть только «мое представление», – то не было ни одного (по крайней мере сколько-нибудь крупного) мыслителя, который решился бы отрицать существование других сознаний, многих «я», т. е. исповедовать «солипсизм». Впадая в противоречие с самими собою, все идеалисты признают существование многих сознаний. Очевидно, наличие «чужого я» есть нечто гораздо более убедительное и неотъемлемое от моего сознания, чем существование внешнего мира. Но если бы «я» было тождественно с субъектом познания, то очевидно, что оно (или ему подобное существо или начало) не могло бы встречаться в составе объекта познания.

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

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

Что же из этого следует? Из этого следует, что то, что называется «другим я» и что, точнее, есть для меня «ты» (ибо в строгом смысле слова «я» действительно существует в единственном числе и неповторимо – если оставить в стороне жуткую идею «двойника») – должно быть не извне «дано» мне, быть для меня не «объектом», на который наталкивается и который

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

Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове «мы». «Мы» совсем не есть просто «множественное число» от «я» (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих «я». В своем основном и первичном смысле «я», как уже указано, вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо. Во многих экземплярах мне может быть дано «чужое я», личность вне меня, предметно мыслимая или воспринимаемая, – «он»; «они» есть, так сказать, законное множественное число от «он». Как множество, мне может быть дан и непосредственный коррелат моего «я», соотносительный противочлен общения – «ты»; я могу иметь непосредственное общение со многими, и тогда они суть для меня «вы». Но я сам существую как нечто принципиально для меня единственное – не потому, правда, что я есть всеобъемлющий «субъект знания», а потому, что я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаружение жизни и бытия. Конечно, я могу посмотреть на себя и со стороны, отвлеченно-предметно; я могу видеть в себе экземпляр «человеческого существа», «одного из многих». Но тогда я перестаю для себя быть в первичном смысле, я уже потерял себя в своей полноте и исконности и стал сам для себя лишь «он»; и многие «я», о которых часто говорит философия, суть лишь многие «он» – «они», но не «мы». Это видно уже из того, что про это допускающее множественное число «я» философия и в единственном числе говорит в третьем лице: «я существует, есть». Но истинно и первичным образом я для себя существую, я есмь, и в этом смысле множественное число в применении ко мне есть просто бессмыслица. Поэтому «мы» есть не множественное число первого лица, не «многие я», а множественное число как единство первого и второго лица, как единство «я» и «ты» («вы»). В этом – замечательная особенность категории «мы». Вечная противопоставленность «я» и «ты», которые, каждое само по себе и в отдельности, никогда не могут поменяться местами или охватить одно другое (в попытке утверждать обратное заключается ложь индусского «*tat aham asmi*»¹, стремления превратить все в «я» или «я» во все), – это противопоставленность и противоположность преодолеваются в единстве «мы», которое есть именно единство категориально разнородного личного бытия, «я» и «ты». С этим непосредственно связана и другая особенность «мы»: в отличие от всех других форм личного бытия оно принципиально безгранично. Правда, эмпирически «мы» всегда ограничено: всякому «мы», будь то семья, сословие, нация, государство, церковь противостоит нечто иное, в него не включенное и ему противостоящее, – какие-то

¹ «Это – я сам» (санскр.) – формула, означающая единство субъекта и объекта.

«вы» и «они». Но вместе с тем «мы» в ином, высшем соединении может охватить и включить в себя всех «вы» и «они» – принципиально все сущее; в высшем, абсолютном смысле не только все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать соучастником всеобъемлющего «мы» и потому потенциально есть часть «мы». Если я могу сказать «мы» про узкое единство моей семьи, партии, группы, то я могу вместе с тем сказать «мы, люди» или даже «мы, тварные существа». «Мы» есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на «я» и «ты» или на «я» и «они», это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства «мы». Это единство есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего – единство, вне которого немисливо никакое человеческое разделение, никакая множественность. И даже когда я сознаю полную чуждость мне какого-нибудь человека или стою в отношении разъединения и вражды к нему, я сознаю, что «мы с ним» – чужие или враги, т. е. я утверждаю свое единство с ним в самом разделении, в самой враждебности.

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

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

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

Уже чисто биологически очевидна несостоятельность, поверхностность обычного индивидуалистического жизнечувствия и жизнепонимания. Уже тот простой и неотменимый факт, что «я» есть по рождению, а следовательно, и по существу итог и воплощение связи отца и матери, что живое существо имеет источником своего существования то, что биологи называют «амфимиксией» (взаимосочетанием двух), должно было бы подрезать корень той гордыни, которая внушает личности мысль об ее абсолютной, самодовлеющей и замкнутой в себе первичности. Эта онтологическая зависимость моего V⁷ от иных существ в лице моих родителей отнюдь не кончается актом рождения, выходом из материнской утробы и физическим рассеением соединяющей пуповины. Не только в моей крови, в глубочайшей витальной энтелихии моего существа продолжают жить жизненно формирующие силы моих родителей и предков, но и внешне мое дальнейшее формирование продолжает совершаться на руках матери, в лоне семьи. И опять-таки уже тот простой и бесспорный факт, что человек проходит долгий период детства, в течение которого он физически не может быть «самостоятельным», а может жить лишь под опекой других, в теснейшей связи с ними, что его фактическое и духовное созревание совершается лишь в общении с другими, в лоне некоего объемлющего его «коллектива» семьи, есть достаточное опровержение индивидуалистического жизнепонимания. Более глубокое восприятие человеческого бытия легко сознает на этом пути, что это созревание и формирование в лоне целого, в общении с другими, в сущности, продолжается всю нашу жизнь. Так, вне языка, вне слова нет мысли и осмысленного духовного бытия; язык же есть не только орудие мысли, но и выражение общения; таким образом, наша мысль, наша духовность есть плод общения и немислима вне последнего. То же надлежит сказать о нравственном сознании, которое непосредственно берется из обычая, из сложившихся жизненных отношений между людьми². Извне и изнутри весь духовный капитал, которым мы живем и который составляет наше существо, не изначально творится нами, не есть создание и достояние нашего уединенного и замкнутого в себе «я», а унаследован и приобретен нами через посредство общения; как наша физическая жизнь возможна только через питание, через постоянное включение в себя материи окружающей нас физической природы, так и наша духовная жизнь осуществляется лишь через общение, через круговорот духовных элементов, общих нам с другими людьми. И даже то, что есть наше собственное, индивидуальное творчество, то, в чем выражается последняя глубина и своеобразие нашего индивидуального «я», берется не из замкнутой и обособленной узкой сферы уединенного «я», а из духовной глубины, в которой мы слиты с другими в некоем последнем единстве; это видно уже из того, что наиболее оригинальное и творчески-самобытное существо – гений – есть вместе с тем наиболее «общечеловеческое» существо, в творчестве которого раскрывается реальность, общая всем людям. (К этому более глубокому соотношению мы еще вернемся ниже).

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

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

² Эти соотношения были хорошо выяснены еще в старой школе «Völkerpsychologie» немецких мыслителей Lazarus'a и Steintal'я в 60-х годах XIX в.

6. Соборность и общественность

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

Эта истина заключается в моменте, которого мы мимоходом коснулись уже выше, – в том, что общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, точнее, два слоя: внутренний и наружный.

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

Двойственность между внутренним и наружным слоем общества (которую мы отныне будем различать как двойственность между соборностью и общественностью в узком смысле слова) непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Человеческая личность есть, с одной стороны, для себя самой, так, как она интуитивно осознает себя в внутреннем самопереживании, некий бесконечный живой внутренний мир, изнутри связанный с бытием и укорененный в бытии как целом; с другой стороны, извне она является «душой» единичного телесного организма, приуроченной к последнему и с ним связанной; через эту связь с телом, которому присуща непроницаемость и пространственная раздельность, она сама есть нечто «отдельное», противостоящее другим «душам» или живым людям и лишь извне с ними встречающаяся. Вместе с тем эта одиночная, приуроченная к отдельному телу душа есть орган того «субъекта познания», который предметно познает весь мир именно как внешний ему объект, в котором он ориентируется и который практически является отчасти средством для его целей, отчасти препятствием для их осуществления. Из этой двойствен-

ности положения человека в бытии и отношения к нему – с одной стороны, внутренне-интуитивного и живого, в котором человек слит с бытием и изнутри его переживает, и, с другой стороны, внешне телесного и вместе с тем рационально-предметного – вытекают непосредственно два слоя общественной жизни: соборность и внешняя общественность.

Рассмотрим сперва последнюю, в которой обнаруживается относительная правда социального атомизма. С этой стороны общественная жизнь складывается из скрещения и внешних встреч между действиями отдельных людей, каждый из которых не только пространственно – через посредство своего тела – отделен от другого, но и действует под влиянием своей воли, так или иначе определенной его собственными телесными потребностями или по крайней мере выступающей как направляющая сила отдельного телесного организма. Весь остальной, «внешний» данному человеку мир, включая и остальных людей, есть для его познания и действия «объект», то «не-я», которое ограничивает его собственное «я» и должно быть использовано или преодолено последним. Все другие люди суть для него, в качестве таких объектов, «они» (о «ты» и «вы» в этой связи в строгом смысле слова не может быть и речи), с которыми он встречается извне и на которые он извне воздействует, как и они на него. Такое взаимодействие возможно здесь в двух формах: с одной стороны, оно может совершаться чисто «атомистически» в форме свободного и случайного столкновения и скрещения двух индивидуальных воль, приходящих к взаимному согласованию, в форме «договора» и свободного обмена действий и услуг, как, например, в сделке между продавцом и покупателем или во всяком неорганизованном, «стихийном» внешнем общении и сотрудничестве. С другой стороны, оно может осуществляться – поскольку необходимо умышленное объединение людей, достижение сознательно поставленной общей цели – в форме такого воздействия одной воли на другую или на многие другие, которое носит характер организации, создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Сюда относятся явления власти и права – не только в узком смысле, в котором они образуют существо государства, но и в широком, общем смысле, в котором они присутствуют во всяком «коллективе», будь то государство, семья или любой союз. Целое образуется здесь через внешнее подчинение его членов общей направляющей воле – в форме или индивидуальной, от случая к случаю определяющей воли («власти») или через подчинение общим обязательным правилам, действующим раз навсегда («праву»). И если отношения между отдельными членами выступают здесь как отношения внешние, как взаимодействие двух извне встречающихся и скрещивающихся воль, то и отношение между частями и целым есть здесь отношение внешнее, в котором целое властвует над частями, ограничивая свободу каждой из них и налагая на них извне свою волю (как и, наоборот, свободная воля каждой части ограничивает свободное действие целого и ставит ему преграды). Этот момент организации в общественной жизни надо строго отличать от ее внутренней органичности; они не только не совпадают между собой, но прямо противоположны друг другу. Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано – как нельзя искусственно организовать, например, кровообращение и питание, нельзя вообще создать «гомункула» в реторте; организовано может быть только мертвое, неорганическое, ибо организация есть не что иное, как искусственное, умышленное объединение и формирование того, что само по себе разделено и не оформлено. Организована машина; единство ее действия определено отчасти тем, что отдельным частям ее с самого начала придана такая общая форма, через которую они складываются в одно, совместно действующее целое (что соответствует моменту «права» в обществе), отчасти же тем, что механик постоянно, от случая к случаю, направляет и регулирует ее (что соответствует моменту «власти»); в обоих отношениях единство достигается внешне механически, через подчинение пассивного и бесформенного материала внешнему действию воли. Напротив, органично живое существо, в котором единство и оформленность не извне налагается на раздробленность и бесформенность частей, а действует в них самих, изнутри пронизывая их и имманентно присутствуя в их внутренней жизни. Внешняя общественность – будет ли то свободное случайное взаимодействие отдельных людей или момент организации воли в праве и власти – есть, так сказать, механическая сторона общества, в котором и отдельные части

в их отношении одна к другой, и части в их отношении к целому соприкасаются и действуют извне, взаимно ограничивая и стесняя друг друга.

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

Это соотношение чрезвычайно существенно. Большинство господствующих социально-философских теорий рассматривает обычно то, что мы различаем под именем «соборности» и «внешней общечеловечности», как два возможных типа, две формы и потому и два разных идеала общества³. Так, весьма распространено романтическое противопоставление капиталистического общества, как чисто «механического», старым, патриархальным формам общественной жизни, в которых усматривается тип органической общечеловечности, или противопоставление конституционного правления, основанного на механическом равновесии и взаимограничении властей, абсолютной монархии, в которой власть и народ объединены в органическое целое «семьи» и в которой отношения определены взаимным доверием и духовной близостью членов общества. Но в чем бы ни заключалось различие между разными возможными формами общечеловечности, оно не может сводиться к абсолютной разнородности между «механически-внешним» и «органически-внутренним» строем общества – именно потому, что это суть не разные конкретные формы общества, а разные моменты общественного бытия, необходимо совместно присущие всякому обществу. В крайнем случае можно различать конкретные формы общественной жизни по преобладанию в них того или другого из этих двух соотносительных моментов, но никак не по присутствию и отсутствию только одного из них.

Под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства. Возьмем пример. Что может быть более механическим, чем организация армии, основанная на жестокой чисто внешней дисциплине, поддерживаемой суровыми карами, – организация, в которой совершенно исчезает внутренняя жизнь личности, ее своеобразие и человек есть только один из многих экземпляров, из огромной массы «пушечного мяса»? Но никакая, самая суровая дисциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не сознавали интуитивно себя членами единой нации. Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой родине, это единство соборно-духовного бытия есть основа, на которой только и может быть утверждено внешнее механическое устройство армии. Другой пример: отношение между продавцом и покупателем или между капиталистом и рабочим в современном обществе приводится обычно как образец холодно-утилитарного, чисто внешнего общения, в котором один человек служит для другого только «контрагентом», только источником извлечения личной выгоды, совсем не существуя для него как «близкий», как человеческая личность, с которой человека связывают чувства уважения, любви, солидарности. Но даже эти наиболее холодные и внешние отношения между людьми были бы совершенно невозможны, если бы они не опирались на хотя бы элементарную и минимальную внутреннюю связь. Без элементарного доверия к покупателю как

³ Ср. классическое в этом смысле построение немецкого социолога F. Tunnies в его известной книге «Gemeinschaft und Gesellschaft».

к честному человеку продавец не впустил бы его в свою лавку из боязни, что он может быть им просто ограблен; без доверия к добросовестности рабочего – доверия, которого не может заменить никакой контроль, капиталист не мог бы поручить ему никакой работы, и при безусловно враждебных или индифферентных отношениях возможен со стороны рабочего тот «саботаж», против которого бессильны все внешние меры. Различие лишь по степени, а не принципиально качественное отделяет эти современные отношения от более патриархальных, в которых ремесленник-ученик является членом семьи мастера-работодателя или постоянный заказчик и покупатель – другом поставщика и продавца.

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

Это внутреннее, органическое единство, которое мы называем «соборностью» и которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей, может иметь разные формы или стороны, в которых оно действует как внутренне объединяющее начало. Первичной и основной формой соборности является единство брачно-семейное. Мы видели уже выше: социальный атомизм забывает тот простой и универсальный космический факт, что человек вообще существует лишь через физиологическую связь с другими людьми. Что человек есть не просто человек, а именно мужчина и женщина, – как сказано в Библии: «Мужчину и женщину сотворил их» (Быт., I, 27) – и что человек есть дитя своих родителей, плод их соединения – этот самоочевидный и вместе с тем таинственный факт есть свидетельство того вечного космического круговорота, той космической соборности, которая лежит в основе даже нашего физического бытия, несмотря на раздельность нашего телесного существования. Как прекрасно говорит старый немецкий социолог Лацарус: «По сравнению с душевными связями между людьми телесность представляется началом разделяющим и изолирующим; но между матерью и ребенком воспоминание о некогда полной, даже телесной сопринадлежности, окутанной священной тьмою, утверждает вечно неразрывную нить»⁴. Из этого физиологического внутреннего единства людей, как из корня, вырастает первое их духовно-соборное единство семьи, этой вечной основы всякого общества. Как бы антропологи

⁴ Lazarus M. Vom Ursprung der Sitten. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. 1. S. 472.

и этнографы ни представляли себе первых, примитивных форм семьи, остается бесспорным, что семья от начала человеческой культуры и до наших дней есть основная, неустранимая ячейка, из которой складывается общество и в которой сохраняется и передается из поколения в поколение внутреннее, духовно-культурное единство исторической жизни.

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

К этим двум первично-органическим формам или выражениям соборного единства присоединяется, наконец, третья его форма в лице общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Уже в семье к единству происхождения и кровной связи присоединяются единство жизни, общность судьбы, радостей и лишений. Всякая иная, даже самая внешняя совместность жизни, труда и судьбы отлагается в душах ее участников как внутреннее единство, изнутри связующее и пронизывающее их. Уже совместное питание, еда от одного куска или питье из общей чаши, создает мистическое чувство внутреннего сродства, что мы видим и в древнейших обычаях «братания», и в религиозном таинстве евхаристии и даже в современном светском обряде «чоканья». Работники в каждом общем деле спаиваются между собой чувством товарищества, некой внутренней близостью; солдаты, участники одних походов и сражений, навсегда становятся братьями. Нации и государства, хотя бы сначала основанные на насилии и завоевании, на принудительном объединении разных, враждебных племен и рас, общностью исторической судьбы, одинаковых радостей и печалей, тревог и надежд превращаются в живое внутреннее единство; и, как известно, единство нации нельзя вообще определить иначе как единством исторической памяти. Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное сродство. Эта соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; духовная жизнь, питаемая одним

материалом, наполняясь единым содержанием, и по существу, жизненно-онтологически сливается в подлинное внутреннее единство; совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующая их в онтологически-реальное, т. е. соборное, единство. В этом заключается великое творческое и укрепляющее значение прошлого, культурно-исторических традиций в общественной жизни.

Указанные три формы соборности не суть конкретные формы, которые могли бы существовать в отдельности; они суть лишь абстрактно-выделимые стороны или сферы соборности. В особенности две последние стороны жизни – религиозность и общность жизни и судьбы – всегда существуют совместно: всякая соборная связь переживается, как указано, мистически, имеет – осознанно или неосознанно – религиозный фундамент под собой и вместе с тем, с одной стороны, приводит к совместности жизни и судьбы и, с другой стороны, укрепляется ею. Брачно-семейное, как бы космическое начало в соборности есть, как указано, первичная основа и как бы воспитательная школа соборности; конкретное общество в смысле всеобъемлющего, охватывающего всю жизнь человека государственно-национального целого невозможно, если мыслить отсутствующей эту космически-физическую ячейку духовного единства. Но на ее основе могут развиваться формы общения, сами по себе от нее независимые: лишь в так называемом родовом быте семья и род слиты в неразделимом тождестве с церковью и с государственно-племенным единством; на высших ступенях духовно-культурного бытия человека соборность, как чисто духовное единство, может отделяться от своей натурально-космической первоосновы.

Религиозное единство церкви, политическое единство государства, духовное единство союзов всякого рода, связанных общностью жизни, интересов и идеалов, уже выходит за пределы семейно-родовой связи, перерастает это первичное натуральное единство, предполагая его вместе с тем как общее условие и воспитательную школу соборного единства и тем самым совместной человеческой жизни вообще.

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

- 1) Соборность есть, как указано, органически неразрывное единство «я» и «ты», вырастающее из первичного единства «мы». При этом не только отдельные члены соборного единства («я» и «ты» или «вы») неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство «мы» и расчлененная множественность входящих в него индивидов. Как мы уже видели, единство «мы» не противостоит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только «я» немислимо вне объемлющего его единства «мы», но и наоборот: единство «мы» внутренне присутствует в каждом «я», есть внутренняя основа его собственной жизни. Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей. Поэтому эти две инстанции, единство целого и самостоятельность каждой его части, не конкурируют здесь между собой, не стесняют и не ограничивают одна другую. В отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенции, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов.
- 2) С этим связано то, что соборное единство образует жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно-воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достояние. Всякое умаление

действия соборности, всякий отрыв от нее испытывается личностью как умаление, обеднение ее самой, как лишение. Идет ли речь об одиночном заключении, физически отрывающем личность от общения с ближними, или о разрыве с другом или любимым человеком, или об отверженности отлученного от церкви, от семьи, от национального союза, или об одиночестве мыслителя и провозвестника новых идей и идеалов – всюду «отрешенность» от соборного единства испытывается как тягостное умаление полноты личной жизни. Другие люди и общество, как целое, здесь – не внешние средства жизни, а именно ее внутреннее содержание, от богатства которого зависит расцвет и полнота самой жизни личности. В известном учении Хомякова о природе единства церкви особенно ярко развита эта сторона соборности. В конце концов она лучше всего выражается в одном простом слове: личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношением любви. Любовь есть именно название для той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, в которой отдающий себя внутренне обогащает самого себя.

- 3) Из этого, далее, следует, что в отношении соборного, внутреннего единства можно стоять только к конкретному, индивидуальному целому. Соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность. Оно само есть живая личность (не в смысле отдельного субъекта сознания, что было выше отвергнуто нами, а в смысле именно конкретной индивидуальности его существа). Можно чувствовать себя неотъемлемым звеном и вместе с тем носителем только определенного индивидуального целого – данной семьи, данного народа, данной церкви. Истинное «мы» столь же индивидуально, как «я» и «ты», Любить можно только индивидуальное, ибо любовь есть не абстрактное отношение, а сама жизнь, есть жизнь индивидуальности. Как нельзя в подлинном смысле слова любить «человека вообще», а можно любить только данного человека – хотя бы, при всеобъемлющей идеальной любви, каждый человек оказывался таким данным, отдельным, конкретным объектом любви, – так нельзя любить просто всякий народ или «все человечество» как однородную массу всех людей вообще. Обычный гуманизм подменяет здесь живое чувство и конкретную внутреннюю связь бессильным абстрактным принципом. Человечество может в пределе стать объектом любви и, следовательно, подлинно конкретным соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно воспринять и любить все народы – каждый в отдельности, – его составляющие, либо же в том религиозном плане всеединства, для которого «несть ни эллина, ни иудея», а есть единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек (как это утверждает Паскаль).
- 4) Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общественной реальности заключается в ее сверхвременном единстве, в котором мы находим новый, не учтенный нами доселе момент подлинно реального первичного единства общества. Для эмпирически-предметного восприятия представляется до банальности очевидным, что общество состоит из живых людей, из людей, в настоящее время населяющих Землю и своей жизнью вплетенных в общественное целое; мертвые, истлевающие в могилах, как и еще не родившиеся, явно не входят в состав общества. Но если бы мы ограничились этой стороной общества, если бы мы ничего иного не видели позади или в глубине его, то мы упустили бы из виду самое существенное в нем и ничего не понимали бы в его жизни. За наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим. Это сверхвременное единство есть прежде всего и ближайшим образом выражение сверхвременности, присущей сознанию и душевной жизни отдельного человека: человеческая жизнь вообще возможна лишь на основе памяти и предвидения, есть жизнь с помощью прошлого и для будущего, использование прошлого в интересах будущего, и «настоящее» есть в ней только идеальная грань между этими двумя направлениями – уже пере-

житым и предстоящим. В каждое мгновение наша жизнь определена силами и средствами, накопленными в прошлом, и вместе с тем устремлена на будущее, есть творчество того, чего еще нет. Но общественное единство совсем не ограничено памятью о том, что актуально пережито ныне живущими его членами, или теми целями, которые они ставят для своей личной жизни. Существуют общественная память и общественное предвидение, выходящие за пределы сверхвременности отдельной личности. В сознании членов общества живут память о давно прошедшем, о предках, об историческом прошлом и устремленность на цели, достижимые, быть может, лишь отдаленными потомками, и общественное сознание есть именно не что иное, как такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей. Еще существеннее, чем это сверхвременное сознание, в общественном бытии сверхвременность самой жизни. Обычай и нравы, господствующие в настоящее время, законы, которым мы повинемся, власть, которой мы подчиняемся, весь духовный склад национальной жизни – все это, по общему правилу, создано не ныне живущими людьми, а их давно умершими предками. Воля умерших правит над волей живых. Закон был некогда выражением воли живого человека, законодателя, и этот человек давно умер, но его воля в лице закона продолжает действовать среди нас. Обычай, нравы, порядки, которые властвуют над нами и которым мы беспрекословно и инстинктивно подчиняемся, некогда сложились волею людей, давно истлевших в могилах; даже язык, которым мы говорим, был создан нашими предками. Древние святыни, созданные давними предками, пробуждают в отдаленных потомках волю к подвигу; горечь прошлых обид, испытанных предками, рождает возмущение потомков, никогда их на себе не испытывавших (так, горечь крепостного права через полвека после его отмены породила ту всероссийскую пугачевщину, которая есть существо большевистской революции). Этот консерватизм общественной жизни, присутствие в ней прошлого в настоящем, как, впрочем, и ее «футуризм», наличие в ее настоящем (сознательной или бессознательной) устремленности к великим целям и задачам, осуществление которых предстоит в будущем, не есть случайная, внешняя ее черта, которая могла бы быть устранена из нее; это есть имманентный закон, определяющий ее внутреннее существо, соотношение, вне которого вообще немыслима общественная жизнь. Радикальные революции, которые ставят себе целью истребить из общества все его прошлое и построить жизнь наново из ничего, в сущности, столь же безумны и неосуществимы, как попытка вылить из организма всю накопленную им кровь и влить в него новую; и если бы они удалась, они привели бы просто к смерти общества. Да и сами революции, эти судорожные и безумные покушения на самоубийство, суть тоже выражения прошлого, обнаружения тенденций, идущих из прошлого: в них сказывается губительное действие ядов, накопленных в прошлом, и судорожные попытки освободиться от них. И если они не приводят к гибели общества, то это всегда определено тем, что израненный и обессиленный ими общественный организм через некоторое время оживает под действием сохранившихся в нем здоровых сил прошлого.

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

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

Глава II. Духовная природа общества

[...]

4. Природа человека и нравственное начало общественной жизни

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

Категория должного есть некая первичная категория, конституирующая нравственную жизнь и через нее характеризующая существенное свойство человеческой жизни вообще. Человек по самому своему существу не исчерпывается и не удовлетворяется не только отдельным своим фактическим состоянием, но и всей совокупностью природных свойств и возможностей, его составляющих. Наряду со всем тем, что человек сам хочет и может, наряду со всеми стремлениями, вытекающими из эмпирической природы человека и ее составляющими, на человека действует идеальная сила должного, голос совести – призыв, который он испытывает как исходящий из высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанции; и только в исполнении этого призыва, в выходе за пределы своего эмпирического существа человек видит подлинное осуществление своего назначения, своего истинного внутреннего существа. Все рассуждения о «естественном состоянии» человека, о строе жизни, соответствующем его природе, – имеющие в другом, углубленном смысле, как мы видели выше (Введение, б), существенное значение, – взятые в натуралистической своей форме, разбиваются о тот основополагающий факт, что своеобразие человеческой природы заключается именно в преодолении и преобразении его природы. В парадоксальной форме это можно было бы выразить, сказав, что человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть; и так как это хотение есть само его существо, то можно сказать, что своеобразие человека в том и состоит, что он есть больше, чем то, что он есть. Человек есть существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого – таково самое точное определение человека, усматривающее своеобразный признак, которым человек отделяется от всех других существ на свете. Все попытки натуралистически определить своеобразие человека и найти его принципиальное отличие от животного оказываются неосуществимыми; даже указание на исключительное развитие рассудка или старое франклиновское определение человека как «существа, изготовляющего орудия» оказываются, по новейшим исследованиям психологии животных, несостоятельными⁵; в лучшем случае здесь может быть констатировано только количественное, но не качественно принципиальное отличие. С этой стороны человек есть животное, отчасти более развитое – более хитрое, предусмотрительное и догадливое, – чем другие животные, отчасти же и более слабое и отсталое, чем другие животные (лишенное богатства и безошибочности инстинктов, которые присущи другим животным видам, и имеющее органы, менее приспособленные к защите и нападению). Только духовное начало в нем, принципиально отличное от всех эмпирических качество (в том числе и интеллектуально-психических) и выходящее за пределы его эмпирической природы вообще, есть нечто присущее одному человеку и определяющее его подлинное своеобразие. Человеку одному присуща способность возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и, поднявшись над ней, судить и оценивать ее. «Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche; er unterscheidet, wählet und richtet»⁶ (Гёте). В нравственном сознании, которое есть практическое выражение этой духовной природы человека, человек, испытывая чувство должного, сознавая абсолютный идеал своей жизни, возвышается над своей эмпирической

⁵ Ср., напр., классическое в этом смысле исследование W. Kuzhler'a «Intelligenzprüfungen bei menschlichen Affen». Ко всей этой теме см. блестящую синтетическую сводку Max Scheler'a «Die Stellung des Menschen im Kosmos» (1928), теоретическая ценность которой совершенно независима от ее ложных религиозно-философских выводов.

⁶ Только для человека возможно невозможное; он различает, выбирает и судит (нем.).

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

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

Но такой же первичный характер носит в своей основе и явление власти в человеческом обществе. Какое бы происхождение ни имела власть в обществе, какую бы роль в этом происхождении и укреплении ни играла фактическая сила, грубое принуждение или полезность ее для общества, по существу власть есть та инстанция, которая сознается как высшая, т. е. как инстанция, которой имманентно присуща действительная авторитетность или, иначе, веления которой сами по себе обязательны для членов общества. Возможны разные эмпирико-психологические причины, содействующие возникновению этой авторитетности именно данного лица или учреждения и тем придающие ему достоинство «власти», но это не меняет идеальной природы самой власти, как таковой. Власть есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения. Подобно тому как право в первичном смысле есть должное в форме абстрактно-общей нормы, общего правила, так власть есть должное в форме живой человеческой инстанции конкретных велений. Соотношения между правом и властью могут быть многообразными: власть может по своему происхождению опираться на право (как это имеет место во всякой традиционной власти, будь то наследственная монархия или республиканская власть, законно избранная) или, напротив, обладать спонтанной авторитетностью (цезаризм, рождение власти из популярности и авторитетности лица); она может быть существенно ограничена в своем действии правом (как в правовом государ-

стве) или быть от него независимой (как в деспотии); но всюду и всегда власть есть необходимая своеобразная форма, в которой первично-должное приурочено к конкретной человеческой воле и действует в ней как ее непосредственная имманентная общественная авторитетность. То, что всякому обществу присуще не только право, но и какая-то власть, что власть в своей основе есть начало столь же первичное, как и право, объясняется тем, что в конкретной человеческой жизни должное наряду с абстрактно-общей формой нормы или правила необходимо должно облекаться и в форму конкретных, регулирующих жизнь от случая к случаю велений человеческой воли. Двуединство права и власти соответствует необходимому двуединству абстрактно-общего и конкретно-индивидуального в человеческой жизни, потребности охватить должным и подчинить ему то и другое.

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

Должное есть первичная категория, выражающая подчиненность человеческой воли высшему, идеальному, абсолютно обязывающему началу и потому не сводимая ни на какие эмпирические начала человеческой природы. То, что в мире человеческой общественной жизни необходимо и всегда присутствует в лице права и власти, этот момент должного есть выражение нравственной, идеальной, т. е. богочеловеческой, природы общественной жизни. Этот момент должного выразим иначе в понятии авторитетности. Авторитетна та человеческая воля (все равно, обнаруживается ли она в устанавливаемом ею общем правиле – в норме права – или в конкретном единичном велении) и та человеческая личность (или группа личностей), которая воспринимается как человеческий носитель и человеческое выражение правды, того, что само по себе правильно и потому должно быть. Поэтому первичный источник права и власти лежит в их непосредственной авторитетности. Первичная власть принадлежит отцу, наставнику, вождю – лицу, которое непосредственно воспринимается как существо, лучше нас самих знающее правду и умеющее ее осуществлять, заражающее нас своей большей близостью к правде, большей ее воплощенностью в его человеческом существе. И первичное право есть общее правило или отношение, в котором просвечивает сама правда, должное, и которое преобразует, укрепляет, облагораживает нашу жизнь приближением ее к правде. В дальнейшем своем развитии власть и право могут приобретать, как указано, производный характер, они могут быть авторитетны не непосредственно и сами по себе, а только по своему происхождению и общему назначению, заимствуя свою авторитетность из права, которое их обосновывает, или из прежней авторитетности власти, от которой они преемственно происходят, но прямо или косвенно, непосредственно или опосредствованно их влияние на человеческую волю есть всегда действие начала авторитета как человеческого носителя и выражения сверхчеловеческого начала правды. В этом смысле – как будет подробнее показано далее – и самые секуляризованные формы общества, утратившие сознательное отношение к своей первичной религиозной основе, принципиально, в своей последней жизненной глубине, не отличаются от теократии: покоясь на нравственном начале подчинения человеческой жизни

должному, они тем самым обнаруживают, что и в них человеческая жизнь строится и формируется через свою связь с абсолютной, божественной волей.

Быть может, возразят, что явления власти и права тем существенно отличаются от отношений, основанных на признании авторитета, что последние носят характер добровольного следования наставлению и совету, авторитетность которых усмотрена, тогда как первые выражаются в принудительно осуществляемом приказе и требовании. Но дело именно в том, что в основе всякого приказа и требования, поскольку они сознаются не как давление голой силы (физической или психической), а как веления законные, лежит то самое добровольное, через внутреннее согласие осуществляемое послушание и следование, которое характеризует отношения, основанные на авторитете. Весь аппарат внешнего (физического и психического) принуждения, которым обладает власть (как и право, как в конечном счете и общественное мнение) и который предназначается для укрощения и устрашения непокорных, есть лишь внешняя механическая оболочка, за которой скрывается живое, Основанное на внутреннем приятии и одобрении ядро самого отношения. Это видно уже из того, что в противном случае мы были бы приведены к регрессу до бесконечности и вообще не могли бы мыслить отношение власти и права осуществленным. Если для устрашения и принуждения непокорных существуют полицейские, судьи, тюремщики, солдаты, то кто же принуждает последних выполнить это принуждение? И если отдельный непокорный солдат укрощается офицером с помощью его же товарищей, то тот же вопрос может быть поставлен относительно последних. Как справедливо говорит немецкий социолог Визер, следуя за определением Спинозы, всякая власть есть в последнем счете непосредственное господство над душами – *potestas clavium*, авторитетность⁷. В конечном счете основу всего отношения образует непосредственное сознание долга – никем внешне не вынужденное и не вынудимое чувство, внутренне требующее от меня повиновения и, в свою очередь, опирающееся на сознание законности, т. е. авторитетности правовой нормы или власти. В тот момент, когда окончательно исчезает, испаряется из душ это сознание авторитетности, соответствующий правовой институт или соответствующая инстанция власти – например, монархия при республиканской революции – рушится сама собой; и тогда никакой внешний аппарат принуждения не может больше спасти ее по той простой причине, что он сам тотчас же разваливается и перестает действовать в силу атрофии движущей им и объединяющей его внутренней живой силы, укорененной в человеческом духе. Отношения власти и права отличаются от чисто духовных отношений, основанных на признании авторитета, не тем, что в первых это признание отсутствует – оно образует, напротив, как указано, их подлинную основу, без которых они вообще немислимы, – а лишь тем, что в них это свободное внутреннее отношение окружается объективированной внешней оболочкой принуждения, тогда как последние этой оболочки лишены. Смысл этого различия отчасти ясен сам собой из того, что выше было сказано о соборности и общественности (гл. I, 6), отчасти уяснится нам еще ниже.

Глава III. Основной дуализм общественной жизни («благодать» и «закон», «церковь» и «мир»)

Мы видели выше, что общество имеет духовную природу, что по характеру своего бытия оно принадлежит к той, выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе и психического) бытия сфере, которую мы зовем духовной жизнью, и что его основу образует нравственное начало, подчиненность человеческой воли «должному», что есть, в свою очередь, выражение сверхчеловеческого, богочеловеческого существа самого человека. Однако все наружные, непосредственно «видимые» черты общества как будто противоречат этому итогу нашего анализа; общество по этому своему наружному, эмпирическому облику имеет характер не внутренней духовной жизни, а чего-то «внешнего» человеку, «внешней среды» его жизни; в нем действуют по большей части эгоистические импульсы, которые сдерживаются только внешней уздой принуждения и устрашения; его явления состоят не из внутренних, духовных процессов, а из внешних действий людей, они разыгрываются не в тайниках человеческой

⁷ Friedrich Wieser. Das Gesetz der Macht. 1926.

души, а, как мы сами выше указывали, где-то там, снаружи, на улицах и площадях, и обычно общественная жизнь, политика, противопоставляется жизни духовной. Поэтому здесь, как и выше в отношении понятия «соборность», мы должны считаться с естественным возражением, что наше описание носит характер романтической идеализации, т. е. искажения грубой подлинно реальной эмпирической природы общества. Как и там, это возражение не может быть просто отвергнуто, а должно быть учтено нами. Элемент правды в этом возражении мы усматриваем, как и там (гл. I, 6), в том, что общество имеет двойственную природу – «наружную» и «внутреннюю», из которых первая необходимо неадекватна последней. Но характер и источник этой двойственности мы можем определить теперь глубже и полнее, чем мы это сделали выше.

1. Право и нравственность

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

Большинство господствующих теорий, пытающихся отчетливо рационально ограничить эти два начала друг от друга, усматривая основания их различия то в различии предметов и областей, на которые они направлены (например, обычное учение, что право нормирует внешнее поведение и отношения между людьми, нравственность же определяет внутренний мир человеческих побуждений, – учение, варианты которого мы встречаем и у Канта, и у Гегеля), то в различном характере самих норм (ср. известную теорию Петражицкого, согласно которой нравственность есть сфера односторонних норм, определяющих обязанность без чьего-либо соответствующего права, право же – двустороннее отношение, где обязанности соответствует притязание другого лица), не достигает своей цели. Мы не можем здесь входить в подробное критическое их рассмотрение. Мы ограничиваемся общим указанием, что различие, устанавливаемое преобладающими теориями, либо вообще не совпадает с подлинным различием между правом и нравственностью, а с ним перекрещивается, либо же в лучшем случае касается некоторых производных признаков, не захватывая существа отношения. Трудность и проблематичность отношения в том и заключается, что и право, и нравственность суть законодательства, принципиально охватывающие всю человеческую жизнь и проистекающие в последнем счете из совести человека, из сознания должного и потому неразличимые друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению; с одной стороны, нравствен-

ность касается не только внутренней жизни человека и не только личных отношений между людьми, но в принципе – всех отношений между людьми вообще (существует и политическая мораль, и мораль в коммерческих делах и т. п.); и, с другой стороны, право, прежде всего в качестве начала «должного» вообще, касается тоже не внешнего поведения – внешнее действие человека как чисто физическое явление вообще не подчинено идеальному началу должного, – а направлено на волю человека и затем – поскольку мы не останавливаемся на производном праве, заимствующем свою силу от авторитетности государственной власти, а восходим к первичному праву, несущему свою обязательность в самом себе, – оно так же, как нравственность, имеет своим источником и носителем совесть, свободное внутреннее сознание правды – как это было показано выше.

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

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

Вдумываясь в это происхождение рассматриваемой двойственности, ближайшим образом усматриваем ее существо в двойном отношении человеческого духа к святине, к идеалу, к должному. «Должное», с одной стороны, непосредственно дано человеческому духу, во всей своей абсолютности живет в нем и говорит внутри его самого и, с другой стороны, является человеческому духу как начало трансцендентно-объективное, извне обращенное к нему и требующее от него повиновения. Но именно это различие не может адекватно обнаружиться в форме «закона». Ибо закон, как веление, как требование, обращенное к человеку, сам по себе носит некий трансцендентный и объективный характер. Понимая «право» в широком общем смысле (в более широком, чем оно понимается обычно), можно было бы сказать, что всякий закон, независимо ни от его содержания, ни даже от специфического характера его значимости, относится к области права и не дает адекватного выражения началу нравственности; в лучшем случае здесь можно отличать «естественное», непосредственно очевидное человеческому духу и имеющее для него абсолютную силу право от права положительного, но не право от нравственности. Правда, нравственное начало соучаствует в естественном праве

(как, в сущности, – согласно изложенному выше – во всяком праве), и мы имеем здесь, по степени близости той или иной формы или области права к его источнику – нравственному началу, – возможность указанного выше количественного различия (различия по степени) норм, более или менее полно и непосредственно выражающих нравственное сознание, но не имеем самого первичного различия между правом и нравственностью. Существенной ошибкой этики Канта (воспроизводящей основной мотив античной стоической этики) является именно то, что нравственность она мыслит под формой закона («категорического императива») и фактически сливает с естественным правом.

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

2. Благодать и закон

Общественная жизнь, как жизнь человеческая, есть по своему существу, как мы видели, жизнь духовная. Человек – не так, как он представляется нам (и себе самому) извне, на фоне предметного мира, где он, через связь с своим телом, есть природное существо, маленький продукт и клочок космической природы, а так, как он внутренне есть для себя в своем интуитивном самосознании, в живом бытии для себя, – есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем – не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни. Такова живая сущностная нравственность как благодать, которой живет и духовно питается человеческая жизнь. Христианство в своем учении о благодати, превосходящей и превозмогающей закон, в своем обличении недостаточности «фарисейской» морали – не только как внешнего исполнения закона (кантовской «легальности»), но и как внутреннего его исполнения из «уважения» к самому закону (кантовской «моральности»), но без любви к Богу и внутренней жизни в Нем, – в своем утверждении, что покающаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную сущностную основу нравственной жизни. Сущностная нравственность есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в Нем, нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, имманентно присущее нашему бытию. Вне этой сознательно или бессознательно таящейся в глубинах нашего существа благодатной жизни, вне этой богочеловеческой основы нашего человеческого существа нет вообще нравственной жизни, нет начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человеческую жизнь, тем самым творит и жизнь общественную.

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

есть только слуга и раб Божий, исполнитель Его велений. Отсюда – сфера производной нравственной жизни как подчинения эмпирической человеческой жизни нравственному закону.

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

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

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

указанием совести и суровой общностью абстрактного долга как «категорического императива»: в праве – это есть различие между правом гибким, учитывающим «добрые нравы» и конкретную мотивированность поступков, и формально-общим незыблемым законом, как таковым, и – в другом отношении – различие между правом, которое, как в демократии, испытывается как свободное общественное самоопределение, и правом как жестокой уздой, которую налагает на человека внешняя ему инстанция власти. Различие в содержании как нравственности, так и права есть различие, с одной стороны, в мере свободы и нормированности человеческой жизни и, с другой стороны, в суровости нравственных и правовых кар, налагаемых за нарушение норм.

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

Из этой онтологически определенной двойственности имманентно-сущностной нравственной жизни и трансцендентного отношения к добру в форме подчиненности нравственному закону вытекает неизбежность двух путей служения, двух форм борьбы со злом и его преодоления. Зло, хаос, стихийно-природная необузданность человека внутренне преодолевается и подлинно уничтожается только органическим взращиванием субстанциальных сил добра, ростом сущностной правды. Этот органический процесс не может быть заменен никакими внешними мерами, никакими попытками механического подавления зла. В этом смысле «толстовское» (широко распространенное и глубоко укорененное в русском сознании и за пределами «толстовства» как учения и школы) убеждение в бессилии государственно-правовой регламентации и реформы вполне правильно и соответствует истинному онтологическому соотношению,

раскрытому в христианском сознании. Но поскольку весь мир лежит во зле, самая возможность сохранения и поддержания жизни в нем, а следовательно, и возможность сущностно-нравственного преодоления зла требует от человека еще другой задачи – задачи обуздания зла и ограждения жизни от него. Это и есть задача закона (не только государственно-правового, но и нравственного): основное противоречие толстовства заключается здесь в том, что оно не усматривает принципиальной однородности права и нравственности в форме «закона». Эта необходимость двойной нравственной задачи, двойного служения – положительного преобразования жизни через возвращение субстанциальных сил добра и чисто отрицательного противоборства злу через его обуздание и ограждение жизни от него – ведет неизбежно на практике к трагическим конфликтам в нравственной жизни: ибо закон с его внешней принудительностью, с присущим ему началом механического подавления человеческой свободы сам по себе противоречит идеалу сущностной нравственности, основанной на свободе и любви, и есть свидетельство греховной слабости человека. Следование пути закона есть как дань, отдаваемая человеческой греховности, – и это применимо не только к государственному закону, действующему через физическое принуждение или его угрозу, но и к закону нравственному, действующему через принуждение моральное. Закон есть форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. Глубокомысленно раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам признает себя рабом греха, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освободиться от греха. Столь остро осознанная Толстым греховность полиции, суда и всяческого государственного принуждения есть лишь производное, отраженное выражение этой основной нравственной антиномии человеческой жизни, вытекающей из дуализма между благодатью и законом. Эта антиномия неразрешима абстрактно-рационалистическим морализмом. Она снимается только в конкретном нравственном сознании, которому уясняется неизбежность и моральная оправданность закона как формы борьбы со злом, адекватной именно греховному несовершенству мира, – трагическая необходимость для человека (в меру его духовной непросветленности, непроницаемости светом сущностного добра) в обязательной для него борьбе со злом быть соучастником мирового греха и брать его на свою душу. Вообразить, что борьба с грехом сама должна быть абсолютно безгрешной, не отражать на себе греховного несовершенства человеческой природы и на этом основании уклоняться от этой борьбы – значит теоретически не понимать онтологической структуры духовного бытия, а практически – впадать в максимальный грех пассивности в отношении ко злу. Противоположное искажение нравственного сознания (тоже весьма свойственное русскому духу и выражающееся во всяком политическом фанатизме и морализме) состоит в невидении и отрицании несовершенства и потому лишь относительной оправданности закона, в мечте через внешние меры физического и морального принуждения внутренне облагородить человеческую жизнь и насадить в ней реальное добро. В обоих случаях одинаково искажается основной дуализм нравственной жизни, в силу которого сущностная нравственная жизнь должна ограждаться и восполняться сферой закона, а закон сам должен питаться силами субстанциального добра и произрастать на почве внутреннего благодатного бытия.

Углубляясь в эту основную двойственность духовной жизни человека и потому его общественной жизни, мы доходим до ее первичной онтологической основы в лице двойственности самого бытия, как такового. Бытие, в его сверхэмпирической первооснове, есть живое конкретное всеединство: жизнь как глубинная полнота бытия в себе и для себя есть внутренняя пронизанность единичного общим, живое присутствие целого в каждой части: единство здесь не извне господствует над множественностью, а изнутри пронизывает ее; с другой стороны, бытие в своем как бы наружном слое есть раздельность и раздробленность, в которой все единичное утверждает себя в своей противоположности всему иному и где поэтому единство, противостоя множественности, лишь извне налагается на нее и властвует над ней; единство принимает здесь характер системы отвлеченных определенностей, и конкретно-единичное существо есть лишь экземпляр абстрактно-общего начала. Внешнее деление мирового бытия на живое и мертвое, органическое и неорганическое есть лишь поверхностное и неадекватное

отражение той проходящей через глубину всего бытия двойственности, в силу которой бытие в своей первооснове есть жизнь, спонтанность, внутреннее присутствие конкретного всеединства в каждой частной точке бытия, а в своем наружном слое есть раздробленность и потому пассивно-внешняя подчиненность единичного общему. Закон как норма есть в духовной жизни человека выражение закона, как внешней силы общего над раздробленными частями космического бытия. «Закон природы» и закон нравственный стоят в теснейшей связи между собой и суть лишь разные выражения несовершенного состояния бытия, неполной пронизанности его конкретным всеединством чистой жизни как свободным внутренним единством. Общественная жизнь человека в качестве сферы, в которой он подчинен «закону», есть лишь выражение принадлежности человека к космической природе, связанности духовного бытия человека силами наружного, природного бытия – или, с другой своей стороны: духовная жизнь человека, скованная не адекватными ей силами космического «мирского» бытия. В своем подчинении закону как нравственно-правовому закону, закону-норме, человек обнаруживает, с одной стороны, свою связанность началом абстрактно-общим, началом мертвой «природы» и, с другой стороны, вместе с тем свою борьбу против этого стихийного начала, поскольку закон-норма, свободно поставленный самим человеком, рождается из сущностной духовной жизни и преодолевает – в категории, адекватной космическому бытию, – низшую, слепую закономерность мирового бытия. Отрицавший человеческую свободу Спиноза утверждал, что камень, если бы он обладал сознанием, сознавал бы свое падение на землю как свое свободное действие; правильнее было бы сказать, что он ощущал бы его как свою роковую, безвыходную обреченность страсти, влекущей его на землю. В лице нравственного закона, закона как абстрактно-общей нормы должного, человек впервые сознает свою свободу, победу своего внутреннего, божественно-всеединного живого существа над пассивной подчиненностью слепым силам природы, но победу, в которой победитель сам как бы вынужден подчиниться образу бытия побежденного и принимать его облик, ибо здесь внутренняя свобода, имеющая свой источник в божественной благодати, преломляется в природном существе человека, действует на него как общая сила, как правило, извне налагающееся на его волю и подчиняющее его через обуздание индивидуальной жизни началом абстрактно-общим⁸. Нравственный закон есть действие живого всеединства человека как духовного существа в сфере природной жизни, которою связан человек; отсюда яснее всего усматривается необходимость этого основного дуализма человеческого бытия – необходимая связь и необходимая раздвоенность между внутренней, сущностной нравственной жизнью и внешней сферой закона.

Отсюда же нам уясняется, наконец, сполна тот загадочный факт, что общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей «среды», которая, наподобие материального мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно-психических сил других людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности. Тайна транспсихической объективности общественного бытия заключается в том, что единство многих, бытие в категории «мы», будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона, «должного», и именно потому облекается в форму идеально-подчиняющего нас объективного отношения. Единство «мы», сочетаясь с моментом «должного», обязательного – который сам по себе есть, как мы видели, сверхчеловеческое, божественное начало человеческой жизни, – приобретает характер объективно-сверхчеловеческой воли, властвующей над нами. Отсюда – указанная нами выше мистичность государства, права, всякого длительного союза и общественного отношения. В основе этой объективности лежит объективация момента закона в нравственной жизни – объективация не в смысле субъективного процесса возникновения в человеческом сознании «иллюзии» объек-

⁸ Обстоятельный анализ онтологического дуализма и онтологической связи между конкретным всеединством и сферой отвлеченных определенностей я пытался дать в моей книге «Предмет знания». Здесь эта тема в приложении к духовно-общественной жизни человека могла быть намечена лишь в самой общей форме.

тивности, а в смысле перенесения трансцендентного по самому своему существу начала должного из сферы внутреннедуховной в сферу внешнеэмпирическую, т. е. вполне реального воплощения в общественном единстве человека этого трансцендентного духовного начала. Гегелевское определение государства как «земного бога» в этом смысле вполне верно, хотя его практические выводы отсюда, основанные на религиозно-ложном пантеистическом отождествлении божественного с человеческим, и неверны. Государство (как и всякое вообще общественное единство и отношение) есть человеческое – и потому всегда лишь частичное и неизбежно искаженное – воплощение божественного начала правды, за которым стоит в качестве его живой субстанциальной основы и верховной инстанции над ним сама Правда, как она открывается в благодатной, сущностно-нравственной духовной, жизни человечества (ср. выше: гл. II, 3). В отличие от этой абсолютной Правды, укорененной в глубинах человеческого духа и свободно-внутренне питающей его, объективно-сверхчеловеческая реальность общественного единства конституируется началом «положительного права», т. е. моментом должного, поскольку он выступает перед нами извне, в самой окружающей нас эмпирической реальности коллективного человеческого бытия и, следовательно, в своем эмпирическом преломлении. Но здесь обнаруживается и теснейшая связь рассматриваемого нами отношения с обсужденной выше двойственностью между «соборностью» и «внешней общественностью» (ср.: гл. I, 6). Очевидно, что «соборность» как-то связана с внутренней, сущностно-нравственной жизнью, так же как внешняя общественность связана с началом закона. В этом смысле соборность совпадает с «церковью» в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность с «миром» – в смысле сферы бытия, противостоящей церкви.

ИМЕНА

Павел Александрович Флоренский

[...]

XVIII

Противление признанию имен субстанциальными или эссенциальными формами личности нередко бывает движимо то сознательным, то полусознательным намерением отстоять свободу личности: эссенциальность имен, как думают, ведет за собой детерминизм и фатализм. Побуждение доброе, но некстати. Определенность внутреннего ритма, который утверждается за каждым именем, есть в такой же мере отрицание нравственной свободы, как и весь физический и психический склад, сообщаемый личности расою и народом, к которым она принадлежит. Несомненно, африканская кровь ускоряет душевные реакции и повышает яркость чувств, по крайней мере, свойственных данному лицу; но, как следует отсюда отрицание нравственной свободы? Пойдем далее; наследственный алкоголизм, как и наследственная музыкальность, сообщают личности определенные предрасположения и склонности. Однако, нравственная ценность личности ими ничуть не предопределяется; да не предопределяются и самые поступки, хотя заранее известно, что, каковы бы они ни оказались, при внимательном разборе их можно будет открыть в них и характерную наследственность данного лица. Преступный идиот и блаженный юродивец – эти два полюса нравственных оценок, в смысле наследственности, может быть, плоды одного родового дерева. Любой фактор, определяющий строение личности, ее склонности, ее возможности, ее внутренний темп и ритм, должен натолкнуться как раз на те же трудности, что и имя: тем, кто свободу духовного самоопределения смешивает с хаотическим произволом, всякая определенность личностного строения, что бы ни было ее причиною, оценивается как ущерб свободе и источник фатализма. Но не наше здесь дело обсуждать проблему свободы, и вполне довлеет, коль скоро показано, что имя – помеха свободе не более всякого другого личностного формфактора; с нас достаточно и доказательства, что не от имени падает свобода, если она вообще падает от определенности личностной структуры.

Имя действительно направляет жизнь личности по известному руслу и не дает потоку жизненных процессов протекать где попало. Но в этом русле сама личность должна определить свое нравственное содержание. Если имя есть ритм жизни, то разве данный ритм, при всей своей определенности, мешает наполнить этот ритм различными гармониями, до противоположности? Быстрота психических реакций, неотъемлемо присущая личности, сама по себе столь же мало говорит за или против личности в смысле нравственной оценки, как и медлительность; пылкий темперамент, как и холодный.

Так и имя; даже не «так», а в гораздо большей степени, поскольку имя, хотя несравненно более целостное, нежели другие факторы-формы, но и более далекое от наглядного содержания личностной жизни. Имя – это хрия личного строения. Как ни определена сама по себе та или другая хрия, однако, по ее плану выражается изложение весьма различное – до противоречивости. Так и в имени, всегда сохраняющем свою инвариантность, как определенной формы личности, могут быть явлены устремления воли, чаяния сердца и направление ума самые различные, даже противоречащие друг другу.

Имя предопределяет личность и намечает идеальные границы ее жизни. Но это не значит, что, именем определенная, личность не свободна в своем имени – в его пределах. И, прежде всего: каждое данное имя есть целый спектр нравственных самоопределений и пучок различных жизненных путей. Верхний полюс имени – чистый, индивидуальный луч божественного света, первообраз совершенства, мерцающий в святом данного имени. Нижний полюс того же имени уходит в геенну, как полное извращение божественной истины данного имени, но и тут остается инвариантным. Преступник и закоренелый злодей направляются к этому полюсу. Между верхним и нижним полюсом помещается точка нравственного безразличия, тоже, по своему, предел, около которого, никогда не удерживаясь на нем в точности, собираются

обыкновенные средние люди. Три предельные точки и, сообразно им, три типических разряда носителей данного имени. Три; и притом, со всеми промежуточными степенями духовной высоты. Но это не мешает всем им осуществлять, хотя и по разному, один инвариант духа, один духовный тип. С данным именем можно быть святым, можно быть обывателем, а можно – и негодяем, даже извергом. Но и святым, и обывателем, и негодяем, и извергом человек данного имени становится не как представитель другого имени на той же, приблизительно, ступени духовности, не как угодно, а по-своему, точнее сказать – по своему имени. Многообразны доступные ему степени просветления; но все они суть различные просветления одной и той же организации, они восходят к небу по склонам одной вершины, но это не значит, что вообще существует лишь единственная вершина восхождения. Эта единая вершина есть их единое имя. Оно – общая вертикаль многих подъемов и спусков; но совершенствование и падение других, носящих другие имена, определяется другими вертикалями.

Полезно соотносить примеры различных духовных проявлений данного имени – около обоих полюсов и у точки безразличия. Так, с особой четкостью проступают типичные линии именной организации, единой и равной себе во всех своих проявлениях.

XIX

Даже точно очерченное имя предоставляет бесконечные возможности нравственных проявлений; но и самое русло личной жизни – имя – не может быть рассматриваемо как твердая механическая связь, безусловно исключая некоторые их движения. Если оно – связь, то гибкая и податливая, поддающаяся многообразным изменениям, хотя они не в силах уничтожить основной характер имени. А, точнее сказать, имя должно быть связываемо с образованиями органическими, столь же приспособляющимися к внешним условиям, как и неизменными в своем морфологическом типе.

Так и имя – оно уступчиво, даже предупредительно к требованиям различных факторов формы; оно находит в себе энергию жизни и перерабатывается приспособительно к условиям страны, народности, духа времени, наследственности, даже применяется к своеобразным оттенкам личных отношений. Ведь имя есть слово, даже сгущенное слово; и потому, как всякое слово, но в большей степени, оно есть неустанная, играющая энергия духа.

В имени живет не только семема его, но и морфема, даже фонема. Так, имя переходит к другой народности то неизменным во всех формальных началах своего строения, то изменяя одно или два из них. Это значит, народ ассимилирует его применительно к каким-то потребностям своего склада. Но нечто от имени остается неприкосновенным. Когда, около I века до и после Р. Х., возникли имена, Аристон вместо Тоби, Бозтос вместо Ездры, Юст вместо Садока, Филон вместо Иедиидии и Феодор вместо Натанеля, то сохранялось этимологическое значение еврейских имен, но не звук имени и, в значительной мере, не его семема: духовная форма имени перевоплотилась в новое тело. Такого рода перевод имен делается естественно на разные языки – например, при переводе на арабский. Елезар превратился в Мансура, Мацлиав – в Маймуна. В других случаях, звуковым эквивалентом являлось некоторое производное от семемы его, а не от морфемы. Так, в благословениях Иакова Иуда сравнивается с молодым львом¹, и, следовательно, львиность наличествует в семеме этого имени, хотя не имеет ничего общего с коренным значением; имя Иуда превращается в Лео, Леве и Леб, Лейба – по другому произношению, своими звуками опять-таки выделяя семантический момент возлюбленного сына Иуды: Леб – по-еврейски – сердце; а в арабской среде – имя Аббас заменило имя Иуды, как арабский перевод слова лев. Подобным образом, Невфалим или Нафтали дает имя Гирш, и т. д. Имена, сколько-нибудь устойчивые имена, повторяю, очень немногочисленны в мире и заимствуются, и перезаимствуются народами друг у друга приспособлением их к новым условиям. Сперва может показаться, что некоторые имена не имеют ничего общего между собою, но более внимательный взгляд живо установит внутреннее единство целых

¹ Быт. 49:9.

групп имен. Можно сказать: нет имен ни еврейских, ни греческих, ни латинских, ни русских и т. д., а есть только имена общечеловеческие, общее достояние человечества, которые являются в весьма различных аспектах. Во многих случаях, неизменной или переработанной остается фонема имени, тогда как коренное значение утрачивается, или же подвергается прививке новым. Таково, например, имя Ифлат персидских евреев, являющееся переработкой греческого имени Платон, и таких много. Даже исконные имена народа могут в звуковом отношении приспособляться к новой языковой среде. Так, в Испании у евреев библейские имена получили арабский звуковой стиль – например, Аказ – из Исаака, Коффен или Коффе – из Коген, Кондия – из Уом-Тоб, Крескас или Крескес из Цемах и т. п. Этот и другие процессы в жизни имен свойственны всем народам и всем языкам.

XX

Уменьшительные, ласкательные, уничижительные, насмешливые, бранные, житейские и прочие видоизменения каждого имени надлежит понимать как различные приспособления данного имени к оттенкам отношений в пределах одного народа и одного времени. Эти приспособления не образуют замкнутого круга, и в случае потребности излить те или другие чувства, словесное творчество в этом смысле может продолжаться беспредельно: определенное в себе, имя вполне пластично и в совершенстве воспринимает каждый нажим на него. Но в известные времена утрачивается чутье монументальной формы данного имени, как непосильно величественной этому времени; общество не нуждается, или мнит себя не нуждающимся в первоисточных силах известного имени. И тогда, вместе с измельчением самой жизни, первоисточные имена, особенно, имена духовно обязывающие, становятся обществу далекими и непонятными, заменяясь приниженными своими переработками, а то и вовсе забываясь. Так, нашему времени духовного оскудения чуждо звучит имя Иоанн, и, непонятное в своем высоком строе, оно кажется притязательным и неискренним; оно вытеснено низшим перерождением своим, древесиной высшей духовности, – именем Иван. Сын грома, запертая молния, страх Божий, любовь и мудрость Божия – это Иоанн; но эти онтологические высоты не по ничтожным силам времени, когда «живот прилип к земле». Появляется Иван – имя, не содержащее ни оттенка особой любви, ни других каких-нибудь особых отношений, а просто приниженное и обедненное, расплывчатый и лишенный четкости слепок первоисточного имени. И, открытое одним народом, оно начинает сознаваться и другими за весьма удачно передающее требование времени. Так, русское Иван, уже с нарочитым нажимом, заимствуется иными народами, например, немцами, у которых делается Jwan: например, известный классик – филолог Jwan Mulier. Подобно этому, имена уменьшительные, выходя за пределы, где подразумеваются чувства особой близости, приобретают вкус явно слащавый и свидетельствуют в таком случае о каком-то размягчении духовного стана культуры. Подлинная реальность с ее онтологической крепостью уже не воспринимается обществом, ему хочется скрыть от себя внутреннюю пустоту суррогатами и украсить притворными и приторными чувствами, – хотя и подлинные не возместили бы прямых устоев жизни. Саша Шнейдер в отношении пожилого, даже старого человека – разве это не противное сюсюканье, делающее вид, будто этот рисовальщик почему-то всему свету «Саша», хотя на самом-то деле и того, что человек должен видеть в человеке, сплошное большинство в этом, якобы нежно любимом, «Саше», конечно, не видит.

Но ведь это не исключение, т. е. этот способ пользоваться именами, – это почти необходимо развивающаяся сентиментальность, когда общество снимает с себя священный долг видеть в ближнем образ Божий и пытается подменить этот долг слащавыми мечтаниями о чем-то «неизмеримо большом». Церковь, давая имена без субъективных суффиксов, требует тем, как многие думают, отношений, твердо стоящих на твердой почве, так сказать, деловитых и, на салонный вкус, слишком определенных, чтобы не казаться грубоватыми. Но эти отношения есть долг, а не мое великодушие, – подлинная жизнь, а не мечта, рассыпающаяся при столкновении с действительностью. Эту-то мечту и хотели бы насадить отрешившиеся от Церкви, а закрепляются эти мечтательные отношения именами уменьшительными. Уменьшительность имени, по самому смыслу своему, имеет задачей выразить исключительный характер некото-

рых личных отношений, некоторый порыв чувства, некоторый особый оттенок обращения, некоторую субъективность. Между тем, здоровое жизненное отношение к людям вообще, может быть, за редкими исключениями, есть отношение трезвенное и объективное. Сделанное же обще- и механически-употребляемым, уменьшительное имя возвещает и общеобязательным соответственный субъективный оттенок, которого у подавляющего большинства нет, быть не может и не должно. Таким образом, самым именем вносится в общественную атмосферу фальшь и необходимость какого-то подсознательного самовнушения. В этом распространении уменьшительных имен есть свидетельство самого языка о приниженности современной культуры, сравнительно с высоким онтологическим строем культуры церковной.

У В. В. Розанова находим наблюдение того же рода...²

XXI

Имена гибки и емки, способны вместить самые различные частные обстоятельства, в которых живет данная личность. До сих пор говорилось о личном имени, и уже тут его применяемость к местным, народным, историческим условиям сказалась в возможности отдельным моментам самого имени – фонеме, морфеме и семеме – так или иначе меняться или приспособляться. Но этим не ограничивается индивидуализация имени в каждом частном случае пользования им. Ведь то, что в собственном смысле называется именем, есть средоточное ядро личности, ее существеннейшая форма; воплощаясь, эта форма обрастает кольцом второстепенных онома-тологических символов, которые своей совокупностью и совместно с тем, главенствующим, символом образуют полное имя данной личности. Так, отчество подчеркивает в имени духовную связь с отцом, фамилия – с родом. В известном возрасте, когда личность еще не усохла и не выступили в ней индивидуальные линии, то могут поверхностному наблюдению быть особенно явными черты родовые, и, именно, отцовские. Достоинно внимания, что в таком случае и имя отцовское, через отчество, явно преобладает над собственным именем данного лица. Если имя личное и имя отца весьма далеки друг от друга по своему характеру, и потому, вкус того и другого в личности может быть легко различаем, то с особенной ясностью тогда в некоторых случаях чувствуется окружающими внутренняя необходимость перевернуть имя и отчество, и сделать из личного имени – отчество, а из отчества – имя. Среди различных встреч такого рода мне сейчас особенно припоминается Николай Андреевич Новицкий, с которым мне пришлось ездить в 1915 году в санитарном поезде черниговского дворянства: несмотря на естественную необходимость привыкнуть к его имени, навязчиво преследовала мысль, что его зовут Андрей Николаевич, и когда об этом спрашивал я окружающих, то они со смехом открывали для себя, что, конечно, это так. Не знаю, вывернулось ли теперь это его имя правильно, я потерял его из виду. Но вот, припоминается мой ученик Дмитрий Алексеевич Кулигин³, который казался мне живым свидетельством против учения об именах, потому что года три нашего знакомства был явным Алексеем, а не Дмитрием, Алексеем Дмитриевичем, и положительно сбивал меня с толку. Однако, на четвертый год, когда произошла революция, толчок ее нарушил, очевидно, неустойчивое равновесие этого юноши и вызвал кристаллизацию пересыщенного раствора: из юноши Кулигин в несколько дней стал молодым человеком, а из Алексея – явным и типичным Дмитрием.

Известные оттенки индивидуальности выражаются и формулируются различными особенностями в сочетании имен. Так, есть люди какие-то безотцовские, и во всем складе их чувствуется, что они рождены, собственно, только матерью, а отец участвовал тут как-то между прочим, не онтологически. В отношении таких людей, хотя бы и взрослых, даже известных, отчество, если и прибавляется, то лишь внешне, из корректности, естественное же движение, даже у малознакомых, называется их только по имени или по имени и фамилии. В обществе произвольно устанавливается называть их, не в пример прочим, без отчества. Пушкин для всех Александр Сергеевич и Толстой – Лев Николаевич, Розанов – Василий Васильевич, но –

² Далее в тексте пропуск.

³ Д. А. Кулигин учился у Флоренского в 1916–1917 гг.

Вячеслав Иванов и Максимилиан Волошин, просто по именам, и на язык не идет отчество, как на мысль – представление, что у них были отцы, хотя матери, материнский момент в них чувствуется весьма живо. Напротив, бывают люди, в которых лично индивидуальный момент настолько теряется в бытовом и родовом, что естественно именование их по одному только отчеству; так, в крестьянстве, где слитность рода и общества особенно прочна и индивидуализация выражена соответственно слабо, равно как и в героической Гомеровской Греции, устанавливается обычай именовать почтенных людей лишь по отчеству.

Дополнительные имена западного мира, у протестантов и, в особенности, у католиков, а также сложные имена арабов и других, равно как и наши прозвища, несут одну и ту же должность: дифференцировать имя и представить его к выражению различных тонких оттенков, зависящих от каких-либо своеобразных факторов образования личности. Вполне понятно, что древность фамилий, знатность рода или чрезвычайные исторические события, связанные с памятью рода, собирают в представителе такого рода особенно много индивидуализирующих факторов, притом, ярко выраженных, и потому, затор различных имен в сложном имени такого представителя не должен казаться чем-то придуманным. Но этой многосложностью почти распадающегося имени указывается и соответственное строение носителя такого имени: у него много богатств, исторически скопленных, и каждый формообразующий фактор сам по себе выражен ярко; однако, самая личность задавлена историческим наследием и сознает себя лишь сторожем родовых сокровищ. В ней нет достаточно формообразующей силы, чтобы органически объединить все свое содержание, она лишена цельности, а потому, и творчества, обреченная на исчезновение, как и исчезло собственное имя ее под тяжестью золота и украшений этого имени; богатства, к которым она исторически приставлена, разойдутся по рукам, в лучшем случае, доставшись более молодым родам, а то и обезличатся в музеях истории.

Перемена места в мире, новое онтологическое и мистическое, а отчасти и просто общественное соотношение с миром, влечет за собою переименование, или, с иной точки зрения, переименование производит такой перелом в жизни. В дальнейшем мы рассмотрим эти процессы переименования. Пока же только отметим, что они, собственно, лишь прививают к основному имени, от личности безусловно неотъемлемому, некоторые новые имена, и при этом, новые имена могут быть настолько сильны, что оттесняют в сознании как самого переименованного, так и окружающих его основное имя на второй план. Но это не означает полного исчезновения этого имени, вместе со строением личности, которое им определяется: внимательно вглядываясь в личность, в ней можно открыть ее прежнее имя и прежний духовный склад, как бы, отчество человека, родившегося от самого себя. Искренне принятое монашество, обыкновенно, превращает монашеским переименованием прежнее имя в род отчества; не без причины монахи нередко празднуют день памяти своего мирского имени, имея в душе ощущение, что основное имя, с которым человек вошел в мир, пребывает навеки. Припоминается, как на моих глазах один из моих друзей и учеников Александр Волков был пострижен с именем Павла⁴. Он искал иночества убежденно и сознательно, и самое пострижение пережил как некоторое мистическое посвящение и прерывное преобразование личности. Вскоре же после пострига, можно было заметить, Павловство стало вкрапляться в новопостриженного и оттеснять в нем его Александровство, так что через некоторое время эта реакция замещения и оттеснения завершилась и прививка имени Павел переквасила по-новому Александра. Но наблюдение и впоследствии обнаруживало в нем двуслойность, и под окраскою Павлом мерцала глазу подгрунтовка Александром.

В других случаях переименования опять-таки образуются некоторые сложные именные образования с преобладанием того или другого из имен, в зависимости от жизненного процесса усвоения их и от способа их получения.

⁴ Иеромонах Павел (Волков) учился у Флоренского в 1915–1916 гг.

До сих пор речь шла принципиально о значимости имен и о складе личности, носящей данное имя. Однако, не достаточно в общем провести это положение и не показать, каковы же в частности типы духовного строения, соответствующие различным именам. Самое уловление, хотя бы нескольких таких типов, будет тогда служить доказательством существования именных типов; в самом деле, почему бы не существовать этим типам вообще, коль скоро показано на деле существование типов некоторых, почти наудачу взятых имен. Тут возникают две трудности, и их необходимо оговорить. Первая трудность – самое имя. Что есть Имя? Раз оно акклиматизируется в различных средах и подвергается различным изменениям, то необходимо происходит расщепление имени, и, устанавливая тип известного имени, приходится опереться на тот или другой частный вид его. А, если так, то возможно ли установление общего именного типа? Эта трудность та же, как и при обсуждении памятника литературы, дошедшего до нас через посредство нескольких последовательных переводов и, притом, различными путями. Нельзя сказать, чтобы перевод непременно ухудшал подлинник: напротив, он может даже его обогатить (например, переводы Пушкина, Лермонтова, Жуковского). Но перевод неизбежно видоизменяет переводимое: если строго соблюдаются оттенки смысла, то необходимо изменить либо корневой состав, либо звуковую инструментовку, ритмику и т. п.; невозможно быть верным сразу всем трем моментам речи, ибо тогда двум языкам пришлось бы иметь во всех отношениях одну и ту же природу, т. е. быть одним языком. Поэтому, при переводе приходится удерживать что-нибудь одно и жертвовать всем остальным, а тогда произведение перестает быть органическим. В силу этого и ради органичности произведения необходимо до известной степени пожертвовать всеми тремя сторонами речи, смысловой, грамматической и звуковой, и заново создать на другом языке некоторое новое произведение, – ответ духа данного народа на идеальную тему, воплощенную другим народом. В этом новом произведении мы узнаем идеальную сущность того, переведенного, тогда как в переводе более как будто верном не чувствуем самого главного, органического единства. Через конкретные и частные средства воплощения мы приходим к изначальной духовной форме.

Так и относительно имени. Имя нельзя перевести на другой язык вполне адекватно, как нельзя его и перенести сырьем в другой язык, чтобы оно слилось в органическое единство со всею речью. Оно должно быть сотворчески воссоздано в другом языке, и, следовательно, необходимо будет иным аспектом того же именного типа. Но через этот аспект можно прозреть в исходный духовный тип имени, стоящий над всеми частными аспектами, а в них проявляющийся, но каждый раз своеобразно окрашенный. Исследование имен начинается с определенного частного проявления известного имени в стихии некоторого языка, но посредством этого проявления подходит к другим и простирается к самым духовным корням именного типа, всех их питающего.

Вторая трудность – объяснить методологию исследования.

В самом деле, как именно познаются эти типы. Внешне доказательным такое исследование могло бы быть проведенным лишь приемами статистическими. Можно было бы, например, изучить вероятность некоторых конвергирующих сочетаний признаков у носителей известного имени и у представителей некоторого другого имени, постараться показать, что имя благоприятствует тому или другому сочетанию. В частности, при установке на личности рассматриваемого сочетания в данной личности, можно было бы воспользоваться опять-таки статистически обработанными свидетельствами о ней окружающих. Но такой, как говорится, «объективный» способ применить было бы делом нелегким, как по его громоздкости, так и по неразработанности психологической и моральной статистики.

Было бы заманчивым осуществить именные типы в наглядных образах. На пути «объективного» исследования тут мысль естественно наталкивается на суммарное фотографирование, разработанное Гальтоном⁵. Нарращивая изображения представителей одного имени, можно было

⁵ Имеется в виду английский психолог и антрополог Фрэнсис Гальтон (1822–1911).

бы составить коллективный образ данного имени; было бы естественно сперва проделать это в отношении людей определенного возраста, общественного положения, народности, а затем уже сочетать между собой эти средние ступени общения. Такой замысел, однако, провести на деле было бы столь же трудно, как и высказать в общем виде: осуществление Гальтоновской фотографии требует очень большой работы, и практически организовать съемку людей одного имени и подходящих, и общественных, и прочих признаков было бы очень сложным.

Следовательно, при изучении ономастических типов «объективный» путь едва ли практически осуществим, и в настоящее время трудно представить, чтобы материал мог быть охвачен исчерпывающе. А раз так, то явно выступает необходимость интуитивного проникновения в имена. Впрочем, эта трудность – того же порядка, что и во всех науках, устанавливающих тип: ни биология, ни психология, ни эстетика, ни история и т. д., и т. д. не прорабатывает для образования типа материал исчерпывающе и всегда ограничивается некоторым числом ярких случаев. Если бы и анализ имен прибегнул к тому же органическому кругу случаев, то такой прием не свидетельствовал бы против ономастологии. Но, по-видимому, эта последняя в положении и более, и менее выгодном, нежели прочие дисциплины. Если, разбирая данное имя, мысленно держаться нескольких определенных представителей его, то почти невозможно не сбиться при этом и не подменить признаков имени частными обстоятельствами имеемых в виду лиц: наглядные и сравнительно грубые впечатления чувственного порядка заглушают умные черты именной организации. Чтобы не сбиться с умного созерцания, необходимо тщательно отстранять от себя всякие наглядные образы, те или другие примеры, встреченные нами в жизни. Трудность ономастического анализа – в постоянной необходимости оберегать ум от чувственных представлений, гораздо более ярких, нежели интуиции, которые нужно изложить. Когда именной тип уже закреплен в слове, конечно, ничто не препятствует проверять его на конкретном материале, примеривать их к своим знакомым, хотя и тут требуется большая осторожность, потому что имена, скорее, должны руководить нас в понимании личности, нежели определяться этим пониманием. Но процессу самой работы над именами – медитации – надлежит быть чистым.

Что же есть предмет такой медитации? – Не образы, а самое имя, как слово, словесный организм, а в нем – важное значение имеет звук его. Но было бы неправильно сказать, что ономастология исходит только из звука: ее предмет есть имя. В этом слове сгущен также опыт веков, естественно наращенная Гальтоновская фотография и естественно подсчитанные вероятности духовной статистики. Бессознательное, это все, однако, таится в имени и, когда мы отстраняемся от сознательного, но поверхностного и бедного опыта индивидуального, тогда выступает в сознании обобщенный опыт всечеловеческий, и нами, в нас, посредством нас, говорит сама история.

В последующем приводится ряд именных типов, изложенных на основании такого рода интуиции. Они распределены в некотором внутреннем порядке; постоянным сопоставлением отдельных имен изложение может быть проведено более сжато и более выразительно.

[...]

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО И ПРЕДПОСЫЛКИ ХРИСТИАНСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ

Павел Александрович Флоренский

1-я лекция

Очищение христианства от исторической скорлупы ведет к его уничтожению, как в протестантизме.

Не в целом, а все-таки есть определенный рисунок христианского миропонимания. Зло – в отсутствии церковного миропонимания.

Христианство было учением не о бессмертии души, а о воскресении мертвых. Теперь – фальшивое затушевывание воскресения Христова, отсутствие сознания глубочайшей связи всего учения Христова.

Ложность постановки апологетики: указывают лишь противоречия, а не противопоставляют новое, гораздо более глубже и сильнее отвечающее на запросы нашего духа. Внутреннее противоречие не есть признак ложности – это признак внутренней честности. Ссылка на противоречия – признак непонимания природы человеческой. Все живое в мысли исполнено противоречий – антиномии христианства. Противоречивость относится к ноуменальным глубинам нашего мирочувствия.

Разница живой реакции на разрушающие влияния и мертвой реакции.

Отношение верующего человека к возражению должно быть живым. Живая сила реакции – ощущение в себе живого творчества. Христианская истина может изнутри создать живой оплот нашей устремленности ко Христу. Пока внимание не будет обращено на разработку христианского миропонимания, до тех пор апологетика имеет значение лишь паллиативное. Наша задача – установление христианского миропонимания.

Отрицание христианства духом системы. То, что претендует на всеобщие ответы на вопросы, тому не место в христианстве. Откуда ни начнем, везде увидим, что надо было начать еще с чего-то: так во всем живом.

Метод – диалектика. Поэзия, а не систематический учебник. Апостол Павел не писал по параграфам. Распределение по рубрикам – искажение сущности Священного Писания.

Музыкальное начало, глубоко и органично внутренне, не является систематическим.

Лейтмотивы и заповеди будут повторяться в разных соотношениях и разъясняться. Наши чтения о миропонимании будут историчными – с теми лицами мы будем в известном общении, будем учиться от них.

Нужно отметить собственное место в истории. Лишь христианское отношение к своему мнению определит наше отношение о себе. Каково наше место в истории?

Ритм нашей психической жизни. Сон – треть нашей жизни. Сон дает многое для самопознания. Чрезвычайно многие откровения были во сне или в тонком сне. Сон окрашивает нашу душевную жизнь. Это мягко, по-женски: изменяя убеждения, не задумываемся об источниках.

Частное откровение. Его толчки довольно обыкновенны. Редкий человек бывает без общения во сне с иными мирами. Душа прикается к глубинным, питающим жизнь, корням действительности.

Сонная жизнь открывает нам, мало известные нам, свои стороны. Культурные эпохи живут по преимуществу дневным или ночным сознанием. Ритм дневных или ночных сил имеет одинаковое место, но весь строй – в один период выше, в другой – ниже. В истории бывают дни и ночи. Где преобладает мистическое начало, ноуменальная воля, восприимчивость, женственность – это ночной период. Где активнее поверхностное воздействие на мир, воля феноменальная, мужественность – это дневной период истории. Ночной период – Средневековье.

Дневной период – новое время. Теперь – «разрождение», мы – на пороге нового Средневековья. Христианское миропонимание в глубине своей – средневековое. В новое время нечего нам делать с миропониманием теперешним. Теперешнее возвращение к христианскому миропониманию показывает нам, что мы на пороге Средневековья.

2-я лекция: Современное и церковное миропонимание. Эсхатологические признаки

Главная вина современности – не только в отсутствии церковного миропонимания, но, главным образом, и в мысли, что общее миропонимание – вообще, роскошь или даже и вовсе не нужно. Вот пример, слова ап. Иакова: «Вера без дел мертва»¹ и т. д. Здесь, обычно, под делами разумеют филантропию, иные – и таких меньшая часть – прибавляют нравственную работу над собой, еще меньшее меньшинство ко всему этому включает в понятие дел и аскетический подвиг. Но и те, и другие, и третьи одинаково упускают из виду, что все это может быть жизненным лишь тогда, когда мы весь мир будем воспринимать во Иисусе Христе и через Иисуса Христа. Иначе же, все это будет для нас, как нечто внешнее, периферическое. Тогда между этой периферией и нашим сердцем образуется пустота, которую сейчас же заполняют злые духи, желающие утончить дело и разрушить нашу веру.

Все больше и больше областей нашей жизни выводятся из области Церкви и предаются стихиям мира сего, и, наконец, так как человек не может жить без общего миропонимания, то и сама философия начинает конструироваться по стихиям мира. От Церкви постепенно отнимаются природа, общественность и психология. Где же область христианства? Ей оставляют те закоулки между мирами, куда Эпикур в насмешку помещал богов². Это признание всех сфер области жизни автономными вытекает из того, что христианское миропонимание не разбивается, между тем, как оно-то и есть первый долг человека, раз у него блеснула вера. Наоборот, христианское миропонимание, из которого произошли церковные книги, народная поэзия, язык и т. д., постепенно таяло, затемнялось морально. Сейчас для нас религия – не миры, не богослужения, не праздники, не представление о мире, как о κόσμος'е, даже не богословие, а только – мораль. А мораль вообще не занимает никакого уголка в миропонимании. Она, грубо говоря, делается в Германии. В Церкви – аскетика, мистика, а в протестанстве их суррогат – мораль.

Наша задача – всмотреться в историко-культурном порядке в христианское миропонимание, – чем оно существует, и что ему противно, и каково наше современное миропонимание. Нам нужно взглянуть в этот кризис культуры, который начался с конца XIX века.

Наши современные события – одно из явлений, один из кризисов разрушения до конца возрожденской культуры.

Наши основные тезисы таковы. В духе человека две стороны: ночная и дневная, женская и мужская, Средневековая и эпоха Ренессанса, сна и бодрствования (сон – не отсутствие жизни, а жизнь sui generis – без сна мы перестали бы питаться душою). Между Средневековьем и эпохой Возрождения лежит полоса разрушения строя, сначала внутреннего, потом общественного. Ренессанс, по существу, пытается быть вне религии, тогда как Средневековье лежит в религиозной плоскости, хотя это не значит, что и человек непременно так себя ведет, какова его эпоха. Наоборот, в Средневековье возможны особенно сознательные преступления, так как Церковь – налицо и потому есть возможность действовать особенно зловредно. Именно в Средневековье может быть настоящий сатанизм. Но в нем, вместе с тем, есть возможность строить свое миропонимание по Христу. А в Ренессансе мы обречены на оборону в плоскости того же Ренессанса, на апологетику в том, именно, виде, как она существует сейчас, вынуждены наносить раны культуре ее же оружием.

¹ Иак. 2:20.

² Боги Эпикура, как и все существующее, состоят из атомов, но эти атомы тончайшей огненной природы. Боги обитают в пространствах между мирами и погружены в состояние самонаслаждения, чуждого гнева и забот. Против Эпикура выступал Цицерон в трактате «О природе богов».

Всякое разрушение культуры есть эсхатология, смерть зона, конец века; отсюда, то тревожное чувство, что, может быть, это тот конец, когда все века и весь мир кончается. Это наблюдается и сейчас. По пророчествам, много признаков может быть применено и к нам, но о хронологии последнего времени ничего не известно. В Священной Истории – и всякой, вообще – символы – послеобразны, например, богослужбное действие³, оно – не простое подражание, но и не самый образ. Например, Рождество Христово, как настойчиво говорит Церковь, 25-го декабря, происходит днесь, ныне – это не простое воспоминание когда-то бывшего события, а нечто более реальное. Правда, Иисус Христос родился раз, это событие единично, а служба праздника повторяется каждый год. Но богослужение есть отображение события, хотя, в известный момент времени и бывшего, но известного, искони существовавшего и вечно существующего. Это событие – и сверхвременное, и, в то же время, принадлежит известному историческому моменту. В праздник мы начинаем видеть иную действительность, просвечивающую сквозь нашу эмпирию.

Евхаристия – не напоминание в протестантском смысле, а подлинная жертва. Как же должно ее мыслить? Как данную нам возможность соединиться с тем событием, которое есть в вечности. Так и конец мира может давать свои прообразы в течение веков, подобно тому, как в сей день Иисус Христос родился и, вместе с тем, в известный исторический момент, здесь зрение вневременного сквозь нашу действительность. Тип эсхатологической эпохи повторялся неоднократно, еще у египтян, римлян. Она есть отображение всех этих типов и образов, и среди них откроется и она; будет среди других кончин и та, когда времени больше не будет, и как мы должны до конца принимать, что Иисус Христос родился сегодня, так же должны серьезно относиться и к эсхатологической эпохе, так как мы не знаем, какой из этих кризисов будет последним, потому и к каждой из них нужно относиться сосредоточенно.

Подобие этих кризисов можно видеть в индивидуальной эсхатологии, прообразе кончины – болезни. Мы должны относиться серьезно к каждому приступу возвратного тифа, так как неизвестно, какой будет последним, смертельным. Если стать на точку зрения физиологии духовной, то надо сказать, что кончина приходит не определенным, неизменным процессом и, так сказать, не по рельсам, а есть результат совпадения бесконечного количества фактов и реакции на них нашего организма, подобно тому, как качели легко могут слететь при сильном их раскачивании. При известном их положении, в момент самого сильного отклонения, достаточно бесконечно малого прибавления силы, чтобы они слетели, и, наоборот, бесконечно малого убавления ее, чтобы они остались. Так и в мировой жизни бывают моменты, когда, по выражению Шекспира, время может выйти из своих пазов и, наоборот, молитва одного праведника, может, так сказать, выволить и сохранить мир. Но всякий раз надо быть настроену

³ Богослужение символично. Оно не только символизирующее, но и символизируемое. Богослужбные действия, с одной стороны, не простое подражание чему-либо, бывшему прежде, а с другой стороны – и не самый образ. Например, в богослужении 25 Декабря Церковь настойчиво говорит, что Рождество Христово происходит ныне днесь. Христос рождается. Очевидно, 25 Декабря празднуется не как простое условное воспоминание, а как нечто более реальное. Но, вместе с тем, Иисус Христос родился один раз: это событие единично. (Но, так как в этом событии участвовало Существо Вечное, то поэтому Оно соединило время с вечностью, временное сделало причастным вечности и в вечность, позволяя себе так выразиться, внесло элемент временности (Кеносис). А, так как для Бога прошедшее бессмертно, потому что для Него нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего, то значит и от Девы Марии Иисус Христос в этом смысле, можно сказать, рождается вечно.) Потому, и в праздники, когда с известным днем связано событие сверхвременное, мы начинаем видеть иную действительность, просвечивающую сквозь нашу эмпирию. Праздник – окно. Богослужение есть отображение события, когда-то бывшего, и вечно извечного. Евхаристия не простое напоминание в протестантском смысле, а подлинная жертва, которую нам должно мыслить, как данную нам возможность соединиться с тем событием, которое в вечности (грусть в праздники к концу дня).
Перемена Календаря (1921 г. 2 л Булгаков).

серьезно, так как неизвестно, какой из приступов будет последним. Но мы можем сказать, что, если мы переживем наш приступ, то надо ждать такого-то и такого-то течения. «О еже избавится нам от глада, губительства...» и т. д. – это формула эсхатологии, повторяемая довольно настойчиво (Египет) и характеризующая разрыв человека с матерью-землей, и разложение человечества. Глад – пассивная ссора (с землей), а дальше – с четырьмя стихиями: губительство – заразные болезни в атмосфере; земля поражает трусом; потоп, огонь и, наконец, культурно-исторические бедствия и распад общества, дальше же – только чисто мистические бедствия. Возрожденское миропонимание есть миропонимание человека, отпавшего от природы. Наше время пытается окончательно завладеть природой, насиловать ее по своему усмотрению, хищничать в ней, вместо того, чтобы прислушиваться к ней, хочет рационализировать ее по своим схемам и поработить. Это – признак кончины.

См. соч<инения> Федорова. В них – программа всех декретов, полного рационализирования природы и человека, а религиозный момент в его системе, на который он постоянно ссылается, есть только присказка, мешающая общему духу системы.

Признаки кризиса западноевропейской культуры намечались уже давно. Например, философия саморазложилась, как это с особенной ясностью показала Марбургская школа⁴. Если философия объявила, что в основе ее лежит ориентирование на известных положениях и, следовательно, централизация ее есть вера, то, значит, и мы можем противополжить ей свою веру. Коген сознательно провозгласил, что философия ориентирована на физико-математическом естествознании, причем, под естествознанием нужно разуметь не вообще науку в прямом смысле, а науку определенного стиля, определенной кучки людей, приблизительно, во вкусе Гельмгольца⁵. Марбургская школа выясняет, что философия должна уверовать в культуру. Она подтвердила ту аксиому, что где сокровище, там и вера, сердце. Оно перестраивается, сообразно тому, что исходит из сокровища. Не сокровище меняется от сердца, а сердце преобразуется, сообразно сокровищу. Если сокровище полагается во внешней культуре, то и сердце прилепляется к ней же. Оно и раньше здесь решило остаться, еще в Ренессансе. Свою задачу теперь люди полагают в организации человеческих страстей. Мысль была перестроена и Кантом, и, наконец, Марбургской школой. Но дан выход и за пределы рассудочности, и чистого разума, – в том, именно, что философия определяется актом ноуменальной воли. Поэтому науки надо изучать на экземплярах людей, где перерождение уже совершилось, – жития святых. Марбургская школа дала возможность ориентироваться на другом начале, тогда как раньше все были глубоко убеждены, что строение сердца не зависит от ориентации, что не сердце зависит от истины, а истина от сердца и ума человека. Рассудочность начинает преодолеваться и с другой стороны: Бергсоном и Джемсом.

Кризис философии. Отскакивает шелуха, но в ней уже что-то новое. Бергсон. Джемс. Имманентный отпор позитивизму. Провозглашены приматы веры, интуиции, ноуменальной воли над *ratio*. Перелом в современном мировоззрении. Сложность бытия. Понятие формы.

3-я лекция: О знамениях эпохи

Примечание: под словом «эпоха», обычно, понимают период времени, я же употребляю его в точном смысле – начало счета времени, в том смысле, как оно употребляется в астрономии, где оно знаменует хребет, перевал во времени. Слово это родственно слову «эра», которое означает перевал большого значения, более или менее, абсолютный для нас. Новому и новейшему времени я противопоставляю современное, существенный признак которого в самопреодолении культуры Ренессанса. Разрушающие ее начала, в то же время, дают возможность

⁴ Не так уж неправ был Поприщин, когда утверждал, что «Луна делается в Гамбурге». Да, Луна, по крайней мере астрономическая Луна, делается именно в Гамбурге, там именно конструируются астрономические схемы. Когены хотят оттеснить с небосклона настоящую (например) Луну. Впрочем, философы Гамбургской природы именуются во всех больших городах Германии – именно, Германии, ибо на почве протестантизма и кантианства стала возможна идеология – общественные понятия и схемы.

⁵ Герман Людвиг Фердинанд Гельмгольц (1821–1894) – немецкий естествоиспытатель.

проявиться новой культуре. Какие же силы ее разрушают? – Смена сознания. Известный период времени кончается тогда именно, когда кончается одно сознание и начинается другое.

С культурно-антропологической точки зрения, это явление можно охарактеризовать, как самоотравление организма. Ночное сознание не безусловно чуждо дневному – и днем могут быть проблески ночной культуры, подобно тому, как из глубокого колодца можно звезды видеть и в полдень. Так и при дневной культуре, говоря со стороны аскетическо-психологической, можно уйти в себя так глубоко, что будешь в состоянии видеть небо ночное, и это небо будет реальностью даже большей, чем небо дневное. Когда наступает вечер, везде появляются звезды. Точно так же, когда в известный исторический момент наступает вечер, почти для всех начинают быть видны явления другой культуры, тогда как раньше на них обращали внимание только некоторые «выходящие из себя» («transcende te ipsum» – блаженный Августин), – из плоскости рассудка.

Сейчас у нас наступают сумерки, уже произошло смещение сознания, которое мы не замечаем только потому, что оно совершилось медленно и постепенно. Колоссальный сдвиг общественного сознания начался с начала XX-го века. Раньше, например, понятие «мистика» считалось психопатством и отождествлялось с ним даже среди кругов философских. Поэтому, многие таили свои мысли и на известные книги указывали не всякому, а по разбору. А сказать: Церковь, Православие – значило совсем дискредитировать себя. Правда, многие и раньше чувствовали иное бытие. Например, Тютчев в стихотворении: «О как ты, нежная душа».

Я хочу сделать философские понятия жизненными и конкретными. Но сначала – некоторое отступление. «Порог двойного бытия». Сначала нам кажется, что этот поэтический образ случаен. Но, чем глубже мы в него всматриваемся, тем больше убеждаемся, что он имеет корни литургические и мистические. Культ запертой двери нередко встречается на египетских надгробных стелах, знаменующей переход в трансцендентную жизнь. И в нашем храме царские врата отделяют алтарь от остальной церкви. Ведь алтарь представляет собой небо, нет, лучше сказать, не представляет, а есть само небо. Это – горний мир. Прохождение через царские врата есть переход в другую, духовную атмосферу, скачок в духовном потенциале. Привычка не только не умаляет этого чувства, а лишь углубляет при вживании. Этот момент страшный, в некотором смысле – смерть, как всякий *transcensus* есть скачок в смерть. Где же, в чем же, что есть «порог двойного бытия» по преимуществу? Это – Матерь Божия. Через Нее пришел в мир, на землю Иисус Христос, через Нее же и мы входим на небо. Вот почему заурядно сравнение Ее с дверью небесной. Вот почему и малый вход сопровождается пением догматика, т. е. рассмотрением Матери Божией, поскольку Она есть дверь, через которую пришло в мир Слово.

Вместе с этой основной мыслью, наслояется новая группа идей: если Мать, Матернее Чрево, то, значит, малый вход есть и духовное рождение. Оно же и смерть, так как престол – трансцендентное место. Все это я говорю для того, чтобы показать, каким образом и методом (общие) понятия отвлекаются от культовых процессов.

Итак, мы находимся на пороге нового бытия. На наших глазах слезает шелуха с культуры прошлого и выявляется новая, подобно тому, как сбрасывают чешую весной зеленеющие почки деревьев. Я говорю: наступает новая историческая полоса; это значит не то, что отдельные люди почувствовали эту перемену, а то, что она произошла во всех областях культуры, во всех ее деятельности и нет ни одной стороны, которой бы она не коснулась. И всюду, и везде она вносит одни и те же начала новой культуры.

Раньше других это почувствовали и заметили Толстой и Карпентер, хотя для их современников всякая мысль о кризисе науки звучала пародией. Они же обладали большей исторической чуткостью и зоркостью, может быть, инстинктивной. Потом начались отдельные выступления, которые производили впечатление скандала, например, спор о жизненной силе. Понятие жизненной силы противоречило всему духу и строю науки того времени. Это – типично средневековое понятие, что существуют силы иного порядка, принципиально отличные от сил физических. Существование *vis vitalis* признавали и защищали проф. Бородин и Фаминцын.

Правда, против них началась отчаянная травля, возглавляемая Тимирязевым, однако, эта идея быстро акклиматизировалась, а отдельные выходки против нее до того участились, что скоро их идея стали казаться общим местом, чем-то общепринятым, что органическая жизнь существенно отличается от неорганической.

Приблизительно с 1900 года началась революция в науке. Сначала ее игнорировали не только по приему полемики, но и по той причине, что невозможно было сразу же популяризировать это направление. Наука и сейчас еще находится в брожении, так как каждый день приносит что-нибудь новое. Я беру объективную картину идей нашего времени.

Отметим формальные стороны в картине культуры новейшего времени. Давно уже начались жалобы на специализацию, на невозможность изучить не только все науки, но даже отрасли одной и той же науки. Однако, скоро стало замечаться странное явление: области различных наук стали сливаться. Появилось много новых предметов и групп явлений, которые входили в несколько существующих наук одновременно. Например, проблема творчества – в словесности, изобразительных искусствах, музыке и т. д.; биология стала входить и в технику. Почувствовалась нужда все охватить, и, так как отдельные дисциплины стали сливаться, то появилась тенденция обращаться за помощью к другим специалистам, в противоположность прежнему, недоверчивому отношению одного специалиста к другому, которое коренилось в познавательном характере эпохи.

Посмотрите на портреты XVIII века: чрезвычайно характерное свойство их – это большая отчетливость и даже резкость отдельных деталей, как будто, художнику их все представлялось в очки более сильного номера, чем каково все есть на самом деле. С другой стороны, чтобы не казалось это односторонним, посмотрите на иконы XIV–XV вв. Там – четкость, но не резкость – нет самодовлеемости деталей. В иконе духовная сущность – лик, а в портретах XVIII века – нечто гораздо более периферическое. Средневековое мировоззрение старалось проникнуть в глубину сущности, и потому на иконе все представляется чрезвычайно четко, но нет преувеличения и резкости, подчеркивания отдельных черт, расщепляющих предметы на отдельные части (частности). Если же части противопоставляются друг другу, то, следовательно, каждую надо изучать особо и к каждой приступать отдельно, так как они не соизмеримы, нет общей меры. Различные бытийные слои находятся, как бы, в рассечении, так что и склеить их нельзя.

Это расщепление бытия было не случайно. Культура должна была быть (по замыслу рассудка) рассечена. И вдруг обнаружилось тяготение к срастанию, стремление координировать методы и подчинить их высшим принципам. Это показывает, что в культуре совершилось глубокое переустройство, переместился центр тяжести, подобно тому, как в романе Жюль Верна «Путешествие на луну» путешественники вдруг заметили у себя под ногами не землю, а луну. Такой же постепенный переворот центра тяжести мы имеем и в нашей культуре и лишь вследствие постепенности замечаем это не так резко. Происходит восстановление частей мира, и, хотя полного мирообъединения нет, но есть, как некоторая реальность, приближение к нему.

Может быть, кто спросит: хорошо ли, что мы переживаем этот аналитический период? Но кто мы, чтобы расценивать судьбы Божии? Для нас же великое благо получать даром то, о чем тосковали наши предки. Вместе с тем, по этой же причине возникает для нас обязанность строить церковную культуру. У нас материала для этого вполне достаточно, предкам же нашим надо было отстаивать себя наперекор историческим стихиям; мы же, даже и по течению плывя, имеем возможность строить церковную культуру. Мы можем только смиренно сказать: «Истинны вси путии Твои, Господи»⁶.

В связи с прежним грабительским мировосприятием и миропониманием, существовало представление, что все понятно, что нет ничего непонятого, а, если есть, то разве только еще не

⁶ Откр. 15:3: «праведны и истинны пути Твои, Царь Святых!».

исследованное. Дело представлялось так, что все раздробляется на части, а части элементарны, духовно плоски, лишены внутренней глубины, духовного смысла, так что и изучать-то их нечего: хотя конкретное восприятие непременно имеет чувство глубины, но ведь эти части достаточно далеки от него. Например, атомистика нового времени говорила, что атомы слишком малы, чтобы их можно было изучать; историки относили начало исторических процессов к эпохе доисторической, т. е. столь отдаленной от нас, что о ней и говорить-то нечего. Я приведу случай, который с чрезвычайной определенностью и огрубленностью, может быть, даже с карикатурностью, пояснит мою мысль. Однажды я гулял с одним мальчиком в лесу. Он мне говорит: здесь водятся комары. А я его спросил: почему же мы их не видим? – Потому что они слишком малы. Потом говорит мне: здесь водятся львы. – Почему же мы их не видим? – Потому что они такие большие, что их не видно.

Такой прием присущ рационалистическому мировоззрению, которое пытается сдернуть завесу с таинственного и все осветить электрическим светом.

Психологически, человеку свойственно говорить, что все очень просто. Это чувство обратно тому, с которого началась философия, – чувство удивления. Быть философом – это значит всегда воспринимать реальность как нечто новое, что никогда не приедается, не кажется затасканным. Подвиг духовной жизни в том, что все обновляется, сначала в своем сознании, а потом и вне себя. Все сводится к одному: преобразить всю реальность. Нужно умереть, забыть все, что казалось затертым; и когда мы проснемся, все будет для нас обновленно; прекрасно и навеки радостно. И, в какой-то мере, действительно, это было. Вторая часть «Фауста» – духовное обновление после страдания. Начало ее – в тонах, напоминающих небо, – приближение к восприятию первозданной твари, в противоположность задаче ренессансной культуры – ничему не удивляться.

Наука недавно спешила подвести к тупику, из которого нет выхода, некуда идти: биология – к протоплазмам, химия – к элементам, физика – к атомам. Всякий сложный процесс раздроблялся на такие части, которые не способны удивлять, – самое скучное миропонимание. Еще недавно в широких массах господствовало представление о небе, как совокупности горячих сковород или шаров – ничего таинственного (– хотя у настоящего ученого, однако, непременно бывает чувство таинственного), что все – лишь скучные песни земли, доменная печь – все это вещь самая обыкновенная. Этот взгляд противоположен живому человеческому сознанию. Например, тело – это не нечто сложное и таинственное, могущее быть предметом постоянного созерцания и углубления, а просто – известное количество элементов, столько-то фунтов слизи, извести и т. д.

Но тут случилось нечто неожиданное: то живое, что присутствует в организме, заставило взглянуть на дело иначе, наперекор прежнему научному догматизированному пониманию действительности. Оказалось, что эти простейшие элементы – не тупик, а вход в новые миры, в другое царство, которое заставляет нас на него удивляться еще больше. Вместо прежней элементарности, везде оказалась открыта бесконечная сложность. Что казалось явлением примитивным, стало производить слитное впечатление чего-то сложного. И, подобно тому, как слабый звук падающей капли воды вырастает при большом их количестве в гул водопада, так и эти перемены во взгляде на элементы бытия выросли в грозную силу. Появилась надобность переходить от одной проблемы к другой, ее объединяющей, а та, как оказалось, является еще более сложной. Прежде все сводили на механику, а механику на закон Ньютона, а оказалось⁵³²

Думали, что протоплазма проста и есть, как бы, гуммиарабик, а оказалось, что она очень сложна и может быть расчленена на клетки. И мало того: по мере углубления в формальный их состав, оказывалось, что и эта клетка, даже одно ядро ее, – например, половое, – есть носитель целого комплекса наследственных свойств, физических черт, психологических замашек, способа словесного выражения, оттенков жестов и т. д. Все это бесконечно сложнее, чем думали. Но при всей этой сложности, у всего есть определенная форма – единый принцип и начало (ср. соотношение и расчленение элементов форм геометрических). И воспринимается

нами, именно, бесконечно сложная, целостная форма, существенно связанная с явлением. В словесности, музыке, форма есть некоторая реальность.

Мы вступаем в тот круг идей, которым окончилось средневековое миропонимание, – Платон, Аристотель. Философия Ренессанса началась с разрушения формы, как реального начала. Она желала уничтожить форму, раздробляя целое на части, а пришла к тому, что утвердила ее как реальность, даже – позволительно сказать – как единственную реальность. Форма – то начало, которое производит все разнообразие сторон. Целое – прежде частей, а части развиваются из целого; признание этого – главная уступка религиозному миропониманию, которое теперь легко обосновать.

Например, как может воскреснуть тело? Сейчас, с точки зрения учения о формах, легче пойти к разрешению этого вопроса. Если организм есть метафизическая форма, а не периферия только нашего тела, то форма пронизывает всякую частицу; а, так как форма индивидуальна, то, следовательно, и всякая частица непременно индивидуальна и лична. (На этом и обоснован прием отождествления личности – отпечаток пальца, дактилоскопия.) Всякое тело насковзь индивидуально, и, как показывает исследование тканей, всякий участок тела пронизан индивидуальностью, даже такие участки, как, например, молочные железы, а половые части – гистологически индивидуальны. Идея воскресения тела получает отсюда облегчение для восприятия. Казалось бы, что лишнее – собирать, да и невозможно собрать рассыпавшиеся части, а, раз они индивидуализированы – дело другое. Будет новый процесс: организм сумеет выбрать то, что ему нужно. Подобно тому, как сейчас сахар усваивается организмом и претворяется в него, а сахарин выбрасывается без всякого следа переработки, как ненужный элемент, так и <в воскресении тела> организм может выбрать частицы, припечатанные его индивидуальностью (Григорий Нисский).

Другой пример: Церковь. При современных течениях нам кажется, что Церковь – это мы, верующие. Но это мнение – протестантское. Церковь не потому существует, что мы в нее входим, она не обязана нам своим существованием. Наоборот, она есть метафизическая форма, а мы можем и входить, и не входить в нее, метафизическая же реальность Церкви от этого не может потерпеть никакого ущерба. Сравни слова ап<остола> Павла: «Мы – Тело Христа» *σῶμα του Χριστου* и «хлеб – Тело Иисуса Христа» *ἄρτος – τό σῶμα του Χριστου*. В этих словах видна неодинаковость выражения мысли – употреблением члена. Перед сказуемым член не ставится, так <как> подлежащее есть то, что подведено под понятие сказуемого. Напр<имер>, «студент – человек», *ἀνθρώπος*, а Иисус Христос – ο *ἀνθρώπος*, т. е., Человек не только по внешним признакам, – поведение и т. д. – а по тождеству с человеческой природой. В Нем – полнота человечности. Он – идея человека, Человек – с большой буквы. Мысль апостола Павла та: мы причастны Телу Иисуса Христа, поскольку в Нем участвуем. Мы не сами по себе – Тело Христово, а Евхаристические Дары – Самое Тело Христово. Здесь, по-гречески член. Церковь – Тело Христово, а мы причастны Церкви. Мы – *ἐκκλησία* без члена.

В культуре Ренессанса идея непрерывности в противоположность прерывности. Чтобы иметь возможность отрицать форму, надо показать, что все состоит из отдельных элементов; другими словами, что, если мы постепенно будем прилагать одни элементы к другим, то в результате будет вырисовываться новая форма. На самом же деле: так как именно форма и есть реальность, то это прибавление элементов только является условием, при котором она могла бы проявиться. Например, «Евгений Онегин» предшествует букве и выявляется при известном подборе букв, между тем, как случайный набор букв ничего дать не может.

Идея прерывности в математике.

Дарвинизм говорил, что прибавление бесконечно малых элементов может породить конечные изменения. С новой же точки зрения, препятствием к этому изменению служит не малость их, а та мысль, что никакие приклеивания не дадут усовершенствования. Вот части формального момента, связанного с новейшим миропониманием.

[...]

**RUSKÁ FILOZOFIE
19. A ZAČÁTKU 20. STOLETÍ**

**Čítanka antropologicky zaměřených textů
ruských filozofů idealistické orientace**

prof. PhDr. Josef Dohnal, CSc.

Obálka Mgr. Pavel Pilch, Ph.D.

Vydala Masarykova univerzita, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno
Vydání první, elektronické / 2023

ISBN 978-80-280-0252-7

MUNI
PRESS

MUNI
ARTS