



НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

БЕРДЯЕВ

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

*Книги, изменившие мир.
Писатели, объединившие
поколения.*

р у с с к а я к л а с с и к а

Н.А. БЕРДЯЕВ

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА



*ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ
МОСКВА*

УДК 1(091)(47)
ББК 87.3(2)
Б48

Серия «Эксклюзив: Русская классика»

Серийное оформление *Е. Фerez*

Компьютерный дизайн *А. Чаругиной*

Бердяев, Николай Александрович.

Б48 Смысл творчества / Николай Александрович Бердяев. — Москва : Издательство АСТ, 2018. — 416 с. — (Эксклюзив: русская классика).

ISBN 978-5-17-108119-5

Опубликованный в 1916 году «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» включает в себе итог предыдущих исканий Н. Бердяева и открывает перспективу разворачивания уже самостоятельной и оригинальной его философии. В этом произведении «религиозная философия» Н. Бердяева, созданная в ситуации конфликта с официальной православной церковью, впервые была вполне осознана и выражена. Центральным же стержнем «Смысла творчества» становится идея творчества как откровения человека, как совместно с Богом продолжающегося творения и человек поставлен в центр бытия.

УДК 1(091)(47)
ББК 87.3(2)

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd ich zu nicht, er muss von Not den Geist aufgeben.

Angelus Silesius^{1*}

^{1*} «Я знаю, что без моего бога я не мог бы прожить ни единого мига; не будь меня — он по необходимости должен был бы умереть». Ангелус Силезиус (*нем.*).

Введение

Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождения духа человеческого из плена у необходимости. Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости «мира», но движение вверх или вглубь по линии внемирной, движение в духе, а не в «мире». Свобода от реакций на «мир» и от оппортунистических приспособлений к «миру» есть великое завоевание духа. Это путь высших духовных созерцаний, духовной собранности и сосредоточенности. Космос есть истинно сущее, подлинное бытие, но «мир» — призрачен, призрачна мировая данность и мировая необходимость. Этот призрачный «мир» есть порождение нашего греха. Учителя церкви отождествляли «мир» со злыми страстями. Плененность духа человеческого «миром» есть вина его, грех его, падение его. Освобождение от «мира» и есть освобождение от греха, искупление вины, восхождение павшего духа. Мы не от «мира» и не должны любить «мира» и того, что в «мире». Но само учение о грехе выродилось в рабство у призрачной необходимости. Говорят: ты грешное,

падшее существо и потому не дерзай вступать на путь освобождения духа от «мира», на путь творческой жизни духа, неси бремя послушания последствиям греха. И остается дух человеческий скованным в безвыходном кругу. Ибо изначальный грех и есть рабство, несвобода духа, подчинение диавольской необходимости, бессилие определить себя свободным творцом, утеря себя через утверждение себя в необходимости «мира», а не в свободе Бога. Путь освобождения от «мира» для творчества новой жизни и есть путь освобождения от греха, преодоление зла, собирание сил духа для жизни божественной. Рабство у «мира», у необходимости и данности есть не только несвобода, но и узаконение и закрепление нелюбовного, разодранного, некосмического состояния мира. Свобода — любовь. Рабство — вражда. Выход из рабства в свободу, из вражды «мира» в космическую любовь есть путь победы над грехом, над низшей природой. И нельзя не допускать до этого пути на том основании, что греховна человеческая природа и погружена в низшие сферы. Великая ложь и страшная ошибка религиозного и нравственного суждения — оставлять человека в низинах этого «мира» во имя послушания последствиям греха. На почве этого сознания растет постыдное равнодушие к добру и злу, отказ от мужественного противления злу. Подавленная погруженность в собственную греховность рождает двойные мысли — вечные опасения смешения Бога с диаволом, Христа с антихристом. Эта упадочность души, к добру и злу постыдно равнодушной, ныне доходит до мистического упоения пассивностью и покорностью, до игры в двойные мысли. Упадочная душа любит кокетничать с Люцифером, любит не знать, какому Богу она служит, любит испытывать страх, всюду чувствовать опасность. Эта упадочность, расслабленность, раздвоенность духа есть косвенное порождение христианского

учения о смирении и послушании — вырождение этого учения. Упадочному двоению мыслей и расслабленному равнодушию к добру и злу нужно решительно противопоставить мужественное освобождение духа и творческий почин. Но это требует сосредоточенной решимости освободиться от ложных, призрачных наслоений культуры и ее накали — этого утонченного плена у «мира».

Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нем есть переживание силы. Обнаружение своего творческого акта не есть крик боли, пассивного страдания, не есть лирическое излияние. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством. Творчество по существу есть выход, исход, победа. Жертвенность творчества не есть гибель и ужас. Сама жертвенность — активна, а не пассивна. Личная трагедия, кризис, судьба переживаются как трагедия, кризис, судьба мировые. В этом — путь. Исключительная забота о личном спасении и страх личной гибели — безобразно эгоистичны. Исключительная погруженность в кризис личного творчества и страх собственного бессилия — безобразно самолюбивы. Эгоистическое и самолюбивое погружение в себя означает болезненную разорванность человека и мира. Человек создан Творцом гениальным (не непременно гением) и гениальность должен раскрыть в себе творческой активностью, победить все лично-эгоистическое и лично-самолюбивое, всякий страх собственной гибели, всякую оглядку на других. Человеческая природа в первооснове своей через Абсолютного Человека — Христа уже стала природой Нового Адама и воссоединилась с природой Божественной — она не смеет уже чувствовать себя оторванной и уединенной. Отъединенная подавленность сама по себе есть уже грех против Божественного призвания человека, против зова Божьего, Божьей потребности в че-

ловеке. Только переживающий в себе все мировое и все мировым, только победивший в себе эгоистическое стремление к самоспасению и самолюбивое рефлектирование над своими силами, только освободившийся от себя отдельного и оторванного силен быть творцом и лицом. Только освобождение человека от себя приводит человека в себя. Путь творческий — жертвенный и страдательный, но он всегда есть освобождение от всякой подавленности. Ибо жертвенное страдание творчества никогда не есть подавленность. Всякая подавленность есть оторванность человека от подлинного мира, потеря микрокосмичности, плен у «мира», рабство у данности и необходимости. Природа всякого пессимизма и скептицизма — эгоистическая и самолюбивая. Сомнение в творческой силе человека всегда есть самолюбивая рефлексия и болезненное ячество. Смирение и сомневающаяся скромность там, где нужна дерзновенная уверенность и решимость, всегда есть замаскированное метафизическое самолюбие, рефлектирующая оглядка и эгоистическая отъединенность, порождение страха и ужаса. Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, мира подлинного в свободе от «мира» призрачного. Теперь слишком распространено недостойное и расслабляющее самооплевание — обратная сторона столь же недостойного и расслабляющего самовозвеличения. Мы не настоящие люди, любят говорить, — в прежние времена были настоящие. Прежние люди смели говорить о религии. Мы не смеем говорить. Это — призрачное самосознание людей, распыленных «миром», утеравших ядро личности. Их рабство у «мира» есть погруженность в себя. Их

погруженность в себя есть утеря себя. Свобода от «мира» есть соединение с подлинным миром — космосом. Выход из себя есть обретение себя, своего ядра. И мы можем и должны почувствовать себя настоящими людьми, с ядром личности, с существенной, а не призрачной религиозной волей.

Не во тьме мы поднимаемся по лестнице познания. Научное познание поднимается по темной лестнице и освещает постепенно каждую ступень. Оно не знает, к чему придет на вершине лестницы, в нем нет солнечного света, смысла, Логоса, освещающего путь сверху. Но в подлинном высшем гнозисе есть изначальное откровение смысла, солнечный свет, падающий сверху на лестницу познания. Гнозис есть изначальное осмысливание, в нем есть мужественная активность Логоса. Современная душа все еще страдает светобоязнью. Темными коридорами шла душа через бессветную науку и пришла к бессветной мистике. К солнечному сознанию не пришла еще душа. Мистическое возрождение чувствует себя вхождением в ночную эпоху. Ночная эпоха — женственная, а не мужественная, в ней нет солнечности. Но в более глубоко смысле вся новая история с ее рационализмом, позитивизмом, научностью была ночной, а не дневной эпохой — в ней померкло солнце мира, погас высший свет, все освещение было искусственным и посредственным. И мы стоим перед новым рассветом, перед солнечным восходом. Вновь признана должна быть самооценность мысли (в Логосе) как светоносной человеческой активности, как творческого акта в бытии. Реакция против рационализма приняла форму вражды к мысли и слову. Но должно освободиться от реакции и в свободе духа, во вневременном утверждении мысли и слова, узреть смысл. Сознание наше по существу переходное и пограничное. Но на грани нового мира рождается свет, осмысливается мир отходящий. Толь-

ко теперь мы в силах осознать вполне то, что было, в свете того, что будет. И мы знаем, что прошлое по-настоящему будет лишь в будущем.

Я знаю, что меня могут обвинить в коренном противоречии, раздирающем все мое мироощущение и все мое мирознание. Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним религиозным монизмом. Предвосхищаю эти нападения. Я исповедую почти манихейский дуализм. Пусть так. «Мир» есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из «мира» нужно уйти, преодолеть его до конца, «мир» должен сгореть, он аримановой природы. Свобода от «мира» — пафос моей книги. Существует объективное начало зла, против которого должно вести героическую войну. Мировая необходимость, мировая данность — аримановы. Ей противостоит свобода в духе, жизнь в божественной любви, жизнь в Плероме. И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божествен по своей природе. Человек божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается с Богом. Не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку. Эта антиномия дуализма и монизма у меня до конца сознательна, и я принимаю ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни. Религиозное сознание по существу антиномично. В сознании нет выхода из вечной антиномичности трансцендентного и имманентного, дуализма и монизма. Антиномичность снимается не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни, в глубине самого религиозного опыта. Религиозный опыт до конца изживает мир как совершенно внебожественный и как совершенно божествен-

ный, изживает зло как отпадение от божественного смысла и как имеющее имманентный смысл в процессе мирового развития. Мистический гнозис всегда давал антиномические решения проблемы зла, всегда в нем дуализм таинственно сочетался с монизмом. Для величайшего из мистиков Якова Бёме зло было в Боге и зло было отпадением от Бога, в Боге был темный исток и Бог не был ответствен за зло. Все почти мистики стоят на сознании имманентного изживания зла. Трансцендентная точка зрения всегда есть предпоследнее, а не последнее. И переживание греха периферично и экзотерично в религиозной жизни. Глубже, эзотеричнее переживание внутреннего расщепления в божественной жизни, богооставленности и богопротивления как жертвенного пути восхождения. В религиозном опыте неизбежно прохождение через трансцендентное отношение к Богу и трансцендентное отношение к злу. Но так же неизбежно в религиозном опыте прихождение к имманентной правде, к имманентному изживанию Бога и мира. И всякий мистический опыт в пределе своем снимает всякую противоположность между трансцендентным и имманентным. В религиозной жизни нет объективной данности и объективной предметности. Всякая объективация, внеположность Бога, Христа, таинства есть лишь относительная и условная проекция на плоскости, явление историко-культурное. Поразителен парадокс религиозной жизни: крайний трансцендентизм порождает оппортунистическое приспособление, сделки со злом «мира», зрелый имманентизм порождает волю к радикальному выходу в Божественную жизнь духа, радикальному преодолению «мира». Зрелый имманентизм освобождает от подавленности злом «мира». «Мир сей» есть плен у зла, выпадение из божественной жизни, «мир» должен быть побежден. Но «мир сей» есть лишь один из моментов внутреннего божествен-

ного процесса творчества космоса, движения в Троичности Божества, рождения в Боге Человека. Эта антиномия дана в религиозном переживании. И только детски-незрелое, немудрое, испуганное сознание боится этой антиномии, ему все мерещится идеализация и оправдание зла в имманентно-монистическом тезисе антиномии. Но к злу, к «миру сему», к рабству и распаду при этом может быть беспощадное отношение. Абсолютное утверждается в глубине духовной жизни, а не во внешнем относительном мире, к которому неприменимо ничто абсолютное. Героическая война против зла мира зарождается в том освобождающем сознании имманентизма, для которого Бог имманентен человеческому духу, а «мир» трансцендентен ему. Легко может явиться желание истолковать такую религиозную философию как акосмизм. «Мир» для моего сознания призрачен, неподлинен. Но «мир» для моего сознания не космичен, это некосмическое, акосмическое состояние духа. Космический, подлинный мир есть преодоление «мира», свобода от «мира», победа над «миром». Мое сознание принимает еще одну антиномию — антиномию «единого» и «множественного». В отличие от всякой мистики единого (Индия, Плотин, Экхардт) я исповедую моноплюрализм, т. е. метафизически и мистически принимаю не только Единое, но и субстанциальную множественность, раскрытие в Едином Боге непреходящей космической множественности, множества вечных индивидуальностей. Космическая множественность есть обогащающее откровение Бога, развитие Бога. Это сознание ведет к метафизическому и мистическому персонализму, к откровению «я».

Эти вводные слова, быть может, предотвратят слишком грубое непонимание и слишком элементарные обвинения. Я сознательно стою на антиномии и хочу изживать антиномию, а не логически и разумно устранять. Поэтому, будучи монистом и имманентистом

в последней глубине мистического опыта, веря в божественность мира, во внутреннюю божественность мирового процесса, в небесность всего земного, в божественность лика человеческого, я в пути утверждаю расщепление, дуализм свободы и необходимости, Бога, божественной жизни и «мира», мировой данности, добра и зла, трансцендентного и имманентного. Такой радикальный, революционный, непримиримый дуализм ведет к последнему монизму божественной жизни, к божественности человека. В этом вся тайна христианства. Через героический дуализм, через противопоставление божественного и «мирского» входит человек в монизм божественной жизни. Все в мире должно быть имманентно вознесено на крест. Так осуществляется божественное развитие, божественное творчество. Все внешнее становится внутренним. И весь «мир» есть мой путь. Мы должны порвать с тем церковным семитизмом, который был выражением христианского несовершеннoлетия. Семитический ветхозаветный трансцендентизм ныне мертвит религиозную жизнь, он выродился в полицейское мероприятие против движения в духовном опыте, он питает нетерпимость и осуждение ближнего, растит антихристианские чувства. Мы уже понимаем, мы знаем относительность всякой онтологической транскрипции моментов религиозного и мистического опыта. Абсолютизация динамических моментов духовного опыта в христианской онтологии и метафизике может стать великой неправдой статики, восставшей против вечной правды динамики абсолютной духовной жизни. Динамическая транскрипция религиозного опыта должна иметь перевес над статической транскрипцией религиозной онтологии. Трансцендентизм есть неизбежный момент религиозного опыта, а не абсолютная истина онтологии. Последняя тайна человеческая — рождение в человеке Бога. Последняя тайна Божья — рождение в Боге че-

ловека. И тайна эта — единая тайна. Ибо не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке. В этом — тайна Христова, тайна Богочеловека.

В жизненном источнике этой книги и этой религиозной философии заложено совершенно исключительное, царственное чувство *человека*, религиозное осознание Антропоса как божественного Лица. Доныне религия, мистика и философия были так нечеловечны и бесчеловечны и с имманентной неизбежностью вели к безбожному позитивизму. В германской мистике были таинственные зачатия исключительного сознания человека, нужды Божьей в человеке — антропогонии как продолжающейся теогонии. Эти глубины приоткрываются у Парацельса, у Я. Бёме, у Ангелуса Силезиуса. И я чувствую с ними живую связь и опору в их зачинающих откровениях. Много писали оправданий Бога, теодицей. Но наступает пора писать *оправдание человека* — антроподицею. Быть может, антроподицея есть единственный путь к теодицее, единственный не изжитый и не исчерпанный путь. Книга моя и есть опыт антроподицеи через творчество. В мире разлагается и кончается религия рода, религия материальная. Все материально-родовое, ветхо-органическое имеет футуристически-технический, механический конец. Зарождается религия человека. Человеческий род перерождается в человечество. Это переход в иной план бытия из плана материального. В этом кризисе рода и материи и в окончательном рождении человека и жизни духа — сущность нашей эпохи. Вся ориентировка жизни должна извне перейти вовнутрь. Все должно быть постигнуто как мистерия духа, как этапы его в вечности совершающегося пути. Все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке.

г. Москва. 1914 г. Февраль

Глава I

Философия как творческий акт

Мечта новой философии — стать научной или наукообразной. Никто из официальных философов не сомневается серьезно в верности и законности этого стремления во что бы то ни стало превратить философию в научную дисциплину. На этом сходятся позитивисты и метафизики, материалисты и критицисты. Кант и Гегель, Конт и Спенсер, Коген и Риккерт, Вундт и Авенариус — все хотят, чтобы философия была наукой или наукообразной. Философия вечно завидует науке. Наука — предмет вечного вожеления философов. Философы не смеют быть самими собою, они хотят во всем походить на ученых, во всем подражать ученым. Философы верят в науку больше, чем в философию, сомневаются в себе и в своем деле и сомнения эти возводят в принцип. Философы верят в познание лишь потому, что существует факт науки: по аналогии с наукой готовы верить они и в философское познание. Это можно сказать не только про позитивистов и критицистов, это вполне применимо и к большей части метафизиков нового времени. И метафизик хочет стать наукой, походить во всем на науку, хотя это мало ей удастся. Окончательное освобождение философии от всякой зависимости современные философы понимают как окончательное

превращение философии в особую науку. Современное сознание одержимо идеей «научной» философии, оно загипнотизировано навязчивой идеей «научности»¹. Но нет в этом ничего существенно нового: это

¹ Очень характерна для научных стремлений современной философии статья Гуссерля «Философия как строгая наука» в «Логосе» (1911 г. Книга первая). Для Гуссерля «наука есть название абсолютных и вневременных ценностей» (с. 47). Он говорит: «Всякая первородная математическая или естественно-научная «мудрости» и учение о мудрости теряют свое право на существование постольку, поскольку соответствующее им теоретическое учение получает объективно значимое обоснование. Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться у нее» (с. 49). И дальше еще характернее: «Философия примет форму и язык истинной науки и признает за несовершенностью то, что было в ней столько раз превознесимо до небес и служило даже предметом подражания, а именно: глубокомыслие. Глубокомыслие есть знак хаоса, который подлинная наука стремится превратить в космос, в простой, безусловно ясный порядок. Подлинная наука не знает глубокомыслия в пределах своего действительного учения. Каждая часть готовой науки есть некоторая целостная связь умственных поступков, из которых каждый непосредственно ясен и совсем не глубокомыслен. Глубокомыслие есть дело мудрости; отвлеченная понятность и ясность есть дело строгой теории. Превращение чаяний глубокомыслия в ясные рациональные образования — вот в чем заключается существенный процесс новообразования строгих наук. И точные науки имели свой длительный период глубокомыслия; и подобно тому как они в период Ренессанса в борьбе поднялись от глубокомыслия к научной ясности, так и философия — я дерзаю надеяться — поднимется до этой последней в той борьбе, которая переживается нынче» (с. 54). Гуссерль очень отчетливо противопоставляет науку мудрости, Софии. Он стремится превратить философию в науку, освободив ее от остатков мудрости и глубокомыслия. Борьба против мудрости и глубокомыслия и есть борьба против философии, против творческой интуиции в познании, против творческой роли личной гениальности и одаренности в философском познании. Гуссерль последовательно хочет изгнать из философии Софию и истребить философию как искусство, как творчество. Науку же возносит он до вечности, отличной от всякого временного бытия.

лишь модернизированное выражение старой схоластической идеи. И метафизическая философия по-своему хотела быть научной и для своего времени казалась и условно была научной. Декарт и Лейбниц — не менее научные философы, чем Коген и Гуссерль. Когда наивный апологет научности Геккель пожелал создать научный монизм, то взял себе образцом старого метафизика Спинозу. Геометрический метод Спинозы был таким же стремлением к научности в философии, как и трансцендентальный метод Канта. И схоластическая средневековая философия вся была проникнута упорным и всеохватывающим стремлением сделать формальной наукообразной дисциплиной не только философию, но и теологию. Само научное сознание Средневековья очень отличалось от современного, но схоластика приспособлялась к научности своего времени. Недаром властителем дум был Аристотель, самый наукообразный философ древности. Фома Аквинский в такой же мере «научный» философ, как и Коген, но каждый научен для своего времени, по критериям «научности» своего времени. Научная философия Когена есть прямое наследие схоластической философии. Неокантианство есть неосхоластика, но доведшая проблему познания до трагической остроты. Для Фомы Аквинского метафизика была строгой наукой о сущем и принципах сущего¹. Это была наука

¹ Превосходное изложение философии Фомы Аквинского дает Sertillanges в двухтомной работе «S. Thomas d'Aquin» (из серии Les Grands Philosophes). Для Фомы Аквинского философия есть «наука о сущем как таково и о первых его причинах» (т. 1, с. 23). «La métaphysique étant la science de l'être et des principes de l'être» (с. 27). [«Метафизика была наукой о сущем и о началах сущего» (фр.).] Фома Аквинский стремился к наукообразной метафизике не менее, чем Гуссерль и Коген. Все схоластическое сознание покоится на идее наукообразности истин религиозных и метафизических. В самой Библии для схоластического сознания заключалась не только

чисто рациональная, конструкция ее была строго логическая. Фома Аквинский не знал критических сомнений новой философии, его наука была догматическая. Наука Фомы Аквинского властвовала и над теологией, и над всей жизнью. Философия была прислужницей теологии — это можно понимать и так, что философия делала теологию научной, наукообразной. После всех критических сомнений новой философии у Когена гносеология превращается в новый род метафизики, наука о категориях перерождается в науку о сущем и его принципах, как это было уже у Гегеля¹.

вечная религиозная истина, но и истина научная — наивная, детская астрономия, геология, биология, которые скреплены были с религией. И не только религия, но и метафизика должна быть освобождена от этой наивной науки. В схоластическом сознании не только наука зависит от религии и метафизики, но и религия и метафизика зависят от своеобразной науки того времени. Замечательный итальянский философ Росмини вслед за Фомой Аквинским, хотя и очищенным Кантом и Гегелем, хочет, чтобы метафизика была строгой наукой разума. Росмини признает общеобязательную интуицию в философском познании, но решительно отрицает интуицию Божества и допускает познание Божества лишь через посредство рефлексии разума, т. е. отвергает познание мистическое. См. подробнее изложение у Palhoriés «Rosmini». «L'intuition de l'être idéal est impuissante à nous révéler l'être infini réel qui est Dieu» (с. 46). «Ce n'est jamais par voie d'intuition que l'homme arrive à connaître Dieu: ce n'est que par une suite de raisonnements que nous pouvons nous élever jusqu'à l'affirmation de cet Être absolu» (с. 47). [«Интуиция идеального бытия неспособна открыть нам бесконечное реальное бытие, которое есть Бог». «Никогда посредством интуиции человек не достигает знания Бога: лишь через ряд умозаключений мы можем восходить к утверждению этого абсолютного Бога» (фр.).] Для Росмини, принимающего наследие схоластики, познание Бога есть наука разума. В конце концов, Росмини не так уж отличается от Гегеля и от возвращающихся к Гегелю Когена и Гуссерля.

¹ У нас крайним сторонником этого перерождения гносеологизма в онтологизм на почве когенианства является Б. Яковенко. См. его статью «Теоретическая философия Г. Когена» в первой

Эта научная философия так же претендует господствовать над жизнью, как претендовала философия схоластическая. Схоластический принцип и есть принцип господства школьности, научности, наукообразной рациональности над философией и над всей культурой своего времени. Содержание наукообразной рациональности меняется, но принцип остается все тот же, Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Спенсер, Авенариус, Коген, Гуссерль — все эти столь разнообразные философы превращают философию в наукообразную схоластику. Всегда схоластично желание философии быть универсальной наукой своего времени. Философское сознание вечно замутнено и закутано ложным, призрачным стремлением к научности, к идеалам и критериям области чуждой философии — этим вековым рабством философии у чужого господина.

Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной. Почти непонятно, почему философия возжелала походить на науку, стать научной. Не должны быть научны искусство, мораль, религия. Почему философия должна быть научна? Казалось бы, так ясно, что ничто на свете не должно быть научно, кроме самой науки. Научность есть исключительное свойство науки и критерий только для науки. Казалось бы, так ясно, что философия должна быть философской, исключительно философской, а не научной, подобно тому как мораль должна быть моральной, религия — религиозной, искусство — художественным. Философия — первороднее, исконнее науки, она ближе к Софии; она была уже, когда науки еще не было, она из себя

книге «Логоса», а также другие его статьи в «Логосе». В конце концов Яковенко приходит к своеобразному кубизму в философии, к распылению бытия.

выделила науку. А кончилось ожиданием, что наука выделит из себя философию. Та дифференциация, которая выделила науку из философии, должна радовать философию как освобождение ее самобытной сферы. Но дифференциация эта попутно вела к порабощению философии. Если признать философию специальной наукой в ряду других наук (напр., наукой о принципах познания или о принципах сущего), то этим окончательно упраздняется философия как самобытная сфера духовной жизни. Нельзя уже будет говорить о философии наряду с наукой, искусством, моралью и т.п. О философии придется говорить наряду с другими науками, с математикой, с физикой, химией, физиологией и т.п. Но ведь философия — самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки. У философов преобладает стремление сделать философию не столько наукой, сколько научной. Что же такое «научность»?

Никто серьезно не сомневается в ценности науки. Наука — неоспоримый факт, нужный человеку. Но в ценности и нужности научности можно сомневаться. Наука и научность — совсем разные вещи. Научность есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науке. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей порядку все должно покоряться, что ее запреты и разрешения имеют решающее значение повсеместно. Научность предполагает существование единого метода. Никто не станет возражать против требования научности в науке. Но и тут можно указать на плюрализм научных методов, соответствующий плюрализму наук. Нельзя, напр., перенести метод естественных наук в психологию и в науки общественные. Это много раз показывали и доказывали немецкие гносеоло-

ги¹. Но эти самые гносеологи много способствовали укреплению идеала научности. В германском критическом сознании есть пафос научности. Критические философы хотели бы «ориентировать» всю культуру на науку. Идеал научной философии в германском критицизме не такой грубый, как в позитивизме французском и английском, гораздо более утонченный и усложненный. Но германское критическое сознание пришло не только к тому, что философия должна быть научной, — оно признало власть научности и над сферой религиозной, моральной, эстетической, общественной. Должна быть научная, критическая дифференциация культуры, научный ее распорядок. Критерий научности заключает в тюрьму и освобождает из тюрьмы все, что хочет и как хочет. Религия в пределах разума, рациональный протестантизм — это уже господство научности над религиозной жизнью, это отрицание ее неподсудности. Но научность не есть наука и добыта она не из науки. Никакая наука не дает директив научности для чуждых ей сфер. Астрономия, физика, геология или физиология нисколько не заинтересованы в научности философии, в научном распорядке культуры. *Научность (не наука) есть рабство духа у низших сфер бытия, неустанное и повсеместное сознание власти необходимости, зависимости от мировой тяжести.* Научность есть лишь одно из выражений утери свободы творческого духа. В этом смысле «научность» глубоко симптоматична. Германский критицизм мечтает дисциплинировать дух научностью,

¹ Для установления границ научных методов очень ценна известная книга Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung». В Риккертте иррационалистическая струя кантовской гносеологии приходит к кризису. Риккертство — *reductio ad absurdum* критицизма. Но философия Риккерта ценна потому, что в ней борются два устремления философского познания — творческое и научное.

мечтает спасти дух от хаоса. Это коренная германская идея, что все должно быть оправдано научным гносеологическим сознанием. Но на все распространенная дисциплина научности есть лишь выражение рабства духа и дробления духа. Германские философы и брак хотели бы сделать наукообразным и методологически оправданным. В этом сказывается безбрежный германский рационализм. Наука есть специфическая реакция человеческого духа на мир, и из анализа природы науки и научного отношения к миру должно стать ясно, что навязывание научности другим отношениям человека к миру есть рабская зависимость духа.

По специфической своей сущности наука есть реакция самосохранения человека, потерянного в темном лесу мировой жизни. Чтобы жить и развиваться, должен человек познавательно ориентироваться в мировой данности, со всех сторон на него наступающей. Для этой охраняющей его ориентировки человек должен привести себя в соответствие с мировой данностью, с окружающей его мировой необходимостью. Наука и есть усовершенствованное орудие приспособления к данному миру, к навязанной необходимости. *Наука есть познание необходимости через приспособление к мировой данности и познание из необходимости.* Еще можно определить науку как сокращенное, экономическое описание данной мировой необходимости в целях ориентировки и реакции самосохранения¹. Научное мышление всегда находится в глубоком со-

¹ В широком смысле прагматическая теория познания есть единственно возможная и единственно верная теория научного познания. Я говорю о теории научного познания, а не о теории всякого познания. К теории философского познания совершенно неприменим научный прагматизм. Но в прагматической теории научного знания сходятся позитивист Мах и метафизик Бергсон.

ответствии, в приспособлении к мировой необходимости, оно есть орудие ориентировки в данном. Эта печать приспособления лежит не только на научном опыте, но и на дискурсивном мышлении, которым пользуется наука для своих выводов. Научная логика есть орудие приспособления к необходимости, в ней есть покорность мировой необходимости, и на ней лежит печать ограниченности этой необходимостью, этой данностью. Все ограничительные дилеммы формальной логики являются лишь приспособленным отражением ограничительных дилемм данной мировой необходимости¹. И в ограниченной логике есть верная реакция на ограниченное состояние данного мира. Необходимость в мышлении есть лишь его самосохранение в приспособлении к необходимости мира. Необходимость мира должна быть опознана, и для этого должна быть выработана соответствующая необходимость в мышлении. Можно относиться критически к отдельным проявлениям прагматизма, но трудно отрицать прагматическую природу науки, ее жизненно-корыстный, биологический характер. Уже Бэкон раскрыл корыстно-прагматическую природу науки. В теории научного познания Э. Маха есть неустранимая, фактическая правда. Наука настоящих ученых, а не философов, наука специалистов, двигавших вперед самую науку, оправдывает Маха и прагматистов, а не Когена и критицистов. Об универсальной науке мечтали лишь философы — ученые всегда были скромнее. Ученые расчленили мировую данность на отдельные, специальные сферы и давали экономически сокращенное описание отдельных сфер под наименованием законов природы. Ценность научных

¹ Зависимость законов логики от состояния бытия по-своему хорошо раскрывает Н. Лосский в книге «Обоснование интуитивизма».

законов природы прежде всего была в практической ориентировке в природе, в овладении ею ее же средствами, т.е. через приспособление. Правда, в науке всегда жили и боролись две души, и одна из них жаждала познания мировой тайны. Но науку создавала не эта душа, эта душа всегда склонялась к философии, к теософии, к магии. Потом видна будет связь науки с магией. Чтобы яснее стала невозможность и ненужность научной философии, важно подчеркнуть вывод, что *наука есть послушание необходимости*. Наука — не творчество, а послушание, ее стихия — не свобода, а необходимость. Видно будет, что наука — ветхозаветна по своей религиозной сущности и связана с грехом. Наука никогда не была и не может быть освобождением человеческого духа. Наука всегда была выражением неволи человека у необходимости. Но она была ценной ориентировкой в необходимости и священным познавательным послушанием последствиям содеянного человеком греха. Наука по существу своему и по цели своей всегда познает мир в аспекте необходимости, и категория необходимости — основная категория научного мышления как ориентирующего приспособления к данному состоянию бытия. Наука не прозревает свободы в мире. Наука не знает последних тайн, потому что наука — безопасное познание. Поэтому наука не знает Истины, а знает лишь истины. Истина науки имеет значение лишь для частных состояний бытия и для частных в нем ориентировок. Наука создает свою действительность. А философия и религия создают совсем другие действительности.

Если наука есть экономическое приспособление к мировой данности и послушание мировой необходимости, то почему же и в каком смысле философия должна зависеть от науки и быть наукой? Прежде всего и уж во всяком случае философия есть общая ори-

ентировка в совокупности бытия, а не частная ориентировка в частных состояниях бытия. Философия ищет истину, а не истины. Философия любит мудрость. София движет подлинной философией. На вершинах философского сознания София входит в человека. Наука в своих основах и принципах, в своих корнях и вершинах может зависеть от философии, но никак не наоборот. Допустима философия науки, но недопустима научная философия. По своей сущности и по своей задаче философия никогда не была приспособлением к необходимости, никогда подлинные, призванные философы не были послушны мировой данности, ибо философы искали премудрой истины, превышающей данный мир. Философии чужд сервизм. Заветной целью философии всегда было познание свободы и познание из свободы. Стихия философии — свобода, а не необходимость. Философия всегда стремилась быть освобождением человеческого духа от рабства у необходимости. Философия может исследовать тот логический аппарат, который есть приспособление мышления к мировой необходимости, но она сама не может стоять в рабской зависимости от этого аппарата. Познание мудрое выше познания логического. Философия есть познавательный выход из мировой данности, прозрение, преодолевающее мировую необходимость. Философия есть принципиально иного качества реакция на мир, чем наука, она из другого рождается и к другому направляется. *Подчинение философии науке есть подчинение свободы необходимости.* Научная философия есть порабощенная философия, отдавшая свою первородную свободу во власть необходимости. Неволя у мировой данности, обязательная для науки, для философии есть падение и замена познавательной воле к свободе. Должно сказать с полным сознанием и дерзновением, что границы

мировой данности и повеления мировой необходимости необязательны для философии. Философия свободна от того, каким дан нам мир, ибо ищет она истину мира и смысл мира, а не данность мира. И если бы мир был дан исключительно материальным, то философия не обязана была бы быть материалистической. И так как подлинный пафос философии всегда был в героической войне творческого познания против всякой необходимости и всякого данного состояния бытия, так как задачей философии всегда был трансцензус, переход за грани, то философия никогда не была наукой и не могла быть научной. Познание муже-женственно, брачно, в нем есть самоотверженная рецептивность и светоносная активность. Философия хранит познание истины как мужскую солнечную активность в отношении к познаваемому¹. В бра-

¹ Р. Штейнер в одной из первых своих работ, «Истина и наука», написанной без всякой теософической терминологии, удачно выражает творческую природу познания истины: «Истина не представляет, как это обыкновенно принимают, идеального отражения чего-то реального, но есть *свободное* порождение человеческого духа, порождение, которого вообще не существовало бы нигде, если бы мы его сами не производили. Задачей познания не является *повторение* в форме понятий чего-то уже имеющегося в другом месте, но *создание* совершенно новой области, дающей лишь совместно с чувственно-данным миром полную действительность. Высшая деятельность человека, его духовное творчество, органически включается этим в общий мировой процесс. Без этой деятельности мировой процесс совсем нельзя было бы мыслить как замкнутое в себе целое. Человек по отношению к мировому процессу является не праздным зрителем, повторяющим в пределах своего духа образно то, что совершается в космосе без его содействия; он является деятельным сотворцом мирового процесса; и познание является самым совершенным членом в организме вселенной» (с. 9–10). Дальше Штейнер говорит: «В том и заключается сущность знания, что в нем проявляется никогда не находимое в объективной реальности основание мира. Наше познание — выражаясь образно — есть постоянное вживание в основание мира» (с. 84).

ке познания познающий — мужчина, т.е. логос. И только философия открывает эту активно мужественную сторону познания. *Философия есть творчество, а не приспособление и не послушание.* Освобождение философии как творческого акта есть освобождение ее от всякой зависимости от науки и от всяких связей с наукой, т.е. героическое противление всякому приспособлению к необходимости и данности. В философии совершается самоосвобождение творческого акта человеческого духа в его познавательной реакции на мир, в познавательном противлении миру данному и необходимому, а не в приспособлении к нему. *Философия есть искусство, а не наука.* Философия — особое искусство, принципиально отличное от поэзии, музыки или живописи, — искусство познания. Философия — искусство, потому что она — творчество. Философия — искусство, потому что она предполагает особый дар свыше и призвание, потому что на ней запечатлевается личность творца не менее чем на поэзии и живописи. Но философия творит бытийственные идеи, а не образы. *Философия есть искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира.* Нельзя искусство ставить в зависимость от науки, творчество — от приспособления, свободу — от необходимости. Когда философия делается наукой, она не достигает своей заветной цели — прорыва из мировой данности, прозрения свободы за необходимостью. В философии есть победа человеческого духа через активное противление, через творческое преодоление; в науке — победа через приспособление, через приведение себя в соответствие с данным, навязанным по необходимости. В науке есть горькая нужда человека; в философии — роскошь, избыток духовных сил.

Философия не менее жизненна, чем наука, но это жизненность творчества познания, переходящего пределы данного, а не жизненность приспособления познания к данному для самосохранения в нем. Природа философии совсем не экономическая. Философия — скорее расточительность, чем экономия мышления. В философии есть что-то праздничное и для утилитаристов будней столь же праздное, как и в искусстве. Для поддержания жизни в этом мире философия никогда не была необходима, подобно науке, — она необходима была для выхода за пределы данного мира. Наука оставляет человека в бессмыслице данного мира необходимости, но дает орудие охраны в этом бессмысленном мире. Философия всегда стремится постигнуть смысл мира, всегда противится бессмыслице мировой необходимости. Основное предположение всякой подлинной философии — это предположение о существовании *смысла* и постижимости смысла, о возможности прорыва к смыслу через бессмыслицу. Это признавал и Кант, и нельзя отрицать в кантовской философии творческого порыва, преодолевающего пассивность старых метафизиков. Еще сильнее был этот порыв у Фихте. Приспособление к бессмысленной мировой данности может лишь помешать постигнуть смысл, а сторонники научной философии именно и требуют этого приспособления, т. е. отрицают творческую природу философии. Правда, они стремятся повысить в ранге самую науку, признать ее актом творчества и увидеть высший смысл, логос в логических категориях, которыми наука оперирует. Но это повышение в ранге науки и распространение ее на высшие сферы достигается через привнесение философии в науку, сознательно или бессознательно. Нельзя отрицать, что в науке есть философские элементы, что в научных гипотезах бывает философский

полет и что ученые нередко бывают и философами. Но нам важно принципиально отличить, что от науки и что от философии. И нельзя требовать от философии научности на том основании, что науке придан философский характер. Нельзя отрицать относительное значение логических категорий, на которых покоится научное познание, но придавать им высший и абсолютный онтологический смысл есть просто одна из ложных философий, плененных мировой данностью, бытием в состоянии необходимости.

История философии двойственна и полна глубокого драматизма познавательной жажды. История философии настолько принципиально и существенно отличается от истории науки, что написать историю научной философии было бы невозможно. В истории философии никогда не было и быть не может элементов научного прогресса. При самом пристрастном желании трудно было бы открыть в истории духа человеческого рост научности философского познания. В истории философского сознания есть своя, не научная логика. Историки философии чувствуют, что предмет их более походит на историю литературы, чем на историю науки, они превращают его в историю духовного развития человечества, связывают с общей историей культуры. История философии есть в конце концов история самосознания человеческого духа, целостной реакции духа на совокупность бытия. Аристотель и Фома Аквинский были гораздо более наукообразными философами, чем многие мыслители XIX века, чем Шеллинг и Шопенгауэр, Фр. Баадер и Вл. Соловьев, Ницше и Бергсон. Уклон философии к наукообразности есть один из речных уклонов, сопутствующих истории философского самосознания во все времена. И в Греции, и в Средние века, и даже в Индии, всюду и всегда были попытки придать фи-

лософии наукообразный характер, приспособить ее к науке своего времени, согласовать ее с необходимостью. Коген, Гуссерль или Авенариус в XX веке делают то же, что делали в свое время Аристотель или схоластики. Никакого существенного прогресса и ничего существенно нового в их философии нет. Философия всегда боролась за свободу своего творческого акта, всегда была искусством познания и постоянно испытывала рабскую зависимость от необходимости, к которой приспособлялась путем научности. Во все времена философия знала своих героев, которые отстаивали свободную философию как искусство творить существенные идеи, через которые за необходимостью прозревалась свобода, за бессмыслицей — смысл. История философского самосознания и есть арена борьбы двух устремлений человеческого духа — к свободе и к необходимости, к творчеству и к приспособлению, к искусству выходить за пределы данного мира и к науке согласовать себя с данным миром. Платон был великим основателем первого устремления. Материализм — крайнее выражение второго устремления, покорности, послушания необходимости, несвободы. В философском творчестве участвовала совокупность духовных сил человека, целостное напряжение всего духа прорваться к смыслу мира, к свободе мира. На истории философии столь же отпечатлевалась индивидуальность ее творцов, как и на истории искусства.

Философы хотят сделать философию научно-общеобязательной, потому что истина должна быть общеобязательна, а научность представляется им единственной формой общеобязательности. Но субъективная по внешности и не научная философия может быть гораздо более истинной, прорвавшейся к смыслу мира философией, чем философия по внешности

объективная и наукообразная. Последняя истина не имеет никакой связи с научной общеобязательностью. Истина может постигаться через разрыв с общеобязательностью, через отрешение от наукообразности. Ведь должно признать, что истина может открываться через искусство Данте и Достоевского или через гностическую мистику Якова Бёме в гораздо большей степени, чем через Когена или Гуссерля. В Данте и Бёме есть другая и неменьшая общеобязательность, чем в Когене. Истина открывается в премудрости. Научная общеобязательность современного сознания есть общеобязательность суженного, обедненного духа; это — разрыв духовного общения и сведение его к крайнему минимуму, столь же внешнему, как общение в праве. В научной общеобязательности есть аналогия с юридической общеобязательностью. Это — формализм человечества, внутренне разорванного, духовно разобщенного. Все свелось к научному и юридическому общению — так духовно отчуждены люди друг от друга. Научная общеобязательность, как и юридическая, есть взаимное обязывание врагов к принятию минимальной истины, поддерживающей единство рода человеческого. Общаться на почве истины не научно-общеобязательной, не отчужденной от глубин личности, уже не могут. Так и правда в общении возможна лишь юридически-общеобязательная. Научная философия — юридическая философия, возникшая от утери свободы в общении, от общения лишь на почве горькой необходимости. При общении в свободе самое истинное — самое общеобязательное. В творческой интуиции — вселенская истина, добытая свободой. Но признание общеобязательной философии как творческого искусства предполагает более высокую ступень общения между людьми и большее напряжение духа, чем признание общеобязательной философии.

фии научной. Так, уже моральная общеобязательность предполагает большую степень общения, чем общеобязательность юридическая, а религиозная общеобязательность — еще большую. Вот почему философия как искусство соборнее, чем философия как наука. *Проблема общеобязательности — не логическая проблема, это — проблема духовного общения, проблема соборности, собранного духа.* Для разобщенных обязательны истины математики и физики и необязательны истины о свободе и смысле мира. Чужие должны доказывать друг другу всякую истину. Общеобязательность науки, как приспособление к данному состоянию мира, выражает низшую, ущербную форму общения на почве мировой необходимости. Общеобязательность философии предполагает уже высшую форму общения, так как в философском творчестве есть героическое преодоление мировой необходимости, меньшему количеству людей доступное. Интуиция философа проверяется соборным духом.

В философском познании рвется к свободе творческая интуиция. Творческая интуиция в философии, как и в искусстве, не есть произвол. Но не всякой интуиции можно доверять. Ведь и во всяком искусстве творчество не есть произвол. Интуиция философского познания связана с истинно-сущим, со смыслом бытия, и творческая ее природа не означает, что сущее лишь в познании создается. В творческом познании сущее лишь развивается к высшим формам, лишь возрастает. Может ли интуиция обосновываться и оправдываться дискурсивным мышлением? Подлежит ли интуиция философии суду научному? Это значило бы обосновывать и оправдывать свободу — необходимостью, творчество — приспособлением, безграничную сущность мира — ограниченным его состоянием. Это искание безопасного убежища в принудительности

дискурсивного мышления, в необходимой твердости науки обозначает иссякание творческого дерзновения в познании. Люди хотят укрепляться и общаться на почве минимума принудительно данного, необходимого в материале познания и необходимого в форме познания. Откуда взялась уверенность, что дискурсивное мышление более общеобязательно, чем интуиция? От понижения уровня духовного общения до минимума. Дискурсивное мышление есть царство середины, никогда не начало и не конец. Концы и начала всегда скрыты в интуиции. В дискурсивном мышлении, взятом самом по себе, есть неотвратимая необходимость, принудительность и безвыходность, порочный круг. Дискурсивное мышление, предоставленное себе, попадает во власть дурной бесконечности, плохой множественности. Тут нет разрешающего конца, как не было и начала, не виден исток. Дискурсивное мышление есть формальный, автоматический аппарат, приводящийся в действие силами, вне его лежащими. В конце концов, дискурсивное мышление — лишь орудие интуиции, которая зачинает и завершает. Дискурсивное мышление — аппарат, прекрасно приспособленный к операциям над навязанной мировой данностью, в нем есть необходимость приспособления к необходимости мировой данности. Лишь насколько люди понизили свое духовное общение до срединности, они ищут исключительной опоры и обоснования своего познания в срединности дискурсивного мышления, они видят оправдание познания в необходимости. Повышенное духовное общение, общение в свободе и из свободы, а не в необходимости и не из необходимости, должно и в философском познании признать самооправдание творческой интуиции. Такая общность, соборность сознания сделает философа в его интуитивном творчестве менее одиноким и раз-

делит ответственность за его дерзновение. При духовном же разобщении ответственность принимают лишь за серединность дискурсивной мысли, лишь за приспособление к необходимости в познании. При таком понимании ясно, что философская интуиция кажется менее общеобязательной, чем научное дискурсивное мышление, лишь от понижения до минимума духовной общности, общности сознания. В действительности интуиция есть симпатическое вживание, вникновение в мир, в существо мира и потому предполагает соборность. Для христианского общения, для церковного сознания истины о Троичности Божества и о богочеловеческой природе Христа не менее общеобязательны, чем истины математики, чем законы физики. *От философа требуют оправдания его интуиции научными, дискурсивными, принудительными критериями, лежащими вне философии и вне творческой интуиции потому лишь, что оставляют его одиноким, отчужденным в его прозрениях.* Но философ не обязан понижать себя и свое дело до низшего уровня общения на почве необходимости. Интуиция философа должна оставаться на высоте и там оправдывать себя, как бы он ни страдал от разобщенности и от возникшего на почве этой разобщенности отрицания общеобязательности в его творчестве. Творчество не должно быть понижено в качестве для большей общеобязательности, т. е. большей приспособленности к низшим формам общения, — это грех против Духа Святого. Философ может быть более всех приобщен к соборному, вселенскому разуму, но он может быть одинок и не понят среди людей, разобщенных с этим разумом и потому отвергающих общеобязательность его дела. Критерий соборности, общности, вселенскости не есть критерий количественный, критерий большинства. Соборность есть качество сознания. Требо-

вание, чтобы наука обосновывала и ограничивала философскую интуицию, есть лишь постановление большинства голосов, приспособляющихся к необходимости. Для философа, покорного лишь голосу вселенского разума, это человеческое требование не обязательно и воспринимается как неприятный шум. Призванный философ не согласится понизить качество своего дела в мире — он ждет, чтобы до больших высот дошел уровень духовной общности и чтобы в соответствии с этим изменился критерий общеобязательности. Первородную свободу преступно уступать требованиям необходимости. Меньшинство может быть более приобщено к разуму вселенскому, чем большинство, и потому философия не должна быть непременно для всех, не приобщенных, не должна опускаться до минимума, которому дано имя «научность». Во все времена по-разному философы отстаивали свою самостоятельность и свое противление мировой данности, говоря, что цель их познания — свобода, а не природа, дух, а не материя, ценность, а не действительность, смысл, а не необходимость, сущность, а не являющееся. Философия, как и всякий творческий акт, устремлена к трансцендентному, к переходу за грани мировой данности. Философия не верит, что мир таков, каким нам по необходимости навязан.

Для нашей эпохи характерно обострение сознания и кризис сознания во всех сферах. Нельзя не видеть серьезного кризиса научной, общеобязательной, объективированной философии. Никогда еще не было такого желания сделать философию до конца научной. Ныне и идеализм, который прежде был метафизическим, стал наукообразным или мнит себя таким. И никогда еще не было такого разочарования в научности, такой жажды иррационального. Ныне и пози-

тивизм признают дурной метафизикой, и в научности самой науки готовы усомниться. Повсюду есть глубокая неудовлетворенность рационализмом и стремление освободить иррациональное в жизни. В современном неокантианстве есть эта глубокая двойственность крайнего рационализма и крайнего иррационализма. Критицисты нового типа вдохновляются и научностью и иррациональностью. Научные гносеологи заигрывают с мистикой, любят вспоминать то о Плотине, то об Экхардте¹. Научно хотят освободить и оправдать сферу мистически-иррационального, не замечая, что этим уже ставят ее в рабскую зависимость. Саму философию превращают в науку о ценностях, о том, что *gilt*^{2*} (Виндельбандт, Риккерт, Ласк). Так создают для науки объект по существу вненаучный и сверхнаучный, а ценности исследуют методом, которому они неподсудны. Наука о ценностях есть в конце концов один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира, и всего менее научной. Научно ценность не только нельзя исследовать, но нельзя и уловить. Философия Риккерта, как и всякая философия, стремится за пределы мировой данности, мировой необходимости, к мировому смыслу и мировой свободе. Но не может порвать эта половинчатая философия с властью необходимости, с неволей научности и наукообразно-

¹ Очень показательна книга Ласка «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre». Ласк много места уделяет Плотину, у которого открывает категории философского познания. Таким образом, логика философии, в отличие от логики науки, ориентируется на мистической метафизике Плотина. «Plotin richtet zum ersten Mal auf die Herrschaft des Logischen auch Über das Uebersinnliche die logische Besinnung» (с. 236). [«Плотин первый указал на верховенство логического, так же как и на сверхчувственность логического мышления» (нем.).] На страницах неокантианского «Логоса» все чаще и чаще встречается также имя Экхардта.

^{2*} Ценится, имеет ценность (нем.).

сти. Философия как наука о ценностях всегда находится в порочном кругу и в дурной бесконечности. Если гносеология есть наука о ценностях, то принцип критицизма требует предварительной гносеологии этой науки о ценностях, т.е. гносеологии гносеологии. Потом потребуются гносеология гносеологии гносеологии и так *ad infinitum*^{1*}. Критическая гносеология должна требовать не формы познания, но также формы формы и формы формы формы. Ласк очень остроумно потребовал логики самой философии, напомнив о том, что кроме логики научного познания, которой почему-то только и занимались философы, должна быть логика самого философского познания и соответствующее учение о категориях². Но дальше я потребую логики самой логики философии, самого учения о категориях категорий и о формах форм философского познания³.

^{1*} До бесконечности (*лат.*).

² Книга Ласка «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre» — одна из самых интересных в современной философской литературе. Вот задача книги: «Es gilt also lediglich, den Kantianismus auf sich selbst noch einmal anzuwenden; wie die Kantianistische Transzendentalphilosophie das Seinserkennen untersucht, so nicht auf das transzendentalphilosophische Erkennen nach ihren eigenen Prinzipien noch einmal Transzendentalphilosophie die apriorische Form als unsinnlich — Geltendes erkannt werden, sondern es darf in der Logik nicht länger verschwiegen werden, das es eine Theorie auch vom Apriori und nicht nur ein Erkennen des Sinnlichseienden gibt» (с. 90). [«Дело состоит в направленности кантианства на самое себя: поскольку кантианская трансцендентальная философия исследует познание бытия, постольку трансцендентальное философское познание систематизирует свои собственные принципы; подобным образом трансцендентальная философия будет познавать априорную форму как вневещественно-действующее, но в логике теперь уже не должно таиться ничего помимо того, что дается априорной теорией и познанием чувственной данности» (*нем.*).] Категорию *Geltung* Ласк и считает категорией философского познания.

³ Ласк напрасно пытается отклонить это возражение тем сообщением, что «die Form der Form der Form kann ebenso wie die Form

Ясно, что этот путь мысли находится во власти необходимости, скован безысходной дурной множественностью. И всегда будет так, если философию рассматривать как необходимую науку, а не как свободное искусство познания. Познание ценностей, т.е. того, что находится за пределами мировой данности, навязанной действительности, есть дело философии как творческого искусства, а не как науки, и потому не требует логики познания ценностей. Может быть логика наук — логики философии быть не может и быть не должно. Философия может заниматься категориями научного познания, но категории научного познания не могут заниматься философией. Интуиция — последнее в философии, логика — предпоследнее. В интуиции философа есть самооправдание и самосанкция, и ничто познавательное до нее не предполагается. Это есть выход из дурной бесконечности логического ряда. Философская интуиция предшествует всякой логике и всякому учению о категориях как изначальная и пользующаяся логикой лишь в качестве своего подчиненного инструмента. А это значит, что *философия не требует и не допускает никакого научного, логического обоснования и оправдания*. Наука и ее логика всегда лежат ниже философии и после нее. Логика есть лишь лестница, по которой интуитивная философия спускается в мировую данность, она лишь инструмент. Философия должна объяснить логику — логика не в силах

der Form nur «Geltung» heissen» (с. 112). [«Форма формы формы может быть также названа формой формы, но уже «ценности» (нем.).] *Geltung* в том случае лишь было бы последним, пресекающим дурной ряд *ad infinitum*, если бы то была не логическая категория, а творческий акт целостного духа. Логика форм всегда предполагает дурную бесконечность. Логическое не может быть последним, оно предпоследнее и потому не имеющее конца. Только свободная интуиция — последнее.

объяснить философии. Философское отношение к миру лежит вне той сферы, в которой создается логический аппарат научного отношения к миру. Восприятие мира как ценности или как смысла, по существу, не есть научное восприятие мира, это творческий акт, а не приспособление к необходимости. Философия ценностей порывает с научностью. Нужно помнить, что философия есть любомудрие. И есть первородство в пафосе любомудрия. И велико призвание философа.

Прагматизм — симптом кризиса научной философии. Но прагматизм силен в науке и в теории научного познания и давно признавался самими учеными. Прагматизм научный силится перенести в философию и тем по-новому сделать философию наукообразной. Так нерационалистическая концепция науки приводит к нерационалистической концепции философии. Но, в конце концов, прагматизм англосаксонский требует лишь более многообразных форм приспособления к мировой данности, к необходимости. Так создается очень чахлая философия и отрицается ее творческий характер. Исключение нужно сделать для Бергсона, прагматизм которого существенно отличается от прагматизма англосаксонского, всегда позитивно-утилитарного уклона. Философия Бергсона — самое значительное явление в кризисе научной, рационалистической философии. В сознании Бергсона философия творчески рвется из тисков научной необходимости и рационалистической скованности. В сущности, Бергсон защищает философию как творческий акт и стремится приблизить ее к искусству. В философии видит Бергсон жизненный порыв к творческому восхождению, к переходу за границы необходимости. Бергсон сознает, что философия как творческий акт не есть наука и не походит на науку. Но он половин-

чат, как и все современные философы¹. И он боится науки и зависит от науки. Его «L'évolution créatrice» блестяще критикует все научные теории развития и обосновывает творчество, но строится наукообразно

¹ У Бергсона есть одна коренная неясность в его творческом устремлении. Для него философская интуиция есть симпатическое проникновение в подлинную действительность, в подлинно сущее. «Интуицией называется тот род *интеллектуального вчувствования* или *симпатии*, посредством которой мы проникаем вовнутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть единственного и, следовательно, невыразимого» («Введение в метафизику», с. 198. Приложение к «Время и свобода воли»). Истинная метафизика должна заниматься «интеллектуальным выслушиванием». В метафизической интуиции нужно отдаваться действительности, проникать в нее. Метафизическое интуитивное познание, по Бергсону, тем и отличается от аналитического научного, что оно проникает в глубь действительности, отдается ей, в то время как второе своими понятиями делает привнесения, отделяющие от действительности и оставляющие на большем расстоянии от нее. Привнесения научных понятий всегда совершаются во имя практически корыстных интересов. Интуитивная метафизика проникает в действительность, разрывая все посредствующие практически корыстные понятия. Познание научное — символично. Познание метафизическое — реалистично. При такой теории познания метафизическое познание не имеет творческого характера, в нем совершается лишь пассивное приобщение к трансцендентной действительности. Для Бергсона творческий акт возможен лишь в условном смысле, лишь в смысле вхождения в подлинную действительность, а не в смысле творческого прироста в самой действительности. Так и в искусстве Бергсон видит вхождение в подлинную действительность, отражение метафизической действительности (см. его «Le geste»). Научное познание оказывается более активным, чем познание метафизическое. Такое же отрицание творческого характера познания мы находим у Джемса в его книге «Вселенная с плюралистической точки зрения». Джемс обвиняет рационализм в слишком активно-творческом понимании природы познания. Нужно приобщаться к действительности, ничего в нее не привнося. Интуитивизм и иррационализм для Джемса есть более пассивное и скромное понимание познания, т. е. отдавание себя действительности, какова она есть. И Бергсон и Джемс

и в рабской зависимости от биологии¹. Биологизм Бергсона — скандал его философии. Метафизика попадает в зависимость от специальной науки. К интуиции прилипает тяжесть необходимости со всем материалом аналитической науки. Бергсон признает жизненную иррациональность действительности и с ней силится привести в соответствие иррациональность в познании. И это все-таки оказывается формой приспособления к мировой данности. Философия Бергсона — освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо

как будто бы не видят, что понятия дискурсивной, рационалистической мысли суть приспособления к данному состоянию мира, а не творчество. Метафизическое познание не может быть пассивным послушанием действительности, оно может быть лишь творческим актом в подлинной действительности. У Бергсона и Джемса весь данный нам, не подлинный мир есть как бы создание науки и логических понятий, преследующих цели прагматически-корыстные. Они не видят онтологических причин данного состояния мира.

¹ Замечательная книга Бергсона «L'évolution créatrice» [«Творческая эволюция» (*фр.*)] вся проникнута двойственностью в понимании задач философии. Книга построена вполне научно и научно-образно. Вся она пропитана духом биологии, т.е. одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Вместе с тем книга эта предполагает метафизическую интуицию, принципиально отличную от научного анализа. Бергсон противопоставляет интуицию анализу, но сам он прежде всего великий аналитик. Философия Бергсона — тончайшая паутина, напоминающая мышление Зиммеля и изобличающая в нем еврейский склад ума. В нем есть проблески гениального новатора в философии, но он бессилен вполне освободиться от тяжести чисто аналитической мысли и чисто научного материала. Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм. Элементарно верна критика биологизма, которую дает Риккерт в статье «Ценности жизни и ценности культуры» в «Логосе» (1912—1913 гг. Книга первая и вторая). Вся беда в том, что у Бергсона «жизнь» имеет биологический привкус. Но «жизнь» может быть вполне свободна от всякого биологизма, и тогда критика Риккерта не будет попадать в цель.

еще оглядывается на науку. Иррационализм Бергсона — слишком биологический иррационализм, т.е. почерпнут из науки о жизни. Творческий философский талант Бергсона скрашивает формальный грех его биологизма, его половинчатости. Границы науки и философии не соблюдены Бергсоном, и потому философия его есть скорее кризис, чем исход. Но Бергсон понял, что философское познание покоится на интуиции, т.е. на симпатическом, любовном проникновении в сущность вещей, а не на научном анализе, который оставляет нас вне вещей, вокруг их поверхности. Есть ли творческая подвижность реального, в которую, по Бергсону, проникает метафизическая интуиция, сама действительность мира? Можно подумать, что неподвижный мир необходимости для Бергсона создается лишь научными понятиями, есть лишь полезное приспособление научного познания. Но двойственность свободы и необходимости, творчества и неподвижности лежит в самом бытии, а не в способах его познания. Метафизическая интуиция не есть только более истинное проникновение в реальную действительность, чем научный анализ с его понятиями, — она есть также активно-творческое противление данному состоянию действительности во имя прорыва к высшему смыслу бытия. Научные понятия — экономически самое полезное и логически самое верное проникновение в мир необходимости, а метафизическая интуиция есть уже проникновение в мир иной, лежащий за пределами всего данного, и постижение данного мира лишь как частного и болезненного состояния иного мира. Философия и потому еще не наука, а искусство, что интуиция философа предполагает гениальность, которая есть универсальное восприятие вещей. Философ может и не быть гением, но философская интуиция всегда заключает в себе гени-

альность, всегда есть приобщение к стихии гениальности. К этому приходит и Бергсон и потому должен был бы окончательно порвать с философией как наукой, окончательно признать, что на художественных прозрениях философия ориентируется более, чем на научных понятиях. Научная философия — академическая философия, она скрепляется академическим инстинктом самосохранения. А познание есть жизнь и динамика в бытии, в познании цветет мир.

Лучшие люди начинают сознавать, что наступает конец старой, пассивной философии необходимости, в какой бы форме она ни являлась — в метафизической, критической или позитивистической¹. Материализм и позитивизм — в такой же мере философия послушания необходимости, в какой схоластическая и рационалистическая метафизика. Но философия Канта — самая, быть может, совершенная и утонченная философия послушания, философия греха. Для всех этих философий характерна послушная пассивность духа перед угрожающим лицом мировой необходимости, робость духа в отстаивании своей свободы. Это послушание необходимости, эта духовная пассивность может получить разные философские формулировки: власть материи и власть идеи, власть ощущений и власть категорий, власть чувственности и власть

¹ Гениальное и дерзновенное сознание того, что философия должна быть органом творческой активности человека, есть у неизвестного русского мыслителя Н. Ф. Федорова. См. его «Философия общего дела» и книгу о нем В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров». Федоров — явление совершенно исключительное. Я во многом и коренном стою на почве иной, чем Федоров, но не могу не сочувствовать его исключительному и дерзновенному сознанию активной роли человека в мире. Для Федорова философия должна перестать быть пассивным созерцанием, она должна стать активным действием в мире. Федоров — прагматист в гораздо более глубоком смысле, чем современные прагматисты.

рассудка, власть природы с ее неумолимыми законами и власть разума с его нормами. Критическая философия есть послушное сознание необходимости не природы, а самого сознания, не материи, а разума, есть послушание необходимости через послушание категориям. Творческая, активная природа философского познания чувствовалась в полете гения, но придавлена была всеобщим послушанием необходимости, связанным, как будет видно, глубочайшими религиозными причинами. Философское познание не может быть лишь пассивным, послушным отражением бытия, мира, действительности — оно должно быть активным, творческим преодолением действительности и преобразованием мира. Лишь дух, глубоко чем-то угнетенный, подавленный своим грехом, мог понять свое познание как пассивную послушность миру. Рационалисты, как и эмпирики, видели в познании выражение мировой действительности. Критицисты пытались признать творческий характер познания, но, в сущности, они перенесли всю необходимость природы в категории разума и покорились необходимости с другого конца. Философия будущего сознает творческую, преодолевающую и преобразующую природу познания, так как в познании увидит рассвет и расцвет самого бытия. Философия сознает свою духовно-революционную природу, сознает себя познавательным мятежом духа против плена необходимости и рабства, закрывающего тайну и смысл бытия. В творческом познавательном акте философии есть порыв к иному бытию, иному миру, есть дерзновение на запредельную тайну. Философское познание не противостоит бытию, как противоположное ему и вне его лежащее. Это заблуждение отвлеченного рационализма. Философское познание — в самом бытии, ибо в самом бытии познающий, оно особое качество бытия и особая функция мировой

жизни. Познание имманентно бытию. В творческом познавательном акте, как и во всяком творческом акте, бытие возрастает и восходит. Познание — функция роста бытия. Это — солнечные лучи, проникающие в недра бытия. Пассивная, послушная философия необходимости всегда принимает самую необходимость за истину и с моральным пафосом требует смирения перед ней.

Послушание необходимости (природе или категориям) понимается как интеллектуальная честность и совесть. Верят, что критерий истины — интеллектуальный и что истина воспринимается интеллектом пассивно, что познание истины есть честное и совестьное послушание. Во всем сомневаются, но в это твердо верят. Если истина в том, что мир есть необходимость, а не свобода, что в мире нет смысла, то бесчестно и бессовестно отворачиваться от этой истины и выдумывать несуществующую свободу и смысл, признавать истиной то, чего хочешь. И все направление нашего духа по линии наименьшего сопротивления, по линии мировой данности, вся пассивная послушность духа говорят за то, что в мире нет свободы и нет смысла, нет того, к чему дух рвется. Пафос послушания необходимости, т.е. тому, каков мир есть, перерождается в пафос истины. Пассивная философия необходимости, может быть, и печальная, и безнадежная философия, но зато истинная, не выдуманная по нашему желанию философия. Это обычное, с ложным пафосом благородства провозглашаемое мнение обостряет вопрос о том, есть ли познание истины пассивность, послушность интеллекта или активность, творчество духа? Не есть ли «истина» пассивного интеллекта с его чисто интеллектуальной совестью лишь призрак, самогипноз угнетенного, подавленного, раздробленного духа? Послушание «истине»

пассивного интеллекта есть рабство и расслабленность, а не честность и совесть. «Истины» пассивного интеллекта просто не существует, она есть лишь интеллектуальное выражение духовной подавленности и зависимости. Истина открывается лишь творческой активности духа и вне ее недостижима и непостижима. Абсолютный религиозный, евангельский ответ: «Я есмь Истина», — имеет и абсолютный философский, гносеологический смысл. Абсолютный Человек есть Истина. Истина не есть то, что есть, то, что навязано как данное состояние, так необходимое. Истина не есть дублирование, повторение бытия в познающем. *Истина есть осмысливание и освобождение бытия, она предполагает творческий акт познающего в бытии. Истина есть смысл и не может отрицать смысла. Отрицать смысл в мире значит отрицать истину, признавать лишь тьму. Истина делает нас свободными. Отрицать свободу значит отрицать истину.* Не может быть истины о том, что мир есть лишь бессмысленная необходимость, потому что исключительная власть необходимости есть власть тьмы, в которой нет истины, нет пути к освобождению. Или истины совсем нет, и нужно прекратить всякие философские высказывания, или истина есть творческий свет, освобождающий и осмысливающий бытие. Истина есть свет, и нельзя признавать истину и отрицать всякий свет в мире. Истина есть освещение тьмы, и потому не может быть истины о бессмысленной и беспросветной тьме бытия. Истина предполагает Солнце, Логос, и Тот, кто был солнцем, Логосом мира, мог сказать: «Я есмь Истина». Должна совершиться жертва пассивной, интеллектуальной, отвлеченной «истиной» и жертвой купиться победа над рабской угнетенностью духа. Пассивное рабство у этой «истины» есть великое препятствие на пути познания подлинной Истины.

У Достоевского есть потрясающие слова о том, что если бы на одной стороне была истина, а на другой Христос, то лучше отказаться от истины и пойти за Христом, т.е. пожертвовать мертвой истиной пассивного интеллекта во имя живой истины целостного духа. Ныне вся философия должна пройти через этот героический акт отречения от «истины». Тогда философия станет творческим искусством познания, т.е. познанием действенным. То, что есть, что дано и навязано интеллекту, то совсем еще не есть истина и то не обязательно, ибо, быть может, это есть, это дано и навязано лишь по рабской угнетенности духа и исчезнет как мираж по его освобождению. Познание истины есть творческое осмысливание бытия, светлое освобождение его от темной власти необходимости. Сама истина противится миру, каков он есть, каким он дан, иначе она не была бы ценностью, смыслом, иначе не жил бы в ней Логос. Принижение Истины до тех научных понятий, которые явились результатом приспособления к необходимости, есть падение духа, отречение его от творческой активности. Поэтому творческая философия не может быть научной философией. Есть гнозис, превышающий науку и от нее не зависящий. Но творческая гностическая философия не есть и философия сентиментальная, философия чувства, философия сердца. Философия чувства — тоже ведь пассивная, послушная, не творчески-активная. Философия — не мечта, а действие.

Философия расслаблена страшной болезнью — болезнью рефлексии и раздвоения. Эту рефлексию, этот гамлетизм пытались философы возвести в методический принцип. В рационализме Декарта, в эмпиризме Юма и критицизме Канта рефлексия и сомнение возведены в ранг добродетелей философского познания. Рефлексия и сомнение и лишают философию творче-

ски-активного характера, делают ее пассивной. Рефлектирующий и сомневающийся не может быть активным в мире, не может быть воином, он весь погружен в ослабляющее его самораздвоение, он не уверен в той активной, творческой силе, которой мог бы воздействовать на мир. Творческий акт познания, преодолевающий границы и препоны, может совершать лишь твердо уверенный в своей познавательной силе, лишь цельный, а не раздвоенный. Сомнение и раздвоение делают познающего зависимым от мировой данности с ее дурной множественностью, делают рабом необходимости. Творческая философия — догматическая философия, а не критическая и не скептическая, цельная, а не раздвоенная. Человек нового времени должен был пройти через критическое сомнение, через покинутость и одинокость в познании. Плодоносен был переход от познавательного благополучия Фомы Аквинского к трагедии познания у Канта. Нет возврата к старому, детскому догматизму, но должно быть обращение к новому, зрелому творческому догматизму. Догматическая философия будущего — философия, дерзнувшая сделать выбор, фиксировать сознание на выбранном. Догматическая философия — философия держащая, творящая. Творящий — всегда догматичен, всегда дерзновенно избирающий и утверждающий избранное. Догматическая философия — философия свободная, в ней совершается творческий акт духовной силы. Критическая философия — зависимая философия, в ней бессилён дух совершить творческий акт, в ней рефлектирующее, раздвоенное состояние духа. Догматизм есть цельность духа, творческая его уверенность в своей силе. Критицизм есть раздвоенность духа, неуверенность в своей силе, ослабляющая творчество. Творческое познание, как и всякий творческий акт, есть самообнару-

жение силы рассекающей, избирающей и отмечающей. Рефлексия, раздвоение и сомнение есть расслабленная приспособленность к дурной множественности мира необходимости. Состояние сомнения есть состояние несвободы, зависимости, подавленности. Сомневающийся не может выбрать между плохой бесконечностью, дурной множественностью истин, навязывающихся данным миром необходимости. Сомневающийся находится в положении Буриданова осла. Сомнение есть метафизическая бесхарактерность, безволие и бессилие положить предел навязчивой множественности творческим актом рассечения. Догматизм есть проявление метафизического характера, воли, рассекающей дурную множественность. Догматизм есть выражение фиксированного, избирающего сознания, сознания, дерзнувшего на творческий акт. Сомнение есть рабство у плохой бесконечности, послушание дурной множественности. Творческий догматизм есть преодоление власти плохой бесконечности во имя вечности, рассечение дурной множественности во имя избрания единого. Творческий акт познания есть акт избирающей любви, избирающей среди дурной множественности единое хорошее. Избирающая любовь — необходимая предпосылка философского познания. Подлинный философ — человек влюбленный, избравший предмет познавательной любви. Творческое философское познание есть прекращение сомнения над тем, кого избрал и полюбил. Влюбленный творческим актом избирает, кого полюбить среди дурной множественности женщин. Влюбленному нечего говорить, что кроме избранной и любимой им есть много женщин не худших, а даже лучших. И влюбленному философу нечего говорить, что кроме избранной и любимой им истины есть еще множество истин не менее правдоподобных. Философское позна-

ние невозможно без Эроса. Пафос философии — эротический пафос. Философия критическая, раздвоенная, сомневающаяся не знает философского Эроса, не имеет пафоса познавательной любви. Философия потому есть искусство, а не наука, что она предполагает Эрос, любовь избирающую. Эротическая, брачная окраска философских постижений и прозрений радикально отличает философию от науки. Философия — эротическое искусство. Самые творческие философы — философы эротические, как, напр., Платон. Философы, лишенные эротики, быть может, более приближаются к наукообразному типу, но в философии их нет таких творческих прозрений. Философия рвется к брачной тайне познания. Брачную тайну познания отрицает критическая философия, и в этом ее грех перед вековыми философскими упованиями. *Философское познание как творческий акт есть брак по любви.* Критическая, наукообразная философия хочет превратить философию в брак по расчету, хочет не опасной влюбленности, а безопасного семейного благоустройства, и потому отрицает тайну брачную, тайну любви. Творческая философия — искусство познавательной любви, а не наука познавательного семейного благоустройства.

Наукообразная философия хотела бы поставить доказательство на место познавательной любви, во всем и всегда она требует доказательств, что истина познавательной любви есть лучшая и единственная истина. Но ведь доказательство есть лишь одно из выражений власти необходимости над свободой человеческого духа. Доказанное — навязанное, неотвратимое, необходимое. Наукообразная философия хотела бы, чтобы все было доказываемо и ничто не было избираемо, чтобы во всем была необходимость, а не свобода. Доказательство есть необходимость в дискур-

сивном мышлении — приспособление к необходимости в мировой данности. В доказательстве нет прорыва творческого акта. Доказательство есть послушание, а не творчество. Зависимость от доказательств есть рабская зависимость. Вечное требование доказательств — требование пониженного духовного общения, внутренней разобщенности, при которой все ощущается как необходимость, а не как свобода. Откуда так твердо известно, что истинное есть наиболее доказанное? Быть может, *доказательство стоит на пути познания истины как препятствие встреченной необходимости*. Творческая философия должна освободиться от соблазнительной власти доказательства, совершить акт отречения от этого безопасного приспособления к необходимости. В науке самое доказанное и есть наиболее совершенно приспособленное к мировой необходимости для ориентировки в ней. Отсюда власть доказательства в логике наук. *В философии самое истинное, наиболее творчески прорывающееся через необходимость к свободе, через бессмыслицу к смыслу, быть может, наименее доказанное*. В философии нет логики доказательства, так как вообще нет логики философии, нет ничего логически предшествующего интуиции философа. Доказанное в философии не было бы творческим познанием, было бы лишь приспособлением. Убедительна в философском познании творческая интуиция, а не доказательность дискурсивной мысли. В философии истина показывается и формулируется, а не доказывается и обосновывается. *Задача философии — найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции, и синтезировать формулы. Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящий от них свет, а не доказательства и выводы*. Доказательства всегда находятся в середине, а не в на-

чалах и не в концах, и потому не может быть доказательств истин начальных и конечных. Доказательства, в сущности, никогда не доказывают никаких истин, ибо предполагают уже принятие некоторых истин интуицией. В середине же можно доказать какую угодно ложь. Доказательство есть лишь техника логического аппарата и к истине отношения никакого не имеет. Все это еще раз приводит к острому сознанию того, что философское познание предполагает высшую степень духовного общения и тогда лишь убедительно, тогда лишь произвольно. *Философия предполагает общение на почве начальных и конечных интуиций, а не срединных доказательств дискурсивной мысли.* Тогда обязательна и убедительна будет не критически пониженная, а догматически повышенная философия. Истину философского познания можно понять и принять лишь тогда, когда есть зачатки той интуиции бытия, которая достигла высшего своего выражения в творческом познавательном акте философа. Общение в философском познании предполагает известный максимум жизненного общения, единство, соборность избирающей любви. Последним критерием истинности философской интуиции может быть лишь вселенский соборный дух. Соборность сознания есть единая познавательная любовь. Доказательства не нужны для соборного сознания. Доказательства нужны лишь для тех, которые любят разное, у кого разные интуиции. Доказывают лишь врагам любимой истины, а не друзьям.

В определении природы философии и ее задач центральное место принадлежит вопросу об антропологизме в философии. Философия не в силах уйти от того первоначального сознания, что философствует человек и что философствуют для человека. Нет сил отрешиться от того, что философское познание про-

текает в антропологической среде. Сколько бы ни пытались Коген или Гуссерль придать познанию характер, трансцендентный человеку, и освободить познание от всякого антропологизма, эти попытки всегда будут производить впечатление поднятия себя за волосы вверх. *Человек предшествует философии, человек — предпосылка всякого философского познания.* Этого философы нередко стесняются и стыдятся — они хотели бы человека вывести из философии, а не философию из человека. Философам кажется, что этот роковой антропологизм философии есть понижение качества философского познания, его неизбежная релятивизация. И большинство философов в конце концов практикуют полусознательный, частичный антропологизм, антропологизм немного стыдливый и прячущийся. Философам как бы неловко, что человек, который для философии есть еще проблема, так очевидно предшествует философии и командует ею. Критическая философия подвергает сомнению само бытие, для нее все есть лишь проблема, а человек стоит за самой критической философией, человек сомневается, человек ставит проблемы. И критическая философия делает поучительный опыт очиститься и освободиться от человека. Это человекоубийственное стремление есть у Гуссерля, у Когена и др. Хотят создать философию, в которой философствовать будет сама философия, а не человек. Этим хотят повысить философское познание в чине, сделать его не относительным, а абсолютным. Критические гносеологи любят теперь говорить, что научное познание и есть подлиннейшая реальность, и есть само абсолютное. Наука и есть сущее, наука в большей степени сущее, чем человек, наука бытийственнее человека. Гегель по-иному, но тоже думал, что философия реальнее и абсолютнее человека. Эта человекоубийственная

философия есть проявление титанической гордости философа, не человека, а философа, и даже не философа, а самой философии, самого философского познания¹. Это и есть панлогизм, т. е. возведение логики и ее категорий в ранг абсолютного бытия. И все-таки в Гегеле мы должны увидеть неумирающую истину: для Гегеля познание было развитием бытия, познание — бытийственно. В Гегеле идеализм перерождается в реализм². Великая заслуга Гегеля — его разрыв с формальной логикой. В титанической попытке Гегеля философия достигает предельной точки, и после этого начинается спуск, падение, крах философии. Человек восстает против философии и требует при-

¹ Философия Гегеля — предельная и величаява попытка, попытка титана поставить философию выше человека и выше бытия. В сознании Гегеля философия стала истинносущим, вершиной мирового духа. Новейшее преодоление антропологизма (Гуссерль, Коген) идет за Гегелем. В русской литературе Б. В. Яковенко силится преодолеть человека, отказаться от человека в ряде статей в «Логосе». Особенно характерна по своим результатам статья «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще». Отречение от человека приводит к безумной пустоте понятий.

² «Учение о том, что мы должны только отбросить всякие предположения и смотреть на мир, как он есть, для того, чтобы в нем найти разум, Гегель и пытался обосновать в своей логике». (Э. Кэрл. Гегель. С. 181.) Для Гегеля «различные категории не суть собрания отдельных изолированных идей, которые мы находим в наших умах и которые мы прилагаем к вещам одну за другой, подобно тому как мы стали бы перебирать связку ключей, пробуя их один за другим на многих замках; он пытается доказать, что категории не суть внешние орудия, которыми *пользуется* разум, но элементы целого или стадии сложного процесса, который в своем единстве *есть* самый разум» (там же, с. 182). А для Гегеля «мир есть не только объект разума, но также и его проявление». Мы должны пересмотреть наше отношение к Гегелю. По вопросу о пассивности или активности знания см. «Phänomenologie des Geistes». Herausgegeben von Johann Schueze. С. 59–61.

знания за собой большей реальности, большей бытийственности, чем за философией. Вне-антропологическая и под-антропологическая философия не может быть названа творческой философией — в ней нет творца, нет творческого преодоления творящим человеком мировой необходимости, в ней человек приведен в состояние абсолютного послушания категориям философского познания, стремящегося упразднить человека и себя поставить на его место. *Только тот Логос не истребляет человека, Который Сам — Абсолютный Человек.* Поэтому только в христологическом (Христологосе) сознании Человек спасен и утвержден.

Открывается иной путь освобождения от релятивистических последствий антропологизма, последствий, разрушительных для дела философии. Это — путь повышения в ранге самого человека, путь абсолютизации человека, признания его верховным центром вселенной, образом и подобием Абсолютного Бытия, малым космосом, включающим в себя все. Тогда человек станет не относительной, релятивистической предпосылкой философского познания, а его абсолютной предпосылкой, сообщающей познанию твердость и незыблемость. *Тогда философия будет понята как творческая познавательная мощь человека, властвующая над миром.* Философия — власть человека через творчество; наука — власть через послушание. Творческая философия — антропологическая философия, предполагающая творящего и его цель. Но антропологизм философии из относительного и полусознательного станет сознательным и абсолютным. Такой антропологизм должен раскрыть свою вселенски-онтологическую природу. Источником философского познания не могут быть состояния человека как замкнутого индивидуального существа, не может быть психологизм. Борьба против психологизма вполне

правомерна, психологизм есть смерть философии. Человек не есть психологическая предпосылка философского познания, он — предпосылка вселенская, онтологическая, космическая. Источником философского познания могут быть лишь космические, универсальные состояния человека, а не психологические, индивидуальные его состояния. «Человек — мерило вещей», — учил Протагор, и это стало источником релятивизма, скептицизма и позитивизма. Отъединенный от космоса, замкнутый в себе, потерявший связь с абсолютным бытием, человек всего менее может быть мерилom вещей. Софисты, релятивисты, позитивисты не знают человека как микрокосма, как образа и подобия бытия абсолютного. У них человек понижен в ранге, деабсолютизирован, превращен в относительное состояние, в пучок ощущений, в каплю в море мировой необходимости, в песчинку песчаной пустыни бытия. Но совсем в ином, высшем смысле должно признать человека мерилom вещей. В человеке и только в человеке есть конкретное и творческое постижение космических состояний, ибо есть родство в нем со всем космосом, как высшей иерархической его ступени. *Философия и есть самопознание человеком его царственной и творческой роли в космосе*¹. Философия есть познавательное освобождение от подавленности. Наука же есть сознание зависимости.

¹ Русская философия, основы которой были положены в славянофильстве, не может быть еще названа творчески-активной, антропологической философией. Русская философия строилась еще до мирового кризиса культуры, до последнего обострения трагедии познания. Поэтому в ней было еще то же благополучие, что и у Фомы Аквинского. Философия Вл. Соловьева заключает в себе немало благополучного схоластического рационализма. Синтез его не знает еще всей остроты трагедии культуры. В нем много еще докритического, а не сверхкритического. Но для нас Фома Аквинский не лучше, а хуже Канта.

Психологизм и человеческую относительность в философском познании могут преодолеть лишь те философы, которые признают существование мирового Логоса, соборного Разума, и признают человека причастным Логосу, родственным Разуму, способным прийти в обладание этим Разумом. Кто не видит в человеке никаких следов мирового Логоса, тот обречен быть во власти психологизма и относительности. Философия не есть, подобно религии, откровение Бога — она есть откровение человека, но человека, причастного к Логосу, к Абсолютному Человеку, к всечеловеку, а не замкнутого индивидуального существа. Философия есть откровение премудрости в самом человеке, через его творческое усилие. В подлинных философских интуициях и прозрениях человек соединяется со вселенной, антропологизм — с космизмом. В малом космосе-человеке — большой космос-вселенная. Погружение человеческого микрокосма в свою глубину путем интимной интуиции лишь кажется субъективным и необязательным. В существе же тут есть погружение в тайну макрокосма. Тайна макрокосма раскрывается лишь тем, которые отмечают принудительно-навязчивую необходимость, кажущуюся необходимостью и подходят к макрокосму через микрокосм, через свободу Абсолютного Человека.

Философское познание не может иметь книжного школьного источника. Источник философии — не Аристотель и не Кант, а само бытие, интуиция бытия. Подлинно философ лишь тот, кто имеет интуицию бытия, чья философия имеет жизненный источник. Настоящая философия имеет непосредственные пути сообщения с бытием. Философия школьная, схоластическая, академическая — посредственная философия. Создание школьных философских систем уже предполагает нарушение жизненного питания фило-

софии и замену его книжным питанием. Цель философии — не создание системы, а творческий познавательный акт в мире. Философия совсем и не должна быть систематической. В систематичности есть всегда экономическое приспособление к необходимости, систематичность противоположна творческой интуиции. Не должно отождествлять синтез с системой. Философия имеет жизненно-религиозное питание. Философия может быть «ориентирована» на религиозном откровении. Но философия не есть религия и не может быть внешне подчинена религии, тем менее теологии. Подчинение философии теологии создало одну схоластику, подчинение философии науке создает другую схоластику. Философия должна быть свободна от всякого вне ее лежащего авторитета и вне ее лежащих способов познания. Она должна быть гораздо более свободна, чем это допускают современные критические, научные философы. Но не может быть философия оторвана и отвлечена от глубочайших источников бытия, от жизненно-религиозных соков, которые находит философствующий человек в своем микрокосме. Философия требует свободного доступа к этим живым непосредственным бытийственным источникам и считает рабством для себя, когда ее не допускают к первоисточникам. Религия есть целостная жизнь. Истина религии открывается человеку Богом. Философия есть познание. Истина философии открывается человеком. Соединение божественного и человеческого, религиозного и философского в окончательном познании единой Истины совершается не внешним авторитетом и подчинением, а внутренне-свободным творческим актом. Окончательный религиозный смысл философии, как и смысл искусства, выявляется имманентно, в свободном развитии философии. Религиозное откровение для философии есть

интуиция философа. Благодатная помощь Божья в философском познании, без которой не может быть постигнута цельная и окончательная истина, не может быть методом философии — она может быть лишь даром, посылаемым за творческий подвиг познания. Но философия должна восстановить изначальную правду мифологичности человеческого сознания. Сама философия свободно признает, что мир постижим лишь мифологически.

Свободная философия творческой эпохи начнется с сознательной жертвы научно-общеобязательной, к данному миру приспособленной и по-мирски дифференцированной философией. Жертва эта совсем не такая легкая: она предполагает большую свободу духа и отречение от буржуазного устройства, от буржуазного общения во имя иного мира и иного общения. Это — отказ от философской безопасности, согласие подвергнуть себя опасности в познании, это отталкивание от твердых берегов и отречение от мещанского духа, т.е. от занятия определенного познавательного места в данном мире. Философия творчества может быть лишь философией творящих, т.е. в творческом акте переходящих за границы данного мира. Философия творчества и предполагает философию свободы, это философия освобожденных. Творческая философия не может быть философией академической, государственной, буржуазной философией. Философ — свободный, не зависимый от «мира», ни к чему не приспособляющийся человек. Философ не может служить государству или политическим партиям, академиям или профессиональным целям. Философ не может служить благу людей, не может быть на службе у людей и у частных целей человеческих. Говорю о философии как творческом акте, а не о философии как системе приспособления.

Философия новых времен была слишком поглощена проблемой науки, поразившей человеческое воображение. Философия превратилась в теорию научного познания, в логику науки. Она пожелала «ориентироваться» на науку. Само философское познание как самостоятельный акт было заслонено проблемой научного познания. Объектом философии оказалась наука, а не бытие. И метод философствования силится быть научным в соответствии со своим объектом. Но философия должна, наконец, освободиться от этой исключительной поглощенности проблемой науки. Кант был совсем подавлен фактом математического естествознания, делом Ньютона и подавил философию проблемой математического естествознания. Но само существование идеального математического естествознания сейчас подвергается сомнению, в самой науке совершается кризис математизма и механицизма. Философии придется уже иметь дело с проблемой прагматической науки, и это освободит ее от кошмара математического естествознания. Научный прагматизм окончательно подрывает идею научной философии, которая питалась призрачным фактом существования идеальной математической науки, абсолютного естествознания. Будущее принадлежит не Когену — этой последней попытке абсолютизировать и математизировать научное знание, а скорее Бергсону, глубокомысленно и революционно отвергшему математизм¹. Со стороны самой науки готовится кризис

¹ Критика математизма — один из основных мотивов философии Бергсона, который сам — разочарованный математик. Для Бергсона идея математического естествознания есть наследие платонизма. Так же колеблет классическое математическое естествознание и Пуанкаре. См. его «Наука и Гипотеза». Да и тот революционный крах, который пережила физика за последние десять лет, не оставляет камня на камне от старого математического естествознания, все еще пленяющего неокантианцев.

научной философии. А на вершинах своих философия освобождает свою творческую интуицию.

Стремление к научности, к наукообразности охватило не только философию, но и теософию. Современное теософическое движение пропитано той несчастной мыслью, что религия и мистика есть наукообразное знание. Старый гностицизм возрождается в наукообразной форме. Самый замечательный и значительный из современных теософов Р. Штейнер строит свою теософию как науку, строгую и сухую науку. Его теософия — это как бы естествознание иных планов бытия, это как бы перенесенный в иные миры Геккель. Штейнер умышленно пишет свои книги стилем учебников минералогии и географии. Его метод — чисто описательный, чисто научный, а не философский¹. Он как бы остается в сфере наукообразного

¹ Основная книга Р. Штейнера «Die Geheimwissenschaft im Umriss» написана как популярный учебник об иных планах бытия, построена по типу описательного естествознания. Описывается, что в Азии там стоит гора, а там течет река. Если не верите, то поезжайте на место проверить. Совсем как в географии. Я не говорю сейчас по существу об оккультизме Штейнера, который считаю явлением серьезным и важным, говорю лишь о его формальном методе построения оккультной науки. Оккультная наука допустима лишь как наследие магии, а не мистики. Кизеветтер написал три огромных тома по истории оккультных наук, именно *наук*, а не философии и не мистики: «Der Okkultismus des Altertums», «Die Geheimwissenschaften» и «Geschichte des neueren Okkultismus». Но то, что Кизеветтер понимает под оккультными науками, мало общего имеет с оккультизмом Штейнера. Оккультная наука Штейнера имеет прямую связь с религией и мистикой, с тайным преданием и преемственной традицией. Штейнер непосредственно связывает себя с христианской эзотерикой. Оккультная наука для Кизеветтера есть лишь расширенное естествознание. Кизеветтер, близкий к Дю-Прелю, имеет большее формальное право говорить о науке, чем Штейнер. Дю-Прель в своей очень интересной книге «Die Magie als Naturwissenschaft» (первая часть посвящена магической

натурализма и хочет этот натурализм расширить, распространить, но не преодолеть и не освободиться от него. Для Штейнера факт науки — основной в жизни человечества. Но он борется с материалистическими последствиями этого факта. Он пишет о мистическом не мистически, а научно. В его писаниях нет тех личных переживаний, вдохновений и озарений, которые чаруют у всех мистиков. Он сухо-описательно дает самый предмет, карту бытия. Теософия как будто бы приспосабливается к мировой необходимости и делается более доступной среднему человеческому уровню. Но творческая философия не может допустить наукообразной теософии. Если философия не может быть научной, то тем менее может быть научной самая высшая ее сфера, наиболее далекая от науки, — теософия, богопознание. Методологическая зависимость Штейнера от натурализма определяется еще тем, что у него нет теософии в точном смысле слова, как была она у Я. Бёме или Фр. Баадера. Оккультная наука Штейнера остается в сфере тварной природы и не дает Богопознания, не говорит о Боге, как говорили гно-

физике, а вторая часть — магической психологии) определяет оккультизм как неизвестное еще естествознание. Дю-Прель говорит: «Wo das Denken aufhört, da beginnt der Glaube! Der Okkultist aber antwortet ihm mit Recht: wo du glaubst, vermag ich zu denken!» (Erste Teil. Die magische Physik, с. 87). [«Где кончается мышление, там начинается вера. Однако оккультист с полным правом ответит ему: там, где ты веришь, я в состоянии мыслить!» (нем.).] Магия есть наука по своей задаче. Но теософия есть знание по существу вненаучное и сверхнаучное. Дю-Прель — ученый, возвращающий науку к ее магическим истокам и естественно расширяющий ее в сторону к магическому. Штейнер же не ученый, а мистик и гностик, связанный с оккультным преданием. И наукообразный характер его теософии производит впечатление уступки духу времени или тактического подхода к людям, воспитанным на материализме и на позитивизме. Сокровенный гнозис есть знание, но не наука.

стические мистики. Можно еще говорить о научной магии, как того хочет Дю-Прель, но никак не о научной теософии. В магии есть зависимость от естества — в теософии должна быть свобода от естества. Познание Бога и последней тайны мира по существу отличается от познания научного и включает в себя так же мало натурализма, как и математизма. Ни Геккель, ни Коген не могут быть допущены в сферу теософического и метафизического познания. Философия как творческий акт ничего общего не имеет ни с познанием натуралистическим, ни с познанием математическим — она есть искусство. А мистическая теософия есть высшее искусство. В конце концов и Штейнер к этому приходит, поскольку в знании видит восхождение бытия, развитие самого человека. Когда я говорю, что философия есть искусство, я не хочу сказать, что она есть «поэзия понятий», как у Ланге, ни для кого не обязательная, индивидуально произвольная. Искусство философии обязательнее и тверже науки, первое науки, но оно предполагает высшее напряжение духа и высшую форму общения. Тайна о человеке — исходная проблема философии творчества.

Глава II

Человек. Микрокосм и макрокосм

Философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир. Все попытки внешнего познания мира, без погружения в глубь человека, давали лишь знание поверхности вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка

смысла скрыта в самом человеке. Позитивизм был крайним выражением стремления не только постигнуть мир внешним путем, уходящим как можно дальше от внутреннего человека, но и самого человека поставить в ряд внешних вещей мира. Но поистине философия, которая силится отрицать исключительное значение человека в мире и отвергнуть человека как исключительный источник познания тайны и смысла мира, страдает внутренним противоречием и истребляющим ее пороком. Философствующий человек не может не утверждать исключительного значения человека для всякой философии, не может не исходить из этого исключительного самосознания. Акт исключительного самосознания человеком своего значения предшествует всякому философскому познанию. Это исключительное самосознание человека не может быть одной из истин философского познания мира, оно как абсолютное *a priori* предшествует всякому философскому познанию мира, которое только через это самосознание и делается возможным. Если человек будет сознать себя одной из внешних, объективированных вещей мира, то он не может быть активным познающим субъектом, для него невозможна философия. Антропология или, точнее, антропологическое сознание предшествует не только онтологии и космологии, но и гносеологии, и самой философии познания, предшествует всякой философии, всякому познанию. *Само сознание человека как центра мира, в себе таящего разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть предпосылка всякой философии, без которой нельзя дерзать философствовать.* Кто философски познает мир, тот должен превышать все вещи мира, тот не может быть одной из вещей мира в ряду других, тот сам должен быть миром. Перед дробной частью вселенной не могла бы стать дерзкая

задача постигнуть вселенную, не возникла бы проблема познания, проблема философии. Сама постановка дерзкой задачи познать вселенную возможна лишь для того, кто сам есть вселенная, кто в силах противостоять вселенной как равный, как способный включить ее в себя. Познание человека покоится на предположении, что человек — космичен по своей природе, что он — центр бытия. Человек как замкнутое индивидуальное существо не имел бы путей к познанию вселенной. Такое существо не превысило бы отдельных вещей мира, не преодолело бы частных состояний. Антропологический путь — единственный путь познания вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание. Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны. Философы, в сущности, всегда принимали это, то сознательно, то бессознательно.

Но бывали уклонения от исключительного самосознания человека в две разные стороны. То как бы ниже, то как бы выше себя пытался философствовать человек — в зависимости от того, какие частные свои состояния и силы он клал в основу философствования. Эмпиризм и позитивизм делают основой философствования частные и низшие сферы ощущений и внешнего опыта, дробя дух человека. Рационализм и критицизм делают основой философствования тоже частные, хотя и более высокие сферы категорий разума, по-иному дробя дух человека и пытаясь сделать познание нечеловеческим. Но и эмпирики, и позитивисты, и рационалисты, и критицисты — все по-своему и частично исходят из предположения, что в человеке должны быть исключительные источники для познания мира. В конце концов, и самый крайний сенсуалист должен признать в ощущениях человека его микрокосмическую природу. И самый крайний рационалист

типа когенского должен признать в категориях макроантропическую природу бытия. *Человек — малая вселенная, микрокосм — вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания.* Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек — не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная. Познавательный эндосмос и экзосмос возможен лишь между микрокосмом и макрокосмом. Человек познавательного проникает в смысл вселенной как в большого человека, как в макроантропос. Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, как микрокосму¹. Человек и космос меряются своими силами как равные. Познание есть борьба равных по силе, а не борьба карлика и великана. И повторяю: это исключительное самосознание человека не есть одна из истин, добытых в результате философствования, это — истина, предвещающая всякий творческий акт философского познания. Эта предпосылка и предположение всякой философии часто бывают бессознательными, а должны стать сознательными. Человек потому лишь силен познавать мир, что он не только в мире как одна из частей мира, но и вне мира и над миром, превышая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру. Хорошо говорит Лотце: «Из всех за-

¹ В гениальных по своим прозрениям фрагментах Новалиса можно найти яркое выражение учения о человеке как микрокосме и вселенной как макроантропосе. См. «Novalis' Werke» Herausgeg. von Herm. Friedemann. Dritte Teil. Anthropologische Fragmente. «Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen». «Mensch ist überhaupt soviel als Universum» (с. 131). [«Идея микрокосма — высочайшая идея для человека». «Человек столь же всеобщ, сколь и универсум» (нем.).] Новалис впитал в себя великие мистические учения — Каббалу и Я. Бёме.

блуждений человеческого духа самым чудным казалось мне всегда то, как дошел он до сомнения в своем собственном существе, которое он один непосредственно переживает, или как попал он на мысль возратить себе это существо в виде подарка со стороны той внешней природы, которую мы знаем только из вторых рук, именно посредством нами же отринутного духа»¹. Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после и через себя. Философия и есть внутреннее познание мира через человека, в то время как наука есть внешнее познание мира вне человека. В человеке открывается абсолютное бытие, вне человека — лишь относительное.

Человек — точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царственную свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божиим и каплей в море природной необходимости. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы. Почти с равной силой аргументации защищают философы первородную свободу человека и совершенный детерминизм, вводящий человека в роковую цепь природ-

¹ См. Лотце. Микрокосм. Т. 1. С. 331–332. Трудно было бы найти у умеренного Лотце настоящее учение о человеке как микрокосме. Он не дерзает на то микрокосмическое сознание, которое есть у мистиков, в Каббале, у Я. Бёме, Фр. Баадера и др.

ной необходимости. Человек — одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы. Странное существо — двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным. Все глубокие люди это чувствовали. Паскаль, у которого было гениальное чувство антиномичности религиозной жизни, понимал, что все христианство связано с этой двойственностью человеческой природы. «Nuile autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable»^{12*}. Яков Бёме говорит: «Nun siehe, Mensch, wie du bist irdisch und dann auch himmlisch, in einer Person vermischt, und trägest das irdische, und dann auch dass himmlische Bild in einer Person: und dann bist du aus der grimmigen Quaal, und trägest das höllische Bild an dir, welches grünet in Gottes Zorn aus dem Quaal der Ewigkeit»^{3 4**}.

Почти непостижимо, как дробная часть природы, во всем зависящая от ее неотвратимого круговорота, осмелилась восстать против природы и предъявить свои

¹ См. Pascal. *Pensées sur la religion*. С. 74.

^{2*} «Ни одна другая религия, кроме христианства, не осознала, что человек есть творение высочайшее и, в то же время, наиболее ничтожное» (*фр.*).

³ См. Jakob Böhm's sämtliche Werke. Herausgeg. K. W. Schiebeler. 1841. Dritter Band. Die drei Principien göttlichen Wesens, с. 280. Всюду буду цитировать по этому изданию.

^{4**} «Взирай, человек, как в одном лице твоём смешано земное и небесное, и носишь ты в себе как земной, так и небесный образ: и затем претерпеваешь ты жестокую муку и несешь на себе уже адов образ, который прорастает в Божественном гневе из муки вечности» (*нем.*).

права на иное происхождение и иное назначение. *Высшее самосознание человека необъяснимо из природного мира и остается тайной для этого мира.* Природный мир не в силах был бы перерасти себя в высшем самосознании человека — в природных силах «мира сего» не заложено никакой возможности такого самосознания. Из низшего высшее не могло родиться. Человек предъявляет оправдательные документы своего аристократического происхождения. Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога. Человек может познавать себя как необходимую часть природы и может быть подавлен этим познанием. Но познание себя частью природного мира есть вторичный фактор человеческого сознания — первично дан себе человек и переживает себя человек как факт внеприродный, внемирный. Человек глубже и первичнее своего психологического и биологического. Человек, всечеловек, носитель абсолютной человечности, пришедший в сознание после обморока своего в природном мире, после падения своего в природную необходимость, сознает свою бесконечную природу, которая не может быть удовлетворена и насыщена временными осуществлениями. И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность. Двойственность человеческой природы так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты и с не меньшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики. Факт бытия человека и факт его самосознания есть могучее и единственное опровержение той кажущейся истины, что природный мир — единственный и окончательный. *Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем.* Ученые рационалисты принуждены с недоумением остановиться перед фактом самосознания Христа, перед необъяснимостью

этого божественного самосознания. Так же должны остановиться ученые рационалисты и перед фактом самосознания человека, ибо самосознание это трансцендентно природному миру и не объяснимо из него. Есть глубокая и многозначительная аналогия между самосознанием Христа и самосознанием человека. Только откровение о Христе дает ключ к раскрытию тайны человеческого самосознания. Высшее самосознание человека есть абсолютный предел для всякого научного познания. Наука с полным правом познает человека лишь как часть природного мира и упирается в двойственность человеческого самосознания как свой предел. Но и философия высшего самосознания человека возможна лишь тогда, если она сознательно «ориентирована» на факте религиозного откровения о человеке. Это религиозное откровение антропологическая философия берет как свою свободную интуицию, а не как авторитет догмата. Антропологическая философия имеет дело не с фактом человека как объекта научного познания (биологического, психологического или социологического), а с фактом человека как субъекта высшего самосознания, с фактом внеприродным и внемирным. Поэтому философия эта опознает природу человека как образа и подобия абсолютного бытия, как микрокосма, как верховного центра бытия и проливает свет на таинственную двойственность природы человека. Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека.

Официальная рациональная философия, философия, признанная общеобязательной, никогда не раскрывала подлинной антропологии — учения о челове-

ке как микрокосме. Эта философия была в большей или меньшей степени подавлена зависимым положением человека в природном мире. Самое большее, что можно извлечь из официально признанной философии, — это боязливо-скромное учение о человеке Германа Лотце в его «Микрокосме». У питавшегося мистиками Шеллинга философская антропология была подавлена натурфилософией¹. Основным для Шеллинга является понятие природы, а не человека. В философии, которая по существу своей задачи предполагает исключительность человека, можно найти лишь осколки учения о человеке². Робко и боязливо пробирается высшее самосознание человека в философии и совсем замирает в философии научной. И лишь большее значение для обострения антропологического сознания имеет пламенно-атеистическая философия Л. Фейербаха. Его гениальная «Сущность христианства» есть вывернутая наизнанку истина религиозной антропологии. Для Фейербаха загадка о человеке оставалась религиозной загадкой³.

¹ Шеллинг во многом близок нашим современным религиозно-философским стремлениям, но я не могу согласиться со склонностью переоценивать его значение. Как теософ и мистик выше Фр. Баадер, который и влиял на Шеллинга. Как чистый философ выше Гегель. Величие Шеллинга в том, что он философски возродил германскую мистику.

² Один из лучших опытов философской антропологии принадлежит Несмелову, оригинальному явлению в нашей духовно-академической мысли. Очень замечательна его «Наука о человеке» и так ясно раскрывает двойственность человека и исключительное его место в мире. Но сила Несмелова в том, что он сознательно обосновывает антропологию на христианском откровении и тем выходит из рамок официальной философии. См. мою статью о Несмелове «Опыт философского оправдания христианства» в моем сборнике «Духовный кризис интеллигенции».

³ Фейербах никогда не порвал до конца связи с христианской антропологией, и весь его атеистический гуманизм пропитан хри-

Только в мистической и оккультной философии, которой философы официальные и общеобязательные все еще не хотят знать, раскрывалось истинное учение о человеке как микрокосме, посвящался человек в тайну о самом себе. В мистике освобождается человек от подавленности природным миром. Самая сильная сторона большей части оккультных учений — это учение о комичности человека, это познание большого человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отпечатлевается на космосе. Знали они, что душевные стихии человека — космичны, что в человеке можно открыть все наслоения мира, весь состав мира. Мистика всегда была глубоко противоположна тому психологизму, который видит в человеке замкнутое индивидуальное существо, дробную часть мира. Человек не дробная часть вселенной, не осколок ее, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой, отпечатлевающаяся на ней и на себе ее отпечатлевающая. Психология мистиков — всегда космическая. Например, гнев для нее не только стихия человеческой души, но и стихия космоса¹. Субъект виден в объекте и объект — в субъек-

тианством. Уж слишком хорошо понимает Фейербах, что «Христос есть прообраз, сущее понятие человечества, совокупность всех нравственных и божественных совершенств, исключаящее все отрицательное и несовершенное, чистый, небесный, безгрешный человек, человек рода, Адам Кадмен (Адам Кадмон) [Адам первоначальный, человек первоначальный — в мистической традиции иудаизма абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала времени как первообраз для духовного мира, а также для человека (как эмпирической реальности)]. — *Ред.*], но рассматриваемый не как совокупность рода человеческого, а непосредственно как *один* индивид, как *одно* лицо». («Сущность христианства», с. 136–137.)

¹ См. интересную книгу К. Zoël'a «Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik».

те. Для мистиков характерен духовный материализм. В мистическом учении Я. Бёме так много огня, воды, серы, духовной материи и материальной духовности. Неумирающая истина астрологии была в этой глубокой уверенности, что на человеке и судьбе его отпечатлены все наслоения космоса, все сферы неба, что человек по природе космичен. И если астрология не может возродиться в наивно-натуралистической форме, как не может возродиться докоперниковский натуралистический антропоцентризм, то супранатуралистическая истина астрологии, которая видит в космосе иные планы бытия, закрытая для астрономии, возродится, возрождается и никогда не умирает¹. Такая же вечная истина есть и в алхимии, и в магии. Астрология угадывала неразрывную связь человека с космосом и тем прорывалась к истине, скрытой от науки о человеке, не знающей неба, и от науки о небе, не знающей человека. Оккультные и мистические учения всегда учили о многосоставности, сложности человека, включающего в себе все планы кос-

¹ Беспристрастную и добросовестную историю астрологии можно найти у Кизеветтера в том томе его истории оккультизма, который называется «Die Geheimwissenschaften», с. 243–358. Известная книга А. Маury «La Magie et l'Astrologie» имеет мало значения вследствие безнадёжного подхода к проблеме оккультных наук как к суеверию. По той же причине очень мало дает книга Леманна «История суеверий и волшебства». А такие книги, как «Histoire de la Magie» Элефаса Леви, заслуживают мало доверия по другим причинам: в них есть подозрительный оккультизм дурного тона. Лучше обратиться к таким классическим в своем роде источникам, как недавно полностью изданная по-французски «La Philosophie occulte ou la Magie» Корнелиуса Агриппы, и особенно к Парацельсу, а в XIX в. к Фабр д'Оливе. Теперь начинается более серьезное отношение к астрологии, алхимии и магии. Уже нельзя больше с quasi-научным высокомерием издеваться над тайными науками или шарлатански-мистификаторски пользоваться ими для темных целей.

моса, изживающего в себе всю вселенную. Та философия, которая видит в человеке лишь частное явление природного мира, всего менее видит в человеке космос, малую вселенную. И та лишь философия в силах прозреть космос в человеке, которая видит, что человек превышает все явления природного мира и являет собой верховный центр бытия. Что в человеке скрыты тайные, оккультные космические силы, неведомые официальной науке и будничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться. Это сознание растет, а не убывает, оно теснит сознание официально-научное и официально-здравомыслящее. Вечная правда мистики скоро должна стать правдой открытой и обязательной, от которой спрятаться можно будет лишь в небытие. В каббалистической философии, у величайшего из мистиков Я. Бёме, у его продолжателя Фр. Баадера, у современного замечательного популяризатора оккультных учений Р. Штейнера находим учение о человеке как микрокосме.

В Каббале самосознание человека достигает вершины. В обычном христианском сознании истина о человеке-микрокосме задавлена чувством греха и падения человека. В официальном христианском сознании антропология все еще остается ветхозаветно-библейской. В основной книге Каббалы, «Зохаре», и у Бёме в «Mysterium magnum» (толковании на первую книгу Моисея) снимаются с Библии оковы ограниченности и подавленности ветхого сознания человечества и приоткрывается истина о космическом человеке. Каббала учит о *Небесном Адаме*. «Человек, — говорится в *Sohar*'е, — есть разом и итог и высшая точка творения. Поэтому он сотворен в седьмой день. Как только появился человек, все было закончено, и мир высший и мир низший, потому что все заклю-

чено в человеке, он соединяет все формы»¹. «Он не только образ мира, универсальное существо, включая и Существо абсолютное: он также, он по преимуществу образ Бога, взятого в совокупности его бесконечных атрибутов. Он — божественное присутствие на земле; он — *Адам Небесный*, который, исходя из верховной и первоначальной тьмы, создает этого *Адама земного*»². «Внутри есть тайна *небесного человека*. Подобно тому как человек земной, Адам Небесный — внутренний, и все совершается внизу, как и наверху»³. В Каббале заключено уже глубокое учение об Андрогине. «Всякая форма, — говорится в *Sohar*'е, — в которой не находят принцип мужской и принцип женский, не есть форма высшая и полная. Святой находит свое место лишь там, где эти два места в совершенстве соединены... Имя человека может быть дано лишь мужчине и женщине, соединенных как одно существо»⁴. Человек служит посредником и соединителем между Богом и природой. И Бог и природа отражаются в его двойственном существе⁵. «Когда мир низ-

¹ Цитирую по известной книге А. Франка «La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux». 1889. См. главу «Opinion des Kabbalistes sur l'âme», с. 172. См. также новейшую книгу Карппа «Etude sur les origines et la nature du Zohar», с. 456.

² См. А. Франк, с. 172.

³ См. там же, с. 173. См. также Kieseewetter. Der Okkultismus des Altertums; V. Buch. Der Okkultismus der Hebräer; Zweite Abteilung. Die Kabbala, с. 321—438. См. Карпп. Etude sur les origines et la nature du Zohar, с. 456.

⁴ Цитирую по А. Франку. См. с. 179. См. также Карпп, с. 457. Таков же дух учения Я. Бёме.

⁵ См. Кизеветтер. Der Okkultismus des Altertums, с. 435. «L'homme est pour ainsi dire le point d'intersection de toute chose, le carrefour de toutes les routes qui vont de la terre au ciel et du ciel à la terre; c'est par lui par conséquent que doivent passer tous les courants montants au descendants; bien mieux, il est le grand dispensateur de tout; sans lui, rien ne pourrait demeurer». Карпп, с. 467—468. [«Человек, если можно так

ший, — говорится в Sohar'e, — одухотворен желанием пламенной жаждой мира высшего, этот последний нисходит к нему. В человеке это желание достигает сознания и высшей силы, и в человеке и через человека два мира сходятся и проникают друг в друга все более и более»¹. В Каббале скрыта глубочайшая антропология, вполне согласная с истиной христианской. Истина о человеке не была полностью раскрыта в христианской церкви, которая для целей искупления охраняла ветхобиблейскую антропологию. Но большая истина о человеке приоткрывалась в мистике и, прежде всего, в мистике каббалистической, связанной с самими истоками человека. Именно в Каббале раскрывается истина о человеке как образе и подобию Божьему. Но в Каббале истина о человеке не стала еще динамической, творческой. И в герметических книгах находим высокое учение о человеке. «Дерзнем сказать, — говорит Гермес Триждывеличайший, — что человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек. Таким образом все вещи управляются миром и человеком»². И еще говорит Гермес Триждывеличайший: «Господин вечности есть первый Бог, мир — второй, человек — третий. Бог, творец мира и всего, что он в себе заключает, управляет всем этим целым и подчиняет его управлению человека. Этот последний делает все предметом своей активности»³.

выразиться, есть точка пересечения всего, перекресток всех дорог, которые ведут с земли на небо и с неба на землю; именно через него, следовательно, должны пройти все восходящие и нисходящие потоки; более того, он — великий распределитель всего; без него ничто не может жить» (*фр.*).]

¹ Цитирую по Карппу, с. 468.

² См. Hermès Trismégiste. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermetiques, par Louis Ménard, с. 65.

³ См. Hermès Trismégiste, с. 118.

Гениальные, превышающие время антропологические прозрения открываются у величайшего из мистиков-гностиков всех времен — Якова Бёме. Для Бёме антропология неразрывно связана с христологией. Учение об Адаме неотрывно от учения о Христе. Бёме гениально-дерзновенно сближает Христа и Адама. Перво-Адам Бёме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос — Абсолютный Человек, Небесный Адам. Вся антропология Бёме связана с его учением об андрогине, к которому не раз будем возвращаться. Вся потрясающая натурфилософия Бёме, хотя и не до конца понятная нам, предполагает, что человек — микрокосм и что все свершающееся в человеке свершается в космосе. Душа и природа — едины. Бёме должен войти в нашу духовную жизнь как вечный элемент, ибо никогда еще гнозис человеческий не подымался до более сверхчеловеческих высот. «Я не нуждаюсь ни в ваших приемах и способах, ни в ваших формулах, ибо не от вас научился я этому: у меня есть другой учитель — и учитель этот вся *Природа*. Не от человека или через человека, а у самой Природы учился я своей философии, астрологии и богословию»¹. И чувствуется это сверхчеловеческое, природно-божественное происхождение знания Бёме. «По собственным моим силам я столь же слеп, как и всякий другой человек, и столь же немощен, но в духе Божьем видит врожденный дух мой сквозь все, однако же не постоянно, а тогда лишь, когда дух Любви Божьей прорывается через мой дух, и тогда становится животная природа и Божество единым Существом, единым разумением и светом единым. И не я один таков, а та-

¹ См. Jakob Böhm's sämtliche Werke. Zweiter Band. «Aurora», с. 255. Перевод отрывков из Бёме специально сделан для моей книги.

ковы все люди»¹. София — Премудрость Божья может раскрыться в каждом человеке, и тогда рождается истинный гнозис. Что открывается в гнозисе Бёме о человеке? Первочеловек — андрогинен. Образом и подобием Божьим является лишь тот человек, «который имеет в себе непорочную Деву Премудрости Божьей... Человек получил впервые свое наименование Человека, как существо смешанное»². Только дева-юноша, андрогин — человек, образ и подобие Божье. Без юной Девы нельзя получить наименование человека. «До своей Евы Адам был сам непорочной Девой, не мужчиной и не женщиной; он имел в себе обе тинктуры — ту, что в огне, и ту, что в духе кротости, — и, если б только он устоял в испытании, он мог бы сам рождать в небесном порядке без разрыва. И да родится когда-либо человек от другого в том порядке, в котором Адам через девственность свою стал человеком и образом Божьим: ибо то, что от вечности, само рождает в порядке вечности; существо его должно всецело выходить из вечного, иначе ничто не сохранится в вечности»³. У Бёме поразительно мистическое сближение неба и земли, Бога и человека, Христа и Адама. «Бог должен стать человеком, человек — Богом, небо должно стать единым с землей, земля должна стать небом»⁴. «Адам был создан Словом Божьим, но пал из Божьего Слова Любви в Божье Слово Гнева: тогда из благодати снова разбудил Бог свое возлюбленное Слово глубочайшего смирения, любви и милосердия в Адамовом образе гнева и ввел великое сущее (*ens*) любви в сущее (*ens*) разбуженного гнева и преобразил во Христе гневного Адама в свя-

¹ См. там же, т. II, с. 260.

² См. там же, т. III. «Die drei Principien göttlichen Wesens», с. 188.

³ См. там же, т. IV. «Die triplici vita hominis», с. 261.

⁴ См. там же, т. IV. «De Signatura Rerum», с. 374.

того»¹. «Так Христос стал Богочеловеком, а Адам и Авраам во Христе стал Богочеловеком; Бог и человек отныне — единое нераздельное Лицо по всем трем принципам (и из всех трех), в вечности и во времени, во плоти и по душе, по всей природе человека и всей божественной природе, исключая лишь извне напечатленной Адаму и им воспринятой змеиной природы, которую он не должен был принять в себя. Но сущее (*ens*) — разумею человеческое сущее (*ens*), — в которое диавол посеял свое семя, его должен он воспринять и в нем стереть главу диавола и змеи, в нем разбить оковы смерти, которая держит в заточении небесное сущее (*ens*), и зацвести, как провозвещает это сухой жезл Ааронов, зацветший миндальным цветом»². «Адам тоже был природным сыном Бога, созданным Им из его естества, но он утратил сыновство и утратил наследие, был изгнан и с ним вместе все его сыны»³. «Ибо Христос умер для человеческой самости в гнев Отца и с волей самости был погребен в вечную смерть, но воскрес в воле Отца своего и живет и царствует в вечности в воле Отца своего»⁴. Вот самые существенные слова Бёме о Христе и Адаме: «Уразумейте, что природа человека должна сохраниться и что Бог не отвергает ее всю для того, чтобы новый и чуждый человек возник из старого; он должен возникнуть из природы и свойств Адама и из природы и свойств Бога во Христе, дабы человек стал Адамом-Христом и Христос — Христом-Адамом, — Человекобог и Богочеловек (курсив мой)»⁵. «И вот стал Адам в своей природе и Христос в божественной природе единым Лицом, одним

¹ См. там же, т. V. «Mysterium magnum», с. 133–134.

² См. там же, т. V, с. 287.

³ См. там же, т. V, с. 315.

⁴ См. там же, т. V, с. 316.

⁵ См. там же, т. V, с. 420.

единым деревом (курсив мой)»¹. Это и есть то, что я называю рождением Человека в Боге, прибылью в Божественной жизни. Христос и есть Абсолютный Человек, Небесный Человек, в Боге рожденный Человек, как Божья Ипостась. «Так адамический человек, которому предстояло стать апостолом или Христом, был рожден уже до того, как Христос в нем страдал; но сперва должен Христос в нем воскреснуть, а Иуда как змеиная воля в смерти Христовой удавиться и умереть со своей злой волей — *лишь тогда человек-Адам станет Христом (курсив мой)*. Неисторический человек, пока Иуда еще жив под багряницею Христа, через полученную благодать станет Христом — так лишь Вавилон тешится под покрывалом девственностью своей дочери Дины, дабы прекрасная дочка могла без помехи творить блуд и сладко спать со своим любовником Иудой»². Ход мыслей Бёме совершенно иррационален, недискурсивен и лишь особым слухом воспринимается как гармония небесных сфер.

Возрождение непонятой и забытой мистики Я. Бёме произошло в XIX веке через Фр. Баадера. Баадер в существенном идет за Бёме, но есть в нем и свое. У Бёме — исключительный перевес натурфилософии; у Баадера есть философия истории и социальная философия. Философия истории связана у него с церковью. Нам сейчас интересна антропология Баадера³. «Человек — посредник между Богом и миром, следовательно, он не тварное существо мира и не законченный процесс творчества. Лишь в человеке Бог

¹ См. там же, т. V, с. 421.

² См. там же, т. V, с. 528.

³ Буду цитировать Баадера по изданию «Franz v. Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie». Vollständiger, wortgetreuer Auszug in geordneten Einzelsätzen durch Johannes Claasen. In zwei Bänden. См. т. II, ч. III. Der Mensch und seine Bestimmung (Antroposophie), с. 303–511.

открывается в своей целостности; поэтому в творении Бог не мог праздновать своей субботы, пока не был создан человек»¹. «Человек есть создание, завершающее все творение, и потому стоит выше *ангелов*. Бог и диаволу — Бог; Он — Творец всей твари. Но лишь в человеке Он — Отец или в нем хочет быть Отцом. Бог стал не ангелом, а человеком, дабы человека избавить от его падения. Он сердце свое — Иисуса послал к людям, чтобы простереть им руку, дабы и они стали причастны сыновству. Лишь через Христа дана человеку сила осуществить свое истинное назначение вершины всего творения»². «Человек, который должен был стать Богом в малом (микротеосом), стал миром в малом (микрокосмом), не утратив, однако, предназначения и долга стать микротеосом»³. «Человек есть центр, экстракт, идеал, фокус всей вселенной. Вне его все — лишь «раздробленные члены творящего», в нем — все сочетается в прекраснейшем созвучии — *в микрокосме*. Человек — некое всеобщее чувствилище, всего касающееся, всем улаживающееся, все усваивающее. В каждой отдельной способности человека — целый мир в зародыше, который и выявляется от времени до времени при дисгармоническом раздражении»⁴. «Поскольку человек по своей двойственной природе есть зеркало самой Истины в том смысле, что законы всего духовного и всего чувственного коренятся в его собственных законах, постольку человек *божественной природы*»⁵. «Истинно благая воля в человеке есть Христос в нем»⁶.

¹ См. Baader, т. II, с. 165.

² См. там же, с. 171–172.

³ См. там же, с. 200.

⁴ См. там же, с. 303.

⁵ См. там же, с. 304.

⁶ См. там же, с. 352.

Великие мистические учения о человеке в наше время осознаются и возрождаются в слишком наукообразной форме Р. Штейнером, основателем *антропософического* общества. И Штейнер раскрывает микрокосмическую природу человека, видит в человеке наложения всех планов бытия, всех планетарных эволюций. В человеке есть физическое тело, общее у него с минералами, и эфирное, общее с растениями, и тело астральное, общее с животными¹. Так восходит Штейнер в составе человека до «я» и до «духа» и вскрывает божественное в человеке². Человек включает в себя весь космос, от камня до Божества, и на нем отпечателась вся мировая эволюция³. Но эволюционизм Штейнера делает не до конца ясным, признает ли он Перво-Адама, Небесного Человека, предшествующего

¹ См. R. Steiner. Die Geheimwissenschaft im Umriss. Dritte Auflage, с. 23–32. Для христологии Штейнера основной является его небольшая книжка «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit». Довольно ясное и откровенное, хотя и вульгаризированное изложение штейнерианства можно найти в книге Э. Шюре «L'évolution divine».

² «Die Geheimwissenschaft ... sagt durchaus nicht, dass das Ich Gott ist, sondern nur, dass es mit Gott von einerlei Art und Wesenheit ist... Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das «Ich» zu Gott. Der Mensch kann in sich ein Göttlichen finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist» («Die Geheimwissenschaft», с. 32). [«Тайная наука ... утверждает совсем не то, что «Я» есть Бог, но лишь что и форма, и сущность связаны с Богом... Как капля относится к морю, так и «Я» относится к Богу. Человек может найти в себе божественное, поскольку его исконная сущность взята из божественности» (нем.).] Тут не вполне ясно отношение между человеком и Божеством. Чувствуется еще восточноиндусский дух, который топит и растворяет человеческое «я» в «Я» божественном. Но у Штейнера восточная безличная теософия ограничивается уже христианским антропософическим сознанием.

³ См. о космичности человека «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit», с. 51–52. Тут космичность человека связывается с космичностью Христа.

всей мировой эволюции. Можно подумать, что человек для Штейнера складной и является лишь в результате мировой эволюции¹. Недостаточно раскрывается связь антропологии с христологией. Но значение Штейнера в том, что он выявляет мистические учения о человеке как микрокосме, как центре вселенной, обладающем творческим призванием во вселенной, и ставит проблему антропософическую. Во всех мистических и оккультных учениях² скрыто исключительное антропологиче-

¹ У Э. Шюре есть места, из которых ясно, что для него человек развился из низшего существа, которое он характеризует таким образом: «Cet être n'avait pas encore de *moi*. Il lui manquait ce que les Indous appellent le *manas*, le germe de la *mentalité*, l'étincelle divine de l'homme, centre cristallisateur de l'âme immortelle. Il n'avait, comme tous les animaux actuels, qu'un corps physique, un corps éthérique (ou vital) et un corps astral (ou rayonnant) et, par ce dernier, des sensations qui ressemblaient à un mélange de sensations tactiles, auditives ou visuelles». «L'être destiné à devenir l'homme, l'hermaphrodite méduséen, demi-poisson, demi-serpent de l'époque primaire, a pris la forme d'un quadrupède, d'une sorte de saurien, mais très différent des sauriens actuels, qui n'en sont que le rejet et la dégénérescence» («L'évolution divine», с. 47 и 49). [«У этого существа еще не было «Я». Ему недоставало лишь того, что индусы называют «манас», источника ментальности, искры Божией в человеке, центра кристаллизации бессмертной души. Он имел, как и любое животное, лишь физическое тело, тело эфирное (или витальное) и астральное (или лучистое) и посредством этого последнего — ощущения, которые напоминали смесь осязательных, слуховых и зрительных ощущений». «Существо, предназначенное сделаться человеком, медузообразный гермафродит, полурыба, полужмея палеозойской эры, приняло форму четвероногого, некоей ящерицы, но совершенно отличающейся от ящериц современных, которые есть не что иное, как отклонение и вырождение» (*фр.*).] И тут речь идет не об натуральной эволюции, в которой человек подымался из животного состояния, а о божественной эволюции.

² Своеобразный оккультический мыслитель Фабр д'Оливе тоже отводит человеку совсем особое место. См. его «Histoire philosophique du genre humain ou l'homme». Он говорит о человеке: «Au-dessous de lui est le Destin, nature nécessitée et naturée; au-dessus de lui est la Providence, nature libre et naturante. Il est, lui, comme règne hominal,

ское сознание, которое трудно найти в официальных церковных учениях и в официальных философских учениях¹.

В то время как в официальной философии с Декарта торжествовало механическое понимание природы и не смогли философы, за редкими исключениями, победить призрак мертвого механизма природы, для мистической философии природа всегда оставалась живой, живым организмом. Живой была природа для Парацельса, для Я. Бёме и для натурфилософов Возрождения. Наука послушно приспособляется к механизму природы, но философия должна прозреть за ним организм. Само давящее омертвление природы, отрицать которое нет возможности, должно быть понято из ложно направленной свободы живого. Мертвящий механизм необходимости начался от грешной, падшей свободы живых существ. Природа — органическая иерархия живых существ. Сама материальность природы есть лишь воплощение, объективация живых существ, духов разных иерархических ступеней. Но та материальность, которую отлично исследует наука, есть не только воплощение живого духа, она есть также отяжеление, сковывание и порабощение духа, на ней лежит роковая печать падения, погружения в низ-

la volonté médiatrice, la forme efficiente placée entre ces deux natures pour leur servir de lien, de moyen de communication, et réunir deux actions, deux mouvements, qui seraient incompatibles sans lui», т. I, с. 49. [«Под ним — Судьба, природа необходимая и сотворенная; над ним — Провидение, природа свободная и творящая. Он сам — как мир человеческий — есть опосредующая воля, причина действующая, расположенная между этими двумя природами, чтобы служить им связью, средством соединения и воссоединить два действия, два движения, которые иначе были бы несовместимы» (*фр.*).]

¹ Замечательно учил Парацельс о творческой роли человека в мире. См. Theophrastus Paracelsus. Volumen Paramirum und Opus Paramirum. Verlegt bei Diederichs. 1904. Два тома.

шие сферы. Человек — микрокосм, высшая, царственная ступень иерархии природы как живого организма. Человек-микрокосм ответствен за весь строй природы, и то, что в нем совершается, отпечатлевается на всей природе. Человек живет, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость. Падение высшего иерархического центра природы влечет за собой падение всей природы, всех низших ее ступеней. Вся тварь стенает и плачет и ждет своего освобождения. Омертвление природы и та дурная ее материализация, в силу которой все существа мира попали во власть необходимости и не находят выхода из состояния ограниченности, все пошло от падения человека, от дурного перемещения иерархического центра природы. Степень ответственности за то состояние, в котором находится омертвевшая природа, зависит от степени свободы и иерархического места в космосе. Всего более ответствен человек, и всего менее ответственны камни. Царь ответственнее, чем последний из его подданных. Падение человека и последовавшая за ним утеря царственной свободы и погружение в низшие сферы необходимости лишили человека его места в природе и поставили его в рабскую зависимость от низших сфер природной иерархии. Человек, омертвивший и механизировавший природу своим падением и поработением, встретил отовсюду сопротивление этого мертвого механизма природы и попал в неволю к природной необходимости. Камни, растения и животные овладевают человеком и как бы мстят ему за собственную неволю. Сопротивление и власть мертвенно-окаменелых частей природы, окончательно погруженных в материальную необходимость низших ступеней природной иерархии, есть источник горя и нужды человека, сверженного

царя природы. В человека проникает трупный яд окончательно омертвевших ступеней природы и мертвит человека, принуждает его разделить судьбу камня, пыли и грязи. Человек становится частью природного мира, одним из явлений природы, подчиненным природной необходимости. «Мир сей», мир природной необходимости пал от падения человека, и человек должен отречься от соблазнов «мира сего», преодолеть «мир», чтобы вернуть себе царственное положение в мире. Человек должен освободиться от низших ступеней природной иерархии, должен стыдиться своей рабской зависимости от того, что ниже его и что должно от него зависеть. Природа должна быть очеловечена, освобождена, оживлена и одухотворена человеком. Только человек может расколдовать и оживить природу, так как он сковал и омертвил ее. Судьба человека зависит от судьбы природы, судьбы космоса, и он не может себя отделить от него. Человек должен вернуть камню его душу, раскрыть живое существо камня, чтобы освободиться от его каменной, давящей власти. Омертвевший камень тяжелым пластом лежит в человеке, и нет иного пути избавления от него, кроме освобождения камня. Всем материальным своим составом человек прикован к материальности природы и разделяет судьбу ее. И падший человек остается микрокосмом и заключает в себе все ступени и все силы мира. Пал не отдельный человек, а всечеловек, Перво-Адам, и подняться может не отдельный человек, а всечеловек. Всечеловек неотделим от космоса и его судьбы. Освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса. Судьба микрокосма и макрокосма нераздельны, вместе они падают и поднимаются. Состояние одного отпечатлевается на другом, взаимно они проникают друг в друга. Человек не может просто уйти от

космоса, он может лишь изменить и преобразить его. Космос разделяет судьбу человека, и потому человек разделяет судьбу космоса. И только человек, занявший место в космосе, уготовленное ему Творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю. Великий мистик православного Востока св. Симеон Новый Богослов красиво говорит: «Все твари, когда увидели, что Адам изгнан из рая, не хотели более повиноваться ему, ни луна, ни прочие звезды не хотели показываться ему; источники не хотели источать воду, и реки продолжать течение свое; воздух думал не дуть более, чтобы не давать дышать Адаму, согрешившему; звери и все животные земные, когда увидели, что он обнажился от первой славы, стали презирать его, и все тотчас готовы были напасть на него; небо устремлялось было пасть на него, и земля не хотела носить его более. Но Бог, сотворивший всяческое и человека создавший — что сделал?.. Он сдержал все эти твари силою Своею, и по благоутробию и благости Своей не дал им тотчас устремиться против человека, и повелел, чтобы тварь оставалась в подчинении ему и, сделавшись тленною, служила тленному человеку, для которого создана, с тем, чтоб, когда человек опять обновится и делается духовным, нетленным и бессмертным, и вся тварь, подчиненная Богом человеку в работу ему, освободилась от сей работы, обновилась вместе с ним и сделалась нетленною и как бы духовною»¹. Тут гениально выражена связь человека с космосом и утеря им своего царственного места.

Восстановление человека в его достоинстве могло совершиться лишь через явление в мир абсолютного человека — Сына Божьего, через боговоплощение. Человек не только выше всех иерархических ступеней

¹ См. «Слова преподобного Симеона Нового Богослова». Выпуск первый, с. 372—373.

природы — он выше ангелов. Ибо ангелы — лишь оправа Божьей славы. Природа ангелов — статическая. Человек — динамичен. Человеком, а не ангелом стал Сын Божий, и человек призван к царственной и творческой роли в мире, к продолжению творения. Человек сотворен по образу и подобию Божьему; зверь — по образу и подобию ангельскому. Поэтому в мире есть динамически-творческая бого-человеческая иерархия и нетворческая, статическая ангело-звериная иерархия. *Возобладание в Церкви статики над динамикой, омертвление в ней творческого духа и есть результат возобладания в ее духовном строе иерархии ангело-звериной над иерархией бого-человеческой.* Клерикализм и есть господство ангельского начала в мире вместо начала человеческого. Последствие его — озверение человека. В католической церкви не было богочеловечества. Священство — ангельской, а не человеческой природы и потому не может быть творчески-активным в мире; священство — лишь медиум божественного. Когда в центре вселенской иерархии хотят поместить ангела вместо человека, папу, епископа, священника — вместо человека, тогда статика побеждает динамику и человечество легко впадает в зверство. Ибо зверь подобен ангелу, человек же подобен Богу. И мир звериный должен стать оправой славы человека, как мир ангельский — оправа Божьей славы. Нарушение иерархического места человека в мире всегда порождает зло и рабство. Ангел не есть высшая иерархическая ступень космоса — такой высшей ступенью является лишь человек-творец, подобный Творцу-Богу. Ангелы — иерархическое окружение божественного организма и хранители человека как медиумы божественной энергии. Ангел, пожелавший стать царем космоса, стал дьяволом. Бёме говорит: «Denn Lucifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus, in die ewige

Unruhe»^{1 2*}. И это дерзкое богоотступничество ангела в космосе отозвалось тем, что зверь, подобный ангелу, пожелал в нем царствовать. На земле в папе и во всяком священнике, всяком ангельском чине, пожелавшем царствовать и господствовать, отражается падение Ангела, диавольский выход его из божественного покоя, из славы. Динамическим, творческим центром вселенной сотворен человек, но в исполнении своей свободы он последовал за падшим Ангелом, пожелавшим стать центром мира, и потерял свое царственное место, обессилил свое творчество и впал в состояние звериное. Человек, вместо того чтобы дерзновенно определить себя как свободного творца, подчинил себя падшему ангелу. Дьявол лишен творческой, динамической силы, потому что и ангел не обладает ею и не призван к ней. Падший Ангел живет ложью и обманом, скрывая свое бессилие. Но человек и падший не окончательно теряет свою творческую силу. Богоотступничество и падение и есть подмена иерархии богочеловеческой иерархией ангело-звериной. Ангельское подменяет божественное, звериное подменяет человеческое. Воссоздается богочеловеческая иерархия через воплощение Сына Божьего, через боговоплощение, через явление в мир абсолютного, божественного Человека. Царственное место человека в мире укрепляется Богочеловеком и побеждается принцип падшего ангела. Новый Адам знаменует собою более высокую ступень космического творческого развития, чем Перво-Адам в раю. То ветхое сознание, для которого человек должен быть лишь статической оправой Божьей славы, существом пассивным и лишенным знания, отражало на себе подавленность падшим ангелом, возмнившим

¹ См. Böhme, T. V. «Mysterium magnum», с. 61.

^{2*} «Тогда Люцифер бежал из покоя своей иерархии в вечное беспокойство» (нем.).

себя царем космоса. Не человек, а сам падший ангел должен быть оправой Божьей славы. Человек же призван прославлять Творца своей творческой динамикой в космосе. Он должен выйти из покоя. Адам, возрожденный через Христа в нового духовного человека, уже не пассивный и подавленный слепец, а зрячий творец, Сын Божий, продолжающий дело Отца.

Натуралистический антропоцентризм не выдерживает критики и не может быть восстановлен. Коперник и Дарвин, по-видимому, окончательно его сокрушили и сделали идею центральности человека неприемлемой для научного сознания. Замкнутое небо мира средневекового и мира античного разомкнулось, и открылась бесконечность миров, в которой потерялся человек с его притязаниями быть центром вселенной. Коперник показал, что земля не есть центр космоса и что не вокруг нее вращаются миры. Земля — одна из планет, место ее очень скромное. Дарвин показал, что человек не есть абсолютный центр этой скромной планеты земли: он — одна из форм органической жизни на земле, той же природы, что и другие формы, один из моментов эволюции. Так принудила наука землю и человека к скромности, понизила их природное самочувствие. В природном мире человек не занимает исключительного положения. Он входит в круговорот природы как одно из ее явлений, одна из ее вещей, он — дробная, бесконечно малая часть вселенной. Теперь, когда смотрит человек ночью на звездное небо, он чувствует себя потерянным в этой бесконечности миров, раздавленным этой дурной бесконечностью. Огромные стихии природного мира, всюду возрастающие в плохую бесконечность, — дурная множественность солнечных миров и дурная множественность микроорганизмов, или, по новейшим гипотезам, супра-миров и инфра-миров, лишают человека его цар-

ственного и исключительного самосознания. Как исключительно природное существо, человек — не центр вселенной и не царь вселенной, он один из многих и принужден бороться за свое положение с бесконечно многими существами и силами, тоже претендующими на возвышение. Но крушение натуралистического антропоцентризма, наивно прикреплявшего значение человека к природному миру, не есть еще гибель высшего самосознания человека как микрокосма, как центра и царя вселенной. Гибнет лишь детская наука Библии, наивная библейская астрономия, геология и биология, но остается в силе религиозная библейская истина о человеке. Человек претендует на несоизмеримо большее, чем то самосознание, которое в силах дать ему натуралистический антропоцентризм. И смешны для нас притязания средневековых людей скрепить свое значение с наивной наукой детства человеческого. *Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров.* Человек не только природное существо, но и сверхприродное существо, существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в «мире сем», но «не от мира сего». Этот абсолютный антропоцентризм, побеждающий дурную бесконечность звездного неба пребывающей в человеке вечностью, не может быть сокрушен никакой наукой, как не может быть никакой наукой обоснован — он вне досягаемости науки. Что может сказать об этом наука Коперника, Лайелля и Дарвина, которая вся есть лишь приспособление к данному ограниченному состоянию природного мира? Само это ограниченное состояние природного мира, столь экономически описываемое Коперником,

Лайеллем и Дарвином, порождено падением человека, перемещением иерархического центра вселенной. Приниженное положение, которое занял человек в данном состоянии природного мира и данной планетной системе, ничего не говорит против его центрального положения в бытии, против той абсолютной истины, что человек есть точка пересечения всех планов бытия. И земля пала вместе с человеком, вошла в круговорот природной необходимости. Но метафизический смысл земли раскрывается не астрономией и не геологией, а антропологической философией, философией мистической, а не научной. Что ценность и значение земли и человека превышают весь природный мир, истина эта и должна быть скрыта для науки, приспособленной лишь к мировой данности и необходимости. Истина эта есть прорыв за пределы и грани к миру иному. В мистических учениях кроется истина о связях человека с иными планами бытия, иными планетными системами (не в природно-астрономическом, а в сверх-природно-астрологическом смысле слова), истина, сокрытая для официальной науки и официальной философии¹. Лишь мистически открывается, почему человек занял подчиненное положение в природном мире, в Солнечной системе.

Великий знак унижения человека виден в том, что человек свет получает от солнца и что жизнь его вращается вокруг солнца. То, что солнце извне светит человеку, есть вечное напоминание о том, что люди, как и все вещи мира, сами по себе находятся в вечной тьме, лишены внутреннего излучения света. Солнце должно быть в человеке — центре космоса, сам человек должен был бы быть солнцем мира, вокруг которого все вращается. Логос-Солнце в самом человеке

¹ «Die Geheimwissenschaft» Штейнера связывает антропологию с астрологией. То же было и у Я. Бёме.

должен светить. А солнце вне человека, и человек во тьме. Свет жизни в природном мире зависит от внешнего и далекого источника. Померкнет солнце, и все существа и все предметы природного мира будут повергнуты в беспросветную тьму, жизнь прекратится, так как нельзя жить без света. И магическое действие белых ночей, и необычную красоту их можно объяснить тем, что в белые ночи не видно внешнего источника света (солнца, луны, лампы, свечи), что все предметы светятся как бы изнутри, из себя. Белые ночи романтически напоминают о нормальном внутреннем свете всех существ и вещей мира. Центральное положение солнца вне человека и зависимость от его света есть унижение человека. Предмиренное падение человека было перемещением его как иерархического центра. В природном мире, в метафизическом образовании нашей планетной системы это отозвалось тем, что солнце переместилось изнутри вовне. Человек пал, и солнце ушло из него. Земля с живущим на ней человеком стала вращаться вокруг солнца, в то время как весь мир должен был бы вращаться вокруг человека и его земли и через человека получать свет, через живущий внутри его Логос. Утерев свою солнечность, человек впал в солнцепоклонство и огнепоклонство, сделал себе бога из внешнего солнца. Апокалиптический образ Жены Облеченной в Солнце и есть образ возвращения Солнца внутрь человека. Восстанавливается правильный иерархический строй космоса. Ангелус Силезиус говорит: «Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinen Strahlen dass farbenlose Meer der ganzen gottheit malen»^{1 2*}. Но Солнце возвращается внутрь человека лишь через воплощение в мир Абсолютного

¹ См. Angelus Silesius. Cherubinischer Wandersmann, с. 16.

^{2*} «Я сам должен быть солнцем, я должен изукрасить моими лучами бесцветное море всего божественного» (нем.).

Человека — Логоса. Логос — Абсолютный Солнечный Человек, возвращающий человеку и земле их абсолютное центральное положение, утерянное в природном мире. Высшее самосознание человека как микрокосма есть христологическое сознание. И это христологическое самосознание нового Адама превышает самосознание Перво-Адама, обозначает новый фазис в творении мира.

Истинная антропология может быть обоснована лишь на откровении о Христе. Мировой факт явления Христа — основной факт антропологии. Лишь после Христа возможно высшее антропологическое сознание. Лишь в Христе и через Христа совершился мировой акт божественного самосознания человека. Лишь богоусыновление человека, совершенное Христом, восстановление Христом человеческой природы, поврежденной грехом и отпадением, раскрывает тайну о человеке и его первородстве, тайну лика человеческого. В Христе Бог становится лицом и человек становится лицом. Бёме говорит: «Gott ist keine Person als nur in Christo»^{1*}. Тайна Христа и есть тайна Абсолютного Человека, Бого-Человека. Христос — Сын Божий — предвечный, абсолютный, божественный Человек. Предвечно рождается от Отца Сын — Абсолютный Человек, Божественный Человек, Бого-Человек. Божественный Сын — Человек рождается на небе и на земле, в вечности и во времени, вверху и внизу. И потому совершающееся на земле совершается на небе. Драма земного человечества и есть драма небесного человечества³. Через Сына Человеческого при-

¹ См. Böhme, T. V. «Mysterium magnum», с. 32.

^{2*} «Лишь во Христе Бог существует как личность» (нем.).

³ Тот платонизм в христианстве, который утверждает, что есть небесное человечество и что в нем предвечно все осуществлено, превращает жизнь земного человечества в призрачную комедию.

рода причастна природе Божественной, и в Божестве пребывает лик человеческий. Самосознание Христа как совершенного Бога и совершенного Человека возносит Человека на головокружительную высоту, поднимает его до Св. Троицы. *Через Христа человек делается причастным природе Св. Троицы, ибо вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек.* О, конечно, человек не Бог, он Сын Божий не в том единственном смысле, в каком Сын Божий Христос, но человек причастен к тайнам природы Св. Троицы и является посредником между Богом и космосом. Каждый лик человеческий через Христа пребывает не только в тварном мире, но и в Божестве. Природа человека бого-мирская, а не только мирская. Человек — не только природно-тварное существо, но и божественно-тварное существо. В человеке есть природная божественность, в нем скрыто натурально-божественное начало. Христос восстанавливает утерянную родословную человека, его право на божественное происхождение и божественное назначение. Оправдательные документы были утеряны после падения человека в порядке природной необходимости. Падший человек, превратившийся в природное существо, скованное необходимостью, бессилен освободить себя из плена и рабства, вернуться к божественным своим истокам. В силах это сделать лишь Абсолютный, Божественный Человек, через которого всякий человек причастен божественной природе и божественной силе. Абсолютный Человек в Боге хранит облик человека таким, каким сотворен он Богом-Творцом. В Абсолютном Человеке человеческая природа остается в высших, бо-

Этому платонизму нужно противопоставить иное мировоззрение, по которому жизнь земного человечества и есть процесс, совершающийся на небе. Тогда мыслима реальная и абсолютная прибыль от мирового процесса.

жественных сферах бытия, в то время как в падшем природном человеке она погружается в низшие сферы бытия, чтобы поднять падшего человека в высшие сферы. Абсолютный Человек, Богочеловек — Логос, Солнце творения. Через Него Человек становится Солнечным Логосом творения, к чему и был предназначен Творцом.

Мистическому соотношению Христа-Логоса и мировой, тварной души должно соответствовать и соотношение человека и природы, антропоса и космоса. Мистическая символика всегда прозревала в соотношении Логоса и души мира соотношение мужского и женского. Та же символика мужского и женского может быть раскрыта в соотношении человека и природы. Мужское — солнечное; женское — лунное. Женское светится лишь отраженным солнечным светом. Через мужское человек причастен Логосу; через женское — природной душе мира. В одном своем аспекте Христос-Логос — муж, а не жена — Абсолютный Человек в мужской своей природе. В другом своем аспекте Христос — андрогин. Возобладание женского над мужским есть возобладание природной стихии мира над Логосом. Мистическому видению и религиозному сознанию всегда открывалось, что падение человека сопровождалось подчинением женственной стихии, что падший ангел действовал через женственную стихию.

Христианство всегда учило о падении и слабости человека, о греховности и немощи человеческой природы. И в то же время христианская антропология признает абсолютное и царственное значение человека, так как учит о вочеловечении Бога и обожествлении человека, о взаимопроникновении природы божественной и природы человеческой. *Но по глубочайшим причинам, скрытым в тайне времен и сроков, христиан-*

ство не раскрыло полностью того, что должно дерзнуть назвать христологией человека, т.е. тайны о божественной природе человека, догмата о человеке, подобного догмату о Христе. Открывалась в христианстве природа Св. Троицы и природа Христа, и почти не открывалась природа человека. В святоотеческом христианстве был монофизитский уклон, робость в раскрытии человеческой природы Христа, а потому и божественной природы человека, подавленность грехом и жаждой искупления греха. Этот уклон свойствен всему христианству и не является случайным. И все же в откровении христианском истина о божественности человека есть лишь обратная сторона истины о человечности Христа. Христология человека неотделима от христологии Сына Божьего, самосознание Христа неотделимо от самосознания человека. Христологическое откровение — антропологическое откровение. Задача религиозного сознания человечества и есть раскрытие христологического сознания человека. Только мистики прозревали истину о христологии человека, упреждая времена и сроки. Человек — микрокосм, ему принадлежит центральное и царственное положение в мире, потому что природа человека мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна к природе Св. Троицы. *Человек — не простая тварь в ряду других тварей, потому что предвечный и едиnorodный Сын Божий, равнодо-стойный Отцу, — не только Абсолютный Бог, но и Абсолютный Человек*¹. Христология есть единственная истинная антропология. Явление Христа — Абсолютного Человека на земле и в человечестве навеки и абсолютно утвердило за человеком и землей абсолютное

¹ Это истинное самосознание человека вместе с другими мистиками дерзновенно было приоткрыто и нашим Сковородой. См. Эрн. Сковорода, с. 255. Сковорода не считал человека тварью.

и центральное во вселенной значение. Астрономия Коперника и биология Дарвина не в силах опровергнуть христологической антропологии как истины, превышающей мир, истины предмирной. Мир еще не был сотворен Творцом, когда образ человека был уже в Сыне Божьем, предвечно рождающемся от отца. Только христология человека, обратная сторона антропологии Христа, раскрывает в человеке подлинный образ и подобие Бога-Творца.

Святоотеческая антропология не раскрыла сколько-нибудь полно христологической истины о человеке. Религиозная антропология отцов и учителей Церкви ограничена, она не вмещает творческой тайны человеческой природы. Антропология эта все еще слишком подавлена сознанием падения человека, она учит о страстях человека и об избавлении от греха. В сущности, святоотеческая антропология находится еще в зависимости от ветхой языческой антропологии¹. В сознании святоотеческом абсолютной и головокругительной христологической истине об искуплении не соответствует абсолютная и головокругительная истина о человеке. Тайна искупления как бы прикрыла творческую тайну о человеке. Остается бесконечная дистанция между человеком и Богом. Нет

¹ Языческое антропологическое сознание можно характеризовать словами Роде: «Das ist aber in der Religion des griechischen Volkes der wahre Grundsatz, dass in der göttlichen Ordnung der Welt Menschenthum und Götterwesen örtlich und wesentlich getrennt und unterschieden sind und bleiben sollen» (Erwin Rohde «Psyche», II B., с. 2). [«Истинным основанием религии греческого народа является то, что в божественном миропорядке человеческое и божественная сущность, местное и сущностное разделены и различены и должны пребывать таковыми» (нем).] Христианство уничтожает эту пропасть между божеским и человеческим, соединяет два порядка. Но в сознании святоотеческом остается еще языческая раздельность человека и Божества.

окончательного антропологического откровения и в догматах вселенских соборов, раскрывавших лишь тайну христологическую, тайну искупления. Подлинно христианской религиозной антропологии не могло быть в христианстве святоотеческом, в христианстве вселенских соборов. Вся эта мировая эпоха христианства стояла под знаком осознания греха и осознания Христова искупления как единственного пути избавления от греха. Религиозное сознание должно было быть целиком обращено к Христу, а не к человеку. Сознание бессилия и беспомощности человека необходимо для сознания истины искупления. И лишь изредка прорывается в святоотеческом периоде христианства то сознание царственности человека, которое звучит в словах св. Григория Нисского: «Как в этой жизни художники дают вид орудию соответственно его потребности, так наилучший художник создал наше естество как некий сосуд, пригодный для царственной деятельности, и по душевным преимуществам, и самому телесному виду устроив его таким, каким нужно, чтобы царствовать. Ибо душа прямо показывает в себе царственность и возвышенность, и великую далекость от грубой низости тем самым, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно располагает желаниями. А это кому иному свойственно, кроме царя? А сверх того соделаться образом Естества, всем владычествующего, — не иное что значит, как при самом создании немедленно стать естеством царственным»¹. Или у св. Симеона Нового Богослова: «Когда пришел Христос, с того времени человек сделался уже как бы светом, через соединение с оным,

¹ См. Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского. Ч. 1, с. 87. Об антропологии св. Григория Нисского см. книгу В. Несмелова «Догматическая система святого Григория Нисского», с. 357–398.

первым и невечерним светом Божиим, и не имеет более нужды ни в каком писаном законе»¹. Или у св. Макария Египетского: «Познай же свое благородство, а именно, что призван ты в царское достоинство, что ты — «род избран, священство и язык свят». Тайна христианства необычайна для мира сего. Видимая слава и богатство царя суть нечто земное, тленное, проходящее; а то царство и то богатство божественны, небесны, славны, никогда не проходят и никогда не прекращаются. Ибо в небесной Церкви соцарствуют с небесным Царем; и как сам Он «первороден из мертвых», так и соцарствующие с Ним первородны»². Но преобладает в христианстве святоотеческое сознание утери человеком свободы в его падении над сознанием царственной свободы человека. У святых отцов, в творениях аскетических, наиболее ценных, хорошо разработано лишь учение о страстях и об избавлении от них, т.е. антропология отрицательная. Положительная антропология все еще остается ветхозаветской, т.е. учат о природном человеке, о ветхом Адаме. Учение о небесном Адаме, о человеке — микрокосме сверхприродном почти не раскрыто, вернее, раскрыто лишь в христологии, а не в антропологии. Только отдельные мистики разрывали границы, поставленные временами и сроками. Что человек — творец, подобный Богу-Творцу, об этом ничего не раскрыто в сознании отцов и учителей церкви. А христианское сознание было до сих пор сознанием святоотеческим. Святоотеческое сознание не могло видеть в человеке микрокосма, так как не было обращено к макрокосму. Вопрос о положительном, творческом призвании человека в мире даже никогда не поднимался святыми

¹ См. «Симеон Новый Богослов», выпуск первый, с. 29.

² См. «Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова», с. 209.

отцами и учителями церкви. Самый радикальный и огненный из отцов св. Исаак Сирианин говорит: «В том и добродетель, чтобы человек не занимал ума своего миром. Сердце не может пребывать в тишине и быть без мечтаний, пока на человека действуют чувства»¹. «Начало истинной жизни в человеке — страх Божий. А он не терпит того, чтобы пребывать в чьей-либо душе вместе с парением ума»². «*Мир* есть имя собирательное, обнимающее собою перечисленные нами страсти»³. «По природе душа бесстрастна»⁴. «Естество тогда только способно соделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания, когда человек первоначально претерпением страданий, делением и скорбью совлечется ветхого страстного человека, как новорожденный младенец совлекается одежды, выносимой из матерних ложащ. Тогда ум способен возродиться духовно, соделаться видимым в духовном мире, и приять созерцание отечества своего»⁵. А вот слова, как бы открывающие в человеке всю полноту божественного и космического: «Кто покорит себя Богу, тот близок к тому, чтобы покорилось ему все. Кто познал себя, тому дается ведение всего; потому что познать себя есть полнота ведения о всем, и в подчинении души твоей подчинится тебе все»⁶. Но для св. Исаака Сириянина мир есть лишь страсти и человек делается сильным и получает ведение не через раскрытие своей человеческой природы, а через ее окончательное умолкание и освобождение

¹ См. «Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические», с. 10.

² См. там же, с. 11.

³ См. там же, с. 22.

⁴ См. там же, с. 25.

⁵ См. там же, с. 269.

⁶ См. там же, с. 366.

места для Бога. Человек обожествляется, но лишь путем умолкания всего человеческого, исчезновения человека и появления на его место Божества¹. У учителей церкви бывало учение о $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ 'е человека, но в этом $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ 'е человека совсем нет. Не ставится даже проблема о человеке. Но человек богоподобен не только потому, что он способен привести в молчание свою природу и освободить место для Божества. В самой человеческой природе есть богоподобие, в самом человеческом голосе этой природы. Приведение к молчанию «мира», страстей, освобождает человека. Бог хочет, чтобы не только Бог был, но и человек был. В этом — смысл мира. Для святых отцов задача человека — возврат к первоначальному состоянию до грехопадения. Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Бог соделался человеком для того, чтобы через во-человечение свое опять возвесть естество человеческое в благобытие. Почему надобно нам узнать, каким это образом, через воплощенное домостроительство Христово, человек опять приходит в благобытие»². «Люди для того рождаются на свет, чтобы прославлять Бога, так как они суть мыслящие и разумные существа. Они одни из всех видимых тварей могут познавать, величать и благодарить Творца Бога. Рассматривая тварь, они дивятся Творцу и, познав Его величие, недомыслимое и беспредельное, поклоняются Ему, чтут Его и благоговействуют перед Ним»³. Человек рожден «для того, чтоб сделаться достойным обитать в небесных

¹ И. В. Попов говорит о св. Макарии Египетском: «Перестать быть человеком и теперь же стать Богом, хотя бы и на краткие моменты божественного наития, — вот что было целью всех стремлений и помышлений его души». См. «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского», с. 26.

² См. «Слова преп. Симеона Нового Богослова», вып. I, с. 27.

³ См. там же, с. 51.

селениях и быть вчинену в сонм святых Ангелов»¹, т.е. призвание человека ангельское и потому пассивное и нетворческое. Все значение святоотеческого сознания было в героической борьбе против ветхого Адама, против страстей мира.

Жизненные результаты ограниченности святоотеческой антропологии чувствовались на протяжении Средних веков как на Западе, так и на Востоке. Святоотеческое сознание, исключительно заполненное тайной искупления, в периоде негероическом сказалось принижением человека и подавлением его творческой мощи. Сознание Исаака Сириянина может быть лишь героическим делом личности, но как руководство для жизнеустроения человечества, чуждого личного опыта Исаака Сириянина, оно может явиться источником омертвления человека. Мистический опыт должен быть личен, и за его результатами нельзя следовать извне. В средние века все антропологическое было языческое, а не христианское. На Востоке антропологическое было совсем задавлено; на Западе оно получило выражение и развитие, но этот западный антропологизм и придал католичеству ярко выраженную форму языкохристианства. Христианская стихия католичества не заключала в себе антропологического откровения, и только в языческой его стихии была антропология, но внехристианская, римская или варварская. Идея рыцарской чести заключала в себе великую антропологическую правду о личности, но правду, чуждую сознанию святоотеческому. А весь строй папской теократии и феодальной иерархии был антропологизмом язычески-варварским, со всей тьмой ветхого Адама.

Нераскрытость антропологической истины в христианстве привела к возникновению антропологии

¹ См. там же, с. 53.

гуманистической, созданной по произвольному почину самого человека и в формальной реакции против религиозного сознания Средних веков. Антропологическое сознание гуманизма зарождается в эпоху Возрождения и развивается в новые времена до XX века, когда достигает своей вершины и выявляет свои пределы. Гуманизм поставил антропологическую проблему и дал ход человеку и его силам. Но в эпоху Возрождения микрокосмичность человека создавали только мистики, подобные Пико делла Мирандолло, который говорил: «Человек есть соединительная связь всей природы и как бы эссенция, составленная из всех ее соков. Поэтому, кто познает себя, познает в себе все». Преобладающее и побеждающее гуманистическое сознание освобождало и утверждало природного человека, потерявшего свою микрокосмичность и свою царственность. Гуманизм утверждает антропоцентризм субъективно-психологический, а не объективно-космический. Человек остается сам с собой, со своими ограниченными человеческими силами, связанный лишь с природной необходимостью. Человек должен был пройти через богооставленность. Гуманизм — необходимый опыт человечества. Человек должен был быть отпущен на свободу в природный мир, и человеческая жизнь должна была быть секуляризирована. Человек как необходимая часть природного мира захотел свободы и самостоятельности, субъективно и произвольно поставил себя целью в природе. Гуманизм и есть идеология природного, зависимого человека. В гуманизме чувствуется это восстание раба, плебейство духа. Гуманистическое сознание не хочет знать высокого происхождения человека и высокого его назначения. Гуманистическое сознание не сыновно Богу. Гуманизм послушен факту рабства человека у природного мира. Но в этом природном мире гума-

низм хочет как можно свободнее и самостоятельное устроить человека и дать ему как можно больше счастья. Гуманизм постепенно отпадает от всякого богосознания и обоготворяет человека и человеческое. Но гуманизм не знает человека как образа и подобия Божьего, ибо не хочет знать Бога, не знает человека как свободного духа, ибо он во власти природной необходимости. Поэтому гуманизм может обоготворить лишь природного человека, лишь человека как эмпирический факт, как каплю в природном море, себя субъективно поставившей целью. Если святоотеческое сознание обладает христологией и лишено соответствующей антропологии, то сознание гуманистическое не имеет христологии, соответствующей антропологии. Гуманизм не знает Небесного Адама, Абсолютного Человека, а потому не может знать подлинного достоинства человека. Гуманизму неведома тайна человеческой природы, и антропология гуманизма в корне своем ложная антропология. Гуманизм познает человека лишь как природный объект и не знает человека как сверхприродного субъекта. Гуманистическое сознание подавлено открытием Коперника. И оно переносит антропоцентризм в субъективно-произвольные состояния человека, утверждает антропоцентризм психологический. Человек низкого происхождения и не имеет никакого назначения. Но он собственными силами подымается по ступеням природного мира и сам ставит себя целью. Гуманизм с роковой неизбежностью приводит в XIX веке к позитивизму, к принудительному водворению человека на ограниченную территорию данного природного мира. Гуманистический позитивизм хочет покончить с сознанием принадлежности человека к двум мирам. Нет другого мира, и человек целиком принадлежит к этому единому миру и в нем должен искать себе счастья.

Но в этом мире человек — раб необходимости, бесконечно малая часть огромного механизма природы. Натурализм и позитивизм окончательно принижают человека, отрицают человека, ибо пучок восприятий, смена ощущений, дробная часть круговорота природы — не есть человек. В позитивизме исчезает та правда гуманизма Возрождения, которая связана была с возрождением античности как человеческой ценности. Гуманизм перерождается в антигуманизм, он отрицает человека. Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы, нет без Бога и Богочеловека. Или человек — образ и подобие Абсолютного Божественного Бытия — тогда он свободный дух, царь и центр космоса; или человек — образ и подобие данного природного мира — тогда нет человека, а есть лишь одно из преходящих явлений природы. Нужно выбирать: или свобода человека в Боге, или необходимость преходящего явления в природном мире. Гуманизм в своих позитивистических пределах выбрал второе и совершил мысленное человекоубийство: отверг высшее самосознание человека, трансцендентное данному природному миру, и тем отрекся от первородства человека, предал человека во имя приспособления к данному природному миру и благоденствия в нем. Судьба гуманизма есть великая трагедия человека, ищущего антропологического откровения. Нераскрытость антропологии толкает человечество на путь гуманизма. Святоотеческое сознание оставляет человека беспомощным в раскрытии его творческой природы. И критика гуманизма должна быть имманентной, как имманентно должно быть его изживание.

В XIX веке гуманизм принял форму религии человечества. Антропологизм Л. Фейербаха и позитивизм О. Конта — философские вершины гуманистического сознания. Стиль гуманизма эпохи Возрожде-

ния очень мало походит на стиль гуманизма XIX века, но в первом было уже заложено семя второго. Гуманизм Возрождения — еще двойствен, в нем жили две души. Гуманизм XIX века гораздо более монистический, в нем окончательно побеждает душа рациональная и позитивистическая. Пафос всякого гуманизма — утверждение человека как высшего и окончательного, как бога, отвержение сверхчеловеческого. Но лишь только отвергается Бог и обоготворяется человек, человек падает ниже человеческого, ибо человек стоит на высоте лишь как образ и подобие высшего божественного бытия, он подлинно человек, когда он синовен Богу. Человек не может быть только отцом, отцом своих детей, будущих человеческих поколений, он должен быть и сыном, должен иметь происхождение, должен иметь корни своей природы, уходящие в абсолютное бытие и в вечность. Гуманизм отверг сыновность человека — отказался от его происхождения; отверг свободу человека и вину его — отказался от достоинства человека. Все трудное, проблематическое и трагическое в человеке захотел упразднить гуманизм, чтобы лучше устроить человека на земле, чтобы сделать его счастливым. Но благоустройство и благоденствие человека на земле, отворачивающееся от неискоренимого трагизма человеческой жизни, есть отрицание человека как существа, принадлежащего к двум мирам, как сопричастника не только природного царства необходимости, но и сверхприродного царства свободы.

Не успел Л. Фейербах провозгласить религию человечества, как К. Маркс в своем материалистическом социализме довел гуманизм до окончательного отрицания человека, до последнего порабощения человека необходимостью, до обращения человека в орудие материальных производительных сил. Маркс оконча-

тельно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего *Zukunftstaat'a*^{1*} и блаженствующего в нем пролетариата. Тут гуманистическая антропология приходит к кризису, обожествленный человек истребляется во имя чего-то призрачно сверхчеловеческого, во имя идеи социализма и пролетариата. Пролетариат выше человека, и он не просто сумма людей — он новый бог. Так сверхчеловеческое неизбежно восстает на развалинах гуманизма. Марксизм — одно из предельных порождений антропологического сознания гуманизма, истребляющее гуманизм, окончательно убивающее человека. Позитивизм в теории и социализм на практике — последние плоды гуманизма, избличающие ложь гуманистической антропологии. Ибо ложна та антропология, которая убивает человека, которая не отвечает бесконечной природе человека, не знает тайны человеческой природы — ключа к тайне бытия. И все-таки человек должен был пройти через гуманистическое сознание; чтобы прийти к откровению о человеке. На святоотеческом сознании нельзя было остановиться. Через гуманизм в муках рождается активность человека, идущая снизу вверх, а не сверху вниз. Правда гуманизма — часть религии богочеловечества, предполагающая веру не только в Бога, но и в человека.

Кризис гуманистической антропологии завершился в Фр. Ницше — величайшем явлении новой истории. Ницше — искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания. После Ницше, после дела его и судьбы его гуманизм

^{1*} Государство будущего (нем.).

уже невозможен, навеки преодолен. «Заратустра» — величайшая человеческая книга без благодати. То, что выше «Заратустры», то было по благодати свыше. «Заратустра» — творение покинутого, предоставленного себе человека. И никогда человек, предоставленный собственным силам, не подымался выше. Кризис гуманизма в последнем пределе своем должен был привести к идее сверхчеловека, к преодолению человека и человеческого. Для Ницше последняя ценность не человеческая, а сверхчеловеческая, т. е. гуманизм преодолен им. Человек для него — стыд и боль, человек должен быть преодолен, человек должен прийти к тому, что выше, чем человек, что уже сверхчеловек. В Ницше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека, — и в этом великий подвиг Ницше. *Ницше — предтеча новой религиозной антропологии.* Через Ницше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской. Ницше — инстинктивный, лишенный еще Логоса, пророк религиозного возрождения Запада. Ненависть Заратустры к последнему человеку, изобретшему счастье, есть священная ненависть к унижительной лжи гуманизма. Заратустра проповедует творчество, а не счастье, он зовет к подъему на горы, а не к блаженству на равнине. Гуманизм — равнина, гуманизм не выносит гор. Ницше почуял, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека, которого не признавала ни антропология святоотеческая, ни антропология гуманистическая. Он проклял добрых и справедливых за то, что они ненавидят творящих. Муку Ницше мы должны разделить, она нассквозь религиозна. И ответственность за судьбу его должны принять на себя. Через Ницше начинается

новое антропологическое откровение в мире, которое в своем последнем осознании, в своем Логосе должно стать христологией человека¹.

Рядом с Ницше может быть поставлен лишь столь отличный от него и столь похожий на него Достоевский. В антропологизме Достоевского что-то новое открылось миру. В Достоевском исключительной остроты достигло самочувствие человека, проблема

¹ Приведу цитаты из Заратустры, которые подтверждают мой взгляд на Ницше. «Der Mensch, — говорит Заратустра, — ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehen, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter aber eine schmerzliche Scham» («Nietzsche Werke». Band VI, S. 13). «Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist» (с. 16). «Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern» (с. 88). «Sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner: — *das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend*» (с. 247). «Der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck» (с. 289). О добрых и справедливых говорит Заратустра: «Den *schaffenden* hassen sie meistens: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher, — den heissen sie Verbrecher. Die Guten nämlich — die können nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende: sie kreuzigen den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen — Zukunft!» (с. 309). «Gott starb: nun wollen wir, — dass der Übermensch lebe» (с. 418). «Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges — und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Armste, nicht der Leidenste, nicht der Beste. Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* ist und ein *Untergang*» (с. 418). [«Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтоб превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что такое обезьяна в отношении человека?

о человеке. Только человеком и интересуется Достоевский. После Ницше и Достоевского нет уже возврата к старому, ни к старой христианской антропологии, ни к старой гуманистической антропологии. Начинается новая эра, и выявляются пределы и концы. Всему переходному и промежуточному наступает конец. Сознательные идеи Ницше бессильны и должны быть отвергнуты. Ницше не знал пути к сверхчеловеку и погиб в трагическом бессилии. Судьба его после смерти еще более трагична, ибо он породил ницшеанство, жалкое и ничтожное. Но важно не сознание Ницше, иногда почти банальное, а он сам, дело его жизни, мука его искания, предчувствие его. В нем было подлинно пророческое, не в библейском, а в новом смысле слова. После Ницше, как и после Достоевского, человек должен по-новому осо-

Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверх-человека: посмешищем или мучительным позором» (Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Пер. с нем. Ю. М. Антоновского). «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение» (там же). «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам» (там же). «Они измелечали и все еще мельчают: — и делает это их учение о счастье и добродетели» (там же). «Человек есть мост, а не цель» (там же). «Созидающего ненавидят они более всего: того, кто разбивает скрижали и старые ценности, разрушителя, — кого называют они преступником. Ибо добрые — не могут созидать: они всегда начало конца: — они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят себе в жертву будущее, — они распинают все человеческое будущее!» (там же). «Бог умер: теперь хотим мы, — чтоб жил сверх-человек» (там же). «К сверх-человеку лежит сердце мое, он для меня первое и единственное, — а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не самый лучший. — О, братья мои, если что я могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и уничтожение» (там же).]

знать себя и оправдать свое призвание, раскрыть свою творческую природу. «Последний человек» — позор, который должен быть преодолен. Но святоотеческим христианством нельзя преодолеть позора «последнего человека». И только истина, открывавшаяся отдельным мистикам, в силах помочь этому преодолению.

В Ницше и Достоевском произошло крайнее напряжение и обострение человеческого самочувствия, антропологического сознания. Это выразилось и в том, что через них приоткрылась христианскому миру проблема человеческого конца — проблема антихриста. Надвигающийся и угрожающий образ антихриста принудит христианский мир к творческому усилию раскрыть истинную, христологическую антропологию. Высшее самосознание человека, антропологическое сознание потому уже должно быть до конца раскрыто, что человеку грозит попасть во власть антихристологии человека, ложной, истребляющей человека антропологии. Человек поставлен перед дилеммой: или сознать себя христологически или сознать себя антихристологически, увидеть Абсолютного Человека в Христе или увидеть его в антихристе. Гуманизм в своем безбожном и недуховном развитии грозит привести к антихристологическому сознанию. Антихрист и есть окончательное истребление человека как образа и подобия божественного бытия, как микрокосма, как причастного к тайне Троицы через Абсолютного Человека — Сына Божьего. Антихристологическая антропология делает человека рабом падшего ангела, пожелавшего иметь на земле свое обратное Христу человековоплощение. Человек, обоготворяющий себя и теряющий свое сыновство Богу, делается бессильным рабом природной необходимости, в которую он был уже ввергнут своим

начальным падением. Человек антихристового духа отобщается от тайны искупления, которая восстанавливает и подымает падшую человеческую природу. Дух антихристов сулит человеку блаженство в мире необходимости через отречение от его богоподобной природы. Но дух антихристов узнается не по поверхностному сознанию, не по догматическому сознанию, не по греху и даже не по хуле на Сына Божьего, а по тайному состоянию глубин сердца человеческого, которое последней ненавистью ненавидит Христа и Его Отца. Перед лицом антихристового духа самочувствие и самосознание человека должно достигнуть высшего и окончательного напряжения. И наша эпоха стоит под знаком исключительного антропологизма. Мы накануне антропологического откровения. И беспомощность христианства перед современной трагедией человека коренится именно в нераскрытости христианской антропологии. Новая христологическая антропология должна открыть тайну о творческом призвании человека и тем дать высший религиозный смысл творческим порывам человека. Слабость христологического самосознания человека укрепляет антихристологическое его самосознание. В этом великая опасность для нашей эпохи реставрации святоотеческого христианства, в котором нет подлинной антропологии. Эта реставрация может быть на руку духу антихристову. Если религиозное сознание оставляет место пустое, то оно заполняется духом антихристовым. Религиозное принижение и подавление человека ведет к ложному его самопревозношению, которое окончательно истребляет человека. Антропологический религиозный переворот в мире есть поворот в космосе от природной необходимости к человеческой свободе.

Антропологическое откровение связано с сознанием отношения тайны творчества к тайне искупления.

Глава III

Творчество и искупление

Новозаветная, евангельская правда — абсолютная, единоспасающая правда. Не только подлинные христиане по сознанию, но и в сознании отступившие от христианства чувствуют в какой-то глубине единственность, исключительность, несравнимость ни с чем правды Христовой. И рационалист Гарнак по глубокому своему чувству склоняется перед абсолютностью евангельской истины не менее, чем католики и православные, хотя и нет в нем сознания того, кто был Христос. Правдоискатели нашей эпохи, потерявшие старую веру, все вновь и вновь обращаются к Евангелию и хотят испить живой воды из его абсолютного источника. И много делают попыток евангельски оправдать и осмыслить жизнь. Во всех попытках, как церковных, так и внецерковных, по-евангельски, новозаветно оправдать, осмыслить все в жизни, обосновать все ценности жизни чувствуется какая-то натяжка, какое-то насилие над Евангелием, какое-то произвольное внесение в Евангелие ценностей иного мира¹. Как религиозно

¹ Необходимость освободить абсолютность евангельского духа от относительных ценностей мира в последнее время прекрасно сознают М. М. Тареев в своих «Основах христианства» и кн. Е. Трубецкой в интересном труде «Миросозерцание Вл. С. Соловьева». На этой почве М. Тареев приходит к чисто духовному христианству, порывающему со всякой видимой церковью, а кн. Е. Трубецкой к крайнему дуалистическому разделению Бога и мира, неба и земли. И М. Тареев, и кн. Е. Трубецкой сознают всю мучительность проблемы отношения христианства и жизни и всю лживость обычных решений. Но оба приходят к утверждению внебожественной, внерелигиозной, нейтральной мирской жизни, с чем религиозное сознание может помириться лишь условно и на время. «Ведь нужно подумать о том, — говорит Тареев, — что значит быть христианином: это значит любить до смерти, возненавидеть себя, вознена-

примиришь творческие ценности жизни с единоспасающей и абсолютной ценностью евангельской вести о спасении и искуплении через Христа — Спасителя и Искупителя? Указаны ли в единственном и абсолютном Евангелии пути творчества ценностей жизни? Имеем ли мы религиозное право обращать евангельскую истину в орудие оправдания наших жизненных ценностей и наших творческих порывов? Нашу эпоху мучат эти вопросы острее и безнадежнее, чем бывшие христианские эпохи. И мы насилуем Евангелие с таким произволом, которого не знали прежние времена. Наше насилие рождается из религиозной жажды, дошедшей до религиозного отчаяния, но само это насилие антирелигиозно и почти кощунственно. Хотим во что бы то ни стало извлечь из Евангелия то, чего там нет. Через ряд посредствующих звеньев дискурсивной мысли стремятся вывести из Евангелия то нужное нам, что там не раскрывается. Наука и искусство, право и государство, социальная справедливость и свобода, половая любовь, техника — все то, чем живет современный человек и от чего не может отречься, должно быть евангельски оправдано для того, кто ищет Христовой правды. И все эти бесплодные, трагические усилия вновь и вновь приводят к тому ста-

видеть отца, мать, жену, детей. Народ такую жизнью жить не может. Когда же христианство предлагается как долг и идеал народу, он по естественному чувству самосохранения ищет средств обезопасить себя от «всепоядающего огня» религии, от истребляющих молний неба — и находит это средство в самостоятельной, объективной ценности церковного символа, религиозной формы, доброго дела — в православии, правоверии и обрядоверии». См. «Христианская свобода», с. 105. Исторический церковный быт со всем его естественным язычеством и есть приспособление самосохранения от всепоядающего огня Христова. Но решения мучительного вопроса нет ни у М. Тареева, ни у кн. Е. Трубецкого, потому что они не верят в возможность нового откровения.

рому сознанию, что лишь то оправдание жизни может быть названо евангельско-новозаветным, выражающим дух религии искупления, которое дано было в христианстве святоотеческом, в аскетике. Религия искупления неотделима от аскетизма и может принять жизнь лишь как послушание последствиям греха, как несение тяготы. Государство, брак, наука и пр. оправдывают святоотеческое сознание как несение тяготы, как священное послушание греховного человека¹.

Для религиозного сознания человека новой мировой эпохи есть один только выход: религиозное осознание той истины, что новозаветное христианство не есть полная ивершенная религиозная истина. Новозаветное христианство есть религия искупления, благая весть о спасении от греха, откровение Сына Божьего, второй Ипостаси Св. Троицы, в аспекте Бога, страдающего за грехи мира. Это один из этапов духовного пути. Второй евангельский завет Бога и человека имеет прямое отношение лишь к искуплению греха через божественную любовь и благодать. В путях

¹ Результаты святоотеческого оправдания жизни как послушания всегда и во всем в совершенстве выражены в конце XIX века еп. Феофаном в его «Начертании христианского нравоучения». У еп. Феофана страшит омертвление святоотеческого учения о послушании и импонирует его верность старым заветам, его нестигаемость. Еп. Феофан каждым словом доказывает, что святоотеческое христианство отрицает творчество человека, не знает творческого призвания человека. «Христианину свойственно *не иметь своей воли*» (с. 476). Из самого человека ничто не должно раскрыться, он должен лишь освободить место для воли Божьей. «Человек есть средство в деснице Божьей» (с. 37). «Один покой для человека в Боге» (с. 33). Цель — вечный покой в Боге, а не вечное творчество. В сущности, еп. Феофан отрицает саму идею богочеловечества, которая предполагает свободную активность человека и прибыль от человека для целей мира. В Христе была не только божественная, но и человеческая воля. И в каждом человеке должна быть воля не только божественная, но и человеческая.

духовной жизни это — распятие на кресте розы жизни. Но исчерпывается ли тайна жизни и бытия тайной искупления, есть ли окончательная задача жизни лишь спасение от греха? Искупление греха, спасение от зла само по себе отрицательно, и конечные цели бытия лежат дальше, в положительной, творческой задаче. Искупление греха есть лишь одна из эпох мистической мировой жизни, сердцевина мирового процесса. Но процесс мировой жизни не может исчерпываться искуплением, в нем должны быть иные мистические периоды. Человеческая природа, подобная Творцу, не могла быть сотворена Творцом лишь для того, чтобы, согрешив, искупить свой грех и в дело искупления вложить все свои силы на протяжении всего мирового процесса. Такое понимание человеческой природы не соответствовало бы идее Творца, принижало бы богоподобное достоинство человека. Абсолютная христологическая истина одной своей стороной обращена к искуплению греха и спасению от зла, другой же своей стороной обращена к положительному, творческому призванию человека, открывает христологию человека. Новозаветная, евангельская истина есть лишь часть христологической истины, обращенная к искуплению и спасению, — в ней нельзя искать прямого оправдания творческих целей человека. В Евангелии раскрывается лишь один аспект Христа, Абсолютного Человека, искупающего и спасающего человеческую природу.

В Евангелии нет ни одного слова о творчестве, и никакими софизмами не могут быть выведены из Евангелия творческие призывы и императивы. Благовестие об искуплении греха и спасении от зла и не могло раскрыть тайну творчества и указать пути творчества. Евангельский аспект Христа как Бога, приносящего себя в жертву за грехи мира, еще не

раскрывает творческую тайну человека. Соккрытие в новозаветном христианстве путей творчества — провиденциально. Существуют святоотеческие наставления о трезвении и молитве. Но нет и быть не может святоотеческих наставлений о творчестве. Сама мысль о таких наставлениях в творчестве звучит дико, оскорбительна для слуха. Как жалки все оправдания творчества через Евангелие! Оправдания эти обычно сводятся к тому, что говорят: Евангелие не запрещает и не исключает того и того, Евангелие допускает творчество, Евангелие — либерально. Так принижается и абсолютное достоинство Евангелия, и великая ценность творчества. Почти стыдно уже ссылаться на авторитет Евангелия в оправдание творчества ценностей жизни. Слишком злоупотребляли этим насилием над Евангелием. Из откровения об искуплении нельзя вывести прямым путем откровения о творчестве. Творческая активность человека не имеет своего Священного Писания, пути ее не открыты свыше человеку. В священных письменах, в которых открывается человеку воля Божья, всегда находит человек абсолютную правду, но другую и о другом. В деле творчества человек как бы предоставлен самому себе, оставлен с собой, не имеет прямой помощи свыше. И в этом сказала великая премудрость Божья.

Не оправдание творчества через насилие над Евангелием, а другое открывается нам. Мы чувствуем *священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве*. Божественно-премудро это абсолютное молчание священного писания о творчестве человека. И разгадка премудрого смысла этого молчания есть разгадка тайны о человеке, есть акт высшего самосознания человека. Лишь не достигший высшего самосознания человек ищет оправданий творчества в Священном Писании и священных указаний о путях творчества, т. е.

хочет подчинить творчество закону и искуплению. Человек, целиком еще пребывающий в религиозных эпохах закона и искупления, не сознает свободы своей творческой природы, он хочет творить по закону и для искупления, ищет творчества как послушания. *Если бы пути творчества были оправданы и указаны в Священном Писании, то творчество было бы послушанием, т. е. не было бы творчеством.* Понимать творчество как послушание последствиям греха, как исполнение закона или как искупление зла, т. е. как откровение ветхозаветное или откровение новозаветное, значит отвергать тайну творчества, значит не знать смысла творчества. То, что тайна творчества и пути его сокрыты в Священном Писании, в этом — премудрый эзотеризм христианства. Тайна творчества по существу своему эзотерична, она не откровенна, она — сокровенна. Открываться свыше могут лишь закон и искупление, творчество — сокрывается. Откровение творчества идет не сверху, а снизу, это — откровение антропологическое, не теологическое. Бог открыл грешному человеку свою волю в законе и дал человеку благодать искупления, послав в мир Сына своего Единородного. *И Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества.* Закон вскрывает зло грешной природы человека и говорит не, не, ставит предел злой воле. Благодать искупления восстанавливает человеческую природу, возвращает ей ее свободу. От Христа идущая сила искупления переходит внутрь человека. Само искупление на высших ступенях религиозного сознания понимается имманентно-внутренно, без дуалистической объективации, которая есть в юридическом учении об искуплении. Человек перерождается в новую тварь через космическую ми-

стерию искупления. Человек перерождается в нового Адама, лишь имманентно пережив распятие. Но само творческое призвание человека не открывается принудительно ни в Ветхом, ни в Новом Завете. Творчество есть дело богоподобной свободы человека, раскрытие в нем образа Творца. Творчество не в Отце и не в Сыне, а в Духе и потому выходит из границ Ветхого и Нового Завета. Где Дух, там и свобода, там и творчество. Творчество не связано со священством и не подчинено ему. Творчество — в Духе пророческом. Дух не может иметь своего писания и не знает наставлений, Он раскрывается в свободе. Дух дышит, где хочет. Жизнь в Духе есть жизнь свободная и творческая. Антропологическое откровение, зачатое в Сыне, окончательно завершается в Духе, в свободном творчестве человека, живущего в Духе. Творчество не раскрывается еще ни в законе, ни в искуплении, ни в Ветхом, ни в Новом Завете Бога с человеком. В Духе раскрывается тайна творчества, в Духе осознается природа человека, без письмен, без наставлений и указаний свыше. *В творчестве снизу раскрывается божественное в человеке, от свободного почина самого человека, а не сверху.* В творчестве сам человек раскрывает в себе образ и подобие Божье, обнаруживает вложенную в него божественную мощь. Дыхание Духа не божественное только, но богочеловеческое. И церковь есть организм богочеловеческий. Мистерия искупления совершилась и вечно совершается в космосе. После этого уже новое тварное, творческое бытие является в мире и призывается человек к исключительной активности, к созиданию той прибыли для царства Божьего, имя которой богочеловечество.

Идея Творца о человеке головокружительно высока и прекрасна. Так высока и прекрасна божественная идея человека, что творческая свобода, свободная

мощь открывать себя в творчестве заложена в человеке как печать его богоподобия, как знак образа Творца. *Принудительное откровение творчества как закона, как наставления в пути противоречило бы Божьей идее о свободе человека, Божьей воле увидеть в человеке творца, отображающего Его божественную природу.* Если бы было откровение свыше о творчестве, откровение, запечатленное в Священном Писании, то не нужен и невозможен был бы свободный творческий подвиг человека. Не осталось бы места для откровения антропологического. Такое пассивное понимание человеческой природы делает человека существом недостойным боговоплощения. Христос не был Богочеловеком, если человеческая природа пассивна, не свободна и ничего из себя не раскрывает. Ибо, поистине, Богочеловек есть откровение не только божественного, но и человеческого величия и предполагает веру не только в Бога, но и в человека. Само искупление было внутренним ростом человека. И в духе человека совершаются все мистические события жизни Христа. Человекоподобие Бога в едиnorodном Сыне Божьем и есть уже вечная основа самобытно-свободной природы человека, способной к творческому откровению. Бог не открыл свыше, что Он хочет свободного дерзновения в творчестве. Если бы Бог это открыл и запечатлел в священных писменах, то свободное дерзновение было бы уже ненужно и невозможно. Истина о свободном дерзновении в творчестве может быть открыта лишь самим человеком, лишь свободным актом дерзновения человека. В этом скрыта великая тайна о человеке. Не может быть божественного откровения этой тайны, неизбежно сокрытие этой тайны. Творческая тайна сокрывается человеку и открывается человеком. Это — эзотерическая тайна божественного откровения и Священного Писания. Бог-

Творец актом всемогущей и всеведущей своей воли сотворил человека — свой образ и подобие как существо свободное и обладающее творческой мощью, как призванного царя творения. Это — внутренний процесс в Боге. Актом своей всемогущей и всеведущей воли захотел Творец ограничить свое предвидение того, что раскроет творческая свобода человека, ибо в этом предвидении было бы уже насилие и ограничение свободы человека в творчестве. Творец не хочет знать, что сотворит человек, ждет от человека откровений в творчестве и потому не знает того, что будет антропологическим откровением. В этом великая премудрость Божья в деле творенья. Бог премудро сокрыл от человека свою волю о том, что человек призван быть свободным и дерзновенным творцом, и от себя сокрыл то, что сотворит человек в своем свободном дерзновении. Бог-Творец премудрым актом своей абсолютной воли исключил из творения своего всякое насилие и принуждение, возжелав лишь свободы своего творения и подвига его. А платоническое учение о том, что все человечество и весь космос предвечно завершены на небе, в идеях Божьих, превращает мировой процесс в комедию и лишает человека реальной активности и реальной свободы. Человек есть прибыльное откровение в Боге.

Творчество не есть только борьба со злом и грехом — оно создает иной мир, продолжает дело творения. Закон начинает борьбу со злом и грехом, искупление завершает эту борьбу, в творчестве же свободном и дерзновенном призван человек творить мир новый и небывалый, продолжать творенье Божье. Коренной двойственности человеческой природы, ее принадлежности к двум мирам, соответствует двойственность искупления и творчества. Как существо падшее, поработненное последствиями греха и попав-

шее во власть необходимости, человек должен пройти через тайну искупления, должен в мистерии искупления восстановить свою богоподобную природу, вернуть себе утерянную свободу. Творческая тайна бытия закрыта грехом. В падении человека ослабляются творческие силы человека. Через Христа искупается и восстанавливается человеческая природа, спасается от проклятия греха. Ветхий человек перерождается в новую тварь, в нового Адама. Но тайна искупления прикрывает тайну творчества. Как существо богоподобное, принадлежащее к царству свободы, человек призван раскрыть свою творческую мощь. В этом другая сторона двойственной природы человека, обращенная не к искуплению, а к творчеству. Но подлинное творчество возможно лишь через искупление. Христос стал имманентен человеческой природе, и это охристовывание человеческой природы делает человека Творцом, подобным Богу-Творцу.

Было ли в мире творчество в религиозном смысле этого слова? Сам вопрос этот может показаться странным. Кто же сомневается в том, что было великое напряжение творчества в Греции или в эпоху Возрождения? На протяжении всей истории совершались творческие акты человеком, и в творческих ценностях видели цвет культуры. И все-таки должно сказать, что *не было еще в мире религиозной эпохи творчества*. Мир знает лишь религиозные эпохи ветхозаветного закона и новозаветного искупления. Мир жил религиозным послушанием или преступным непослушанием. А с послушанием нельзя творить в мире. То, что все называли творчеством, как бы ни было оно ценно и велико, то было лишь намеком на подлинное творчество, лишь знак, лишь подготовка. Творческие порывы сопровождают всю историю человека, но творческая природа его была обессилена космическим

падением, погружением в низшие сферы бытия. Обычно, когда говорят о творчестве, то имеют в виду процветание «наук и искусств». Но в свете религиозном «науки и искусства» могут оказаться формой послушания, а не творчества. «Науки и искусства», как государство, хозяйство и семья, могут быть поняты как послушание последствиям греха, как реакция на необходимость природного порядка. Даже в гениальном расцвете «наук и искусств» дух послушания с роковой неизбежностью заглушал дух творчества. И в падшем и обессиленном человеке были творческие силы. Но в мировые эпохи закона и искупления силы эти были поглощены религиозно неизбежным послушанием последствиям греха, несением тяготы необходимости. Творческий акт человека подрезывался и притягивался вниз. Гениальные прорывы из образовавшейся цепи необходимости были лишь отдельными проблесками молнии. В общем и общеобязательном ходе мировой культуры и «науки и искусства» были формой приспособления к необходимости.

С большей последовательностью и радикализмом истолковывает экономический материализм всю творческую культуру как послушание необходимости, как приспособление к состоянию человека, отяжелевшего от погружения в материальные сферы бытия. Экономический материализм свидетельствует о том, что религиозно не наступила еще эпоха творчества. Экономический материализм — самая совершенная и крайняя философия греха, философия человека, не искупившего грех и ведающего лишь закон. Марксизм — не только не в творчестве, но и не в искуплении, он в Ветхом Завете, в язычестве. Но в нем есть какая-то дробная часть истины, какое-то отраженное, послушное сознание погруженности человека в необходимость. Для марксизма и «науки и искусства» не

есть творчество, а лишь приспособление. Эта крайность и узость марксизма имеет значение для разрушения той наивно-поверхностной веры, что «науки и искусства» — подлинное творчество, откровение творческой природы человека. В этом марксизм подходит к концу, к пределу. И в своем роде он выше срединного, поверхностного культуртрегерства, обоготворяющего ценность культуры как подлинного творчества. Должно быть осознание того, как много в «культуре» от необходимости, а не от свободы, от приспособления, а не от творчества. Но в марксизме само это осознание совершается как акт приспособления к необходимости, а не как акт свободного творчества. Экономический материализм есть выражение подавленности человеческого духа¹. Нет ничего дарового и нет ничего даровитого. Тут подводят итоги мировой подавленности.

Мы стоим у порога мировой религиозной эпохи творчества, на космическом перевале. Но донныне все творчество «культуры» было лишь подготовляющим намеком, знаком подлинного творчества мира иного. В творчестве «культуры» сказывается лишь трагическая двойственность человеческой природы, рвущейся из оков необходимости, но иное бытие не достигается. *Подобно тому как языческие кровавые жертвоприношения лишь предваряли подлинное мировое искупление через Голгофскую жертву Христа, но само-го искупления не достигали, так и творческие усилия*

¹ С. Булгаков в своей «Философии хозяйства» своеобразно соединяет дух православия с духом экономического материализма. Он Бога ощущает как Хозяина, мир как хозяйство. Даже небесное имеет у него запах трудового пота. Но концепция Булгакова очень показательна и интересна: в ней оригинально изобличается сходство православного и марксистского чувства мировой жизни как тяготы и бремени и сознания всякого дела в мире как послушания.

человека, создавшего ценности культуры, до сих пор лишь предваряли подлинную религиозную эпоху творчества, которое осуществит иное бытие. Религиозная эпоха творчества будет переходом к иному бытию, а не к иной только «культуре», не к иным «наукам и искусствам». Религиозная эпоха творчества есть третье откровение, откровение антропологическое, следующее за откровением Ветхого и Нового Завета. Древний мир шел к искуплению, но до явления Христа в нем не было еще искупления. Так новый мир идет к творчеству, но творчества в нем не было еще и не могло быть до космически-антропологического поворота, до великой религиозной революции в человеческом самосознании. И видно будет, что творчество «культуры» было подменой творчества «бытия» в эпоху закона и искупления, когда творческие силы человека были еще подавлены.

В религиозные эпохи закона и искупления нравственная сторона человеческой природы должна была преобладать над стороной эстетической и познавательной. Нравственная сторона человеческой природы менее творческая, в ней сильнее моменты послушания, и ее преобладание было выражением подавленности человеческой природы грехом. Явился даже соблазн отождествить религиозное с нравственным, и находились для этого основания как в Евангелии, так и в творениях святых отцов. Преобладание нравственного момента в законе слишком очевидно. Там даже нравственное взято в суженном смысле. В деле искупления греха момент нравственный мистически преобразуется и просветляется любовью и благодарью, но все еще господствует по видимости над эстетикой и познанием. Спасение или гибель связывают с нравственным совершенством человека, но не связывают с совершенством эстетическим или познава-

тельным. Религиозно-нравственным совершенством искупает человек грех, приобщается к искуплению, стяжает жизнь вечную. А достигается ли та же цель религиозно-эстетическим и религиозно-познавательным совершенством? Может ли быть отвергнут человек Богом за свое уродство и незнание, человек нравственно совершенный? Может ли быть отвергнут за то, что не творит красоты и познания? Может ли человек быть спасен и унаследовать жизнь вечную за подвиг красоты или подвиг познания? Нужны ли Богу для вечной жизни лишь нравственные или также красивые и знающие? Ведь уделом вечной жизни должно быть всяческое совершенство, во всем подобное совершенству Божьему, совершенство онтологическое, а не только моральное, всякая полнота бытия. А религиозное сознание говорит: красивым и знающим можешь и не быть, нравственным же быть обязан. Дело искупления и спасения совершается послушанием, а не творчеством. Творческие ценности не нужны для спасения от гибели, могут быть даже вредны — в страшный час смерти лучше забыть о них. Тут ставится для христианского сознания очень мучительный вопрос. Если религиозная жизнь исчерпывается искуплением греха, то высшая, творческая полнота бытия недостижима и не нужна. Бытие суживается и упрощается. Для достижения святости в религии искупления не нужны творческие ценности, не нужна никакая красота и никакое познание. Христианская красота и христианское познание достигаются лишь религиозно-нравственным совершенством, они не имеют самобытных источников, равноценных нравственному. Жажда красоты и жажда познания не искупительны. Всякая творческая жажда не искупительна. Все суета сует перед страшной и главной задачей искупления греха, все не ценно и не нужно. Единое

на потребу — совершенство послушания. Во время чумы не до познания и не до красоты, не до творчества ценностей. Грех, который должен быть искуплен, — чума, и наша греховная жизнь — жизнь во время чумы, приспособленная к борьбе с чумой. Жизнь поглощена отрицательной и безотлагательной задачей. И не верится при таком сознании в какую бы то ни было человеческую активность и какое бы то ни было совершенство на земле¹.

Выход из этой трагической для христианства проблемы может быть один: религиозное осознание той истины, что религиозный смысл жизни и бытия не исчерпывается искуплением греха, что жизнь и бытие имеют положительные, творческие задачи. *Та высшая, творческая полнота бытия, плерома, которая по видимости недостижима в моменте зачинающегося искупления, когда Бог все еще трансцендентен человеку, достижима в другом моменте религиозной жизни, по ту сторону искупления, когда Бог уже имманентен человеку.* Спасение от греха, от гибели не есть конечная цель религиозной жизни, спасение всегда *от*, а жизнь должна быть *для*. И многое ненужное для спасения нужно для того, для чего само спасение нужно, для творческого восхождения бытия. Цель человека не спасение, а творческое восхождение, но для творческого

¹ В этом отношении очень характерна жизнь оптинского старца Амвросия. См. недавно вышедшее наиболее полное «Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия» протоиерея С. Четверикова. Все жизненное учение старца Амвросия, полное недоверия к человеку, к его творчеству, к его мировой задаче совершенствования, основано на том, что «конечное и совершенное совершенство достигается на небе, в будущей бесконечной жизни, к которой кратковременная земная жизнь человеческая служит лишь приготовлением» (с. 151). В сознании Амвросия совершенно отсутствует христианский имманентизм. Для него иной, божественный мир совершенно трансцендентен этому миру.

восхождения нужно спасение от зла и греха. Эпоха искупления религиозно подчинена эпохе творчества. Религия жажды спасения и ужаса гибели есть лишь временное прохождение через дуалистическое расщепление. В новые времена по-разному чувствовали, что нельзя искать истоков творчества ни в новозаветной религии искупления, ни в ветхозаветной религии закона. Истоков творчества искали в античности. В античном мире, в Греции были творческие задатки антропологического откровения. Там родина человеческого творчества, родина красоты и познания. И при всяком подъеме человеческого творчества неизбежно обращаются к античному питанию. Эта проблема достигла последней остроты в жизни Ницше. Он сгорел от огненной творческой жажды. Религиозно ведомы ему были лишь закон и искупление, в которых нет творческого откровения человека. И он возненавидел закон и искупление. Ницше возненавидел Бога, потому что одержим был той несчастной идеей, что творчество человека невозможно, если есть Бог. Ницше стоит на мировом перевале к религиозной эпохе творчества, но не в силах осознать неразрывной связи религии творчества с религией искупления и религией закона, не знает он, что религия едина и что в творчестве человека раскрывается тот же Бог, Единый и Троичный, что и в законе и в искуплении.

Если искупление обращено к одному аспекту Христа, к Сыну Божьему, страдающему и жертвенному, то творчество должно быть обращено к другому аспекту Христа, к Сыну Божьему, прославленному и могучему. Христос, распятый за грехи мира при Понтии Пилате, и Христос Грядущий, который явится во славе, — один и тот же Христос, Абсолютный Человек, и в Нем раскрывается тайна о человеке. Окончательная тайна о человеке раскрывается не только в рабьём

образе Христа, но и в царственном Его образе, не только в жертвенном его образе, но и в мощном Его образе. Творческая тайна человеческой природы обращена к Христу Грядущему, к силе и славе Абсолютного Человека. В евангельском образе Христа эта творческая тайна не могла быть раскрыта, ибо человек должен был пройти вместе с Христом через тайну искупления, через Голгофскую жертву. Но в силах ли человек, обращенный целиком лишь к искуплению и видящий Абсолютного Человека лишь в образе жертвенного Икупителя, увидеть Абсолютного Человека в творческом образе Царя, сильного и прославленного? Не сокрыт ли другой аспект Христа от того, кто все еще в искуплении и кто не совершил подвига раскрытия своей творческой природы? Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе свободным усилием не раскроют иного, творческого образа человека. Лишь подвиг свободного творчества обратит человека к Христу Грядущему, подготовит к видению иного образа Абсолютного Человека. И если для искупления нужно великое послушание, то для творчества нужно великое дерзновение. Лишь великим дерзновением можно узреть Христа Грядущего. В духе послушания навеки будет виден лишь Христос Распятый, лишь аспект Икупителя. Нужна жертва дерзновения, подвиг решимости оттолкнуться от всех опасных берегов. Нужна добродетель небезопасного положения, способность бесстрашно стать над бездной. *Третье творческое откровение в Духе не будет иметь Священного Писания, не будет голосом свыше: оно совершается в человеке и человечестве, это откровение антропологическое, раскрытие христологии человека.* Антропологического откровения Бог ждет от человека, и человек не может его ждать от Бога. Третьего откровения нельзя ждать, его должен совершить сам

человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом. В нем все трансцендентное становится имманентным. Третье антропологическое откровение, в котором раскрывается творческая тайна человека, есть последняя свобода человека. Человек совершенно свободен в откровении своего творчества. В этой страшной свободе — все богоподобное достоинство человека и жуткая его ответственность. Добродетель небезопасного положения, добродетель дерзновения — основные добродетели творческой эпохи. Лишь тот, кто добродетелен этими добродетелями, лишь тот увидит Христа Грядущего, лишь к тому придет Христос сильный и прославленный. Тот, кто трусливо отказывается от страшного бремени последней свободы, тот не может быть обращен к Христу Грядущему, тот не уготовляет Его второго пришествия. Лишь жертвенная решимость стать в положение опасное и рискованное, плыть от старых и твердых берегов к неведомому и не открытому еще материку, от которого не протягиваются руки помощи, лишь страшная свобода делает человека достойным увидеть Абсолютного Человека, в котором окончательно раскроется творческая тайна человека. Христос Грядущий раскроет свою творческую тайну тем, которые сами совершают подвиг творчества, которые уготовляют новую землю и новое небо. Творчество человека в Духе, в высшей духовной жизни, так же уготовляет второе пришествие Христа, как земля-Богоматерь уготовила первое Его пришествие. Путь ко второму пришествию требует активной мужественности, а не только пассивной женственности. Человек призван не ждать только и предчувствовать, но действовать и творить. Человек должен перейти из состояния религиозно-пассивного и рецептивного в состояние религиозно-активное и творческое.

Богом дана была человеку благодатная помощь Христова искупления, восстанавливающего падшую природу человека. Через искупление возвращается человеку его творческая свобода. И должно наступить мировое время действия этой творческой свободы. Сам человек должен сотворить то, для чего он был искуплен, для чего и сотворен был. В самом человеке, в страшной и последней его свободе должен совершиться мировой переход к религиозной эпохе творчества. И новым лишь падением человека было бы ожидание и требование, чтобы сам Бог за него совершил этот переход, чтобы творческое откровение совершалось не по внутренней свободе человека, а по одной внешней помощи Божьей. Желание и ожидание, чтобы самим Богом было сотворено то, что должно быть сотворено человеком, — нечестиво и богопротивно. Такое пассивное религиозное сознание есть потворство человеческой слабости и трусости. Ложно и безбожно то ветхое сознание, по которому человек не смеет дерзать творить до мирового окончания искупления, до конца этого мира. По этому ветхому сознанию в здешнем мире удел человека лишь искупление греха, изживание греха, творчество же будет возможно лишь на том свете, да и то еще неизвестно, так как «тот свет» представляется статически, а не динамически. Это сознание противно глубочайшей сущности христианства, которое делает Бога имманентным человеческой природе и потому не допускает совершенно трансцендентного разрыва здешнего мира и мира потустороннего¹. Это рабье самочувствие про-

¹ Кн. Е. Трубецкой в своем «Мирозерцании Вл. С. Соловьева» странным образом оправдывает свободное творчество человека в мире через крайнее отдаление потустороннего божественного мира от мира здешнего. Человек потому может свободно творить, что Бог трансцендентен человеку. Но такое разделение может быть условно принято лишь для еще большего соединения.

тивится великой идее Творца о человеке, в нем скаывается пассивная покорность необходимости, трусливое и слабосильное отречение от свободы во имя спокойствия и безопасности. Это — религиозное мечтанство внутри христианства. Христос явился в мир раньше, чем до конца был исполнен закон. И творчество начнется раньше, чем завершится искупление. До конца времен не осуществится вполне закон и не завершится искупление, но религиозная эпоха творчества будет существовать с неисключенным законом и неотмененным искуплением. Мировой переход к религиозной эпохе творчества не может быть изменой закону и искуплению. В откровении творчества лишь окончательно будет осмыслено и осуществлено откровение закона и искупления, ибо Христос, Логос мира, един и вечен. В свободном творчестве человека раскрывается Его свобода, свобода Абсолютного Человека. Всечеловек низко пал, и всечеловек поднимется на головокружительную высоту.

Вопрос о *религиозном* смысле творчества до сих пор еще никогда не был поставлен, такой вопрос не возникал даже в сознании. Это — вопрос нашей эпохи, наш вопрос, вопрос конечный, к которому приводит кризис всей культуры. Прежние эпохи знали лишь вопрос об оправдании наук и искусств или создании новых форм общественности, но не знали религиозного вопроса о творчестве, о раскрытии творческой тайны о человеке в новую мировую эпоху. Религиозная проблема творчества — проблема о путях иного религиозного опыта, о создании иного бытия. *Творчество — не допускается и не оправдывается религией, творчество — само религия.* Творческий опыт — особый религиозный опыт и путь, творческий экстаз — потрясение всего существа человека, выход в иной мир. Творческий опыт так же религиозен, как и мо-

литва, как и аскеза. Творческий опыт — самобытен, у него свои бездонно глубокие корни, он не произведен. Христианство, в лучшем случае, оправдывало творчество, но никогда не подымалось до того сознания, что не творчество должно оправдывать, а *творчеством должно оправдывать жизнь*. Творчество — религия. Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно и равноценно искуплению. Творчество — последнее откровение Св. Троицы, антропологическое ее откровение. Этого сознания до сих пор не было еще в мире, оно зарождается в нашу эпоху. Но многое в мире уготовляло зарождение этого сознания. Уготовляла его и бесконечная усталость от жалких и натянутых христианских, евангельских оправданий творчества. Мы стоим перед неизбежностью оправдать себя творчеством, а не оправдать свое творчество. В творческом акте должно быть внутреннее самооправдание, и всякое внешнее его оправдание бессильно и унизительно. Человек оправдывает себя перед Творцом не только искуплением, но и творчеством. В тайне искупления открывается бесконечная любовь Творца к человеку и изливается бесконечная благодать Его. В тайне творчества открывается бесконечная природа самого человека и осуществляется его высшее назначение. Любовь — не только благодать, но и активность самого человека. Сам Бог, отдавший на растерзание своего едиnorodного Сына, искупает грех человека, и ждет Он, что человек, приобщенный к мистерии искупления, совершит свободный подвиг творчества, осуществит свое положительное назначение. Человеческая природа — творческая, потому что она есть образ и подобие Бога-Творца. Что образ и подобие Творца не может не быть творцом, эта антропологическая истина не была еще с достаточной силой и полнотой осознана в предшествующие религиозные

эпохи. Религиозное сознание было заполнено тайной искупления человеческой природы, но тайна самой искупаемой человеческой природы была закрыта. К чему предназначена искупаемая и искупленная человеческая природа? На этот вопрос нет ответа в пределах религии искупления. Обычный христианский ответ, что цель человека — жизнь в Боге, не может удовлетворить, он слишком общий и формальный. Те, которые так отвечают, слишком поглощены *путем* к конечной цели. Успокоение в Боге обычно мыслится как победа над злой и греховной человеческой природой, как угашение этой природы, как поглощение человеческого божеским. Человек лишь освобождает в себе место для Бога и возвращается в лоно Божье без прибыли. Есть какой-то роковой уклон к монофизитству в православии, в религии искупления. Человек, искупающий свой грех, как бы хочет, чтобы его человеческая природа перестала существовать, чтобы существовала одна лишь божественная природа. Но Христос — *Богочеловек*, Он искупает и восстанавливает *человеческую* природу в ее богоподобии. Человеческая природа, сознающая свою самость, свое самостоятельное и свободное бытие, должна вечно существовать лишь как природа творческая, творящая. Человеческая природа окончательно оправдывается перед Творцом не своим угашением, а творческим своим выражением. Человек должен абсолютно *быть*. Человеческая природа, искупленная и спасенная от зла, имеет положительное человеческое содержание и положительную человеческую задачу. Таким содержанием и задачей может быть лишь творчество. Творчество человека связано с оргийно-экстатической стихией человека. Стихия эта находится в падшем греховном состоянии. Искуплением очищается и просветляется она, но не угашается и не уничтожается.

Очищенный, просветленный творческий экстаз осуществляет назначение человека¹. Покаяние или очищение есть лишь один из моментов религиозного опыта, одно из действий мистерии Христа. Нельзя задержаться на этом моменте, нужно перейти к положительной духовной жизни. Христианская мистерия искупления на известной ступени развития человечества объективируется, представляется внеположной, трансцендентной человеку и его внутреннему духовному пути². Так обретается Христос в объективно-пред-

¹ Есть в России гениальный и дерзновенный мыслитель Н.Ф. Федоров, автор «Философии общего дела». В пределах христианства никогда еще не утверждалась такая активность человека. Сознание творческой активности человека у Федорова есть новое религиозное сознание. Но творчески активную задачу человека Федоров видит в *воскрешении* умерших отцов. Прогресс для него прямо противоположен воскрешению, прогресс отворачивается от отцов и обращается к детям и потому ненавистен ему. «С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сынов — воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие» («Философия общего дела», с. 27). «XIX век есть прямой вывод, настоящий сын предшествующих ему веков, прямое последствие разделения небесного от земного, т.е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение *имманентное* (курсив мой),

² Всем сердцем, всею мыслью, всеми действиями, т.е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого» (с. 32). Для Федорова воскрешение должно быть не трансцендентным, а имманентным, т.е. делом человеческой активности. Для дела воскрешения всех должно быть восстановлено всеобщее родство, прекращена рознь. Сама Св. Троица для Федорова есть не догмат, а проект и заповедь, образец родственности, по которой должен мир устроиться. «Троица — это *церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь

метном ряде и снимается с человека бремя внутреннего пути Христа как пути Человека, как процесса антропологического. То было материализацией христианства, его инволюцией. Ныне христианство может стоять лишь под знаком эволюции, духовного восхождения. Мистерия христианства переносится внутрь, Христос становится имманентен человеку, человек на себя возлагает все бремя, всю безмерность свободы. Христос

церковь воскрешенных» (с. 70). «Мы должны себе представить восхождение как действие еще неоконченное, но и не такое, которое имеет совершиться только в будущем, как магометанское; оно не вполне прошедшее, как не исключительно и будущее, это акт *совершающийся* — Христос ему начаток, через нас же оно продолжалось, продолжается и доселе. Восхождение не мысль только, но и не факт, оно проект; и как слова, или заповедь, как Божественное веление оно есть факт совершившийся, а как дело, исполнение оно — акт еще неоконченный; как Божественное — оно решено, как человеческое — еще не произведено» (с. 139). «Литургия есть единое, всеобщее, еще не оконченное дело, дело всеобщего восхождения... Литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело восхождения. Будучи действием трансцендентным по отношению всемирного существа к людям, оно в то же время есть *имманентное* (курсив мой) действие всех людей, обращающее посредством естественных сил прах в тело и кровь Христову, т.е. в церковь, обнимающую все поколения» (с. 176). Бог «делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*... Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее» (с. 284). Высокая оценка активности человека в деле восхождения доводит Федорова до жутких слов о том, что нужно начать применять действие теллуросолярной и психо-физиологической силы «на трупы в видах исследования и даже, быть может, оживления, и не будет ли это первым шагом по пути восхождения» (с. 289). Но Федоров не хочет сознать, что он вступает на путь *магического* воздействия на природу. Общее дело должно состоять: «во 1-х, в обращении рождающей силы в воссозидающую и умерщвляющей в оживляющую, во 2-х, в собирании рассеянного праха и в совокуплении его в тело, пользуясь для сего и лучистыми образами, или изображениями, оставляемыми волнами от вибраций всякой молекулы; и в 3-х, в регуляции земли,

перестает быть единственным в объективном ряде, среди других. Он — Всечеловек — становится путем человека, мистерией его духа. Так раскрывается спонтанность и автономность человека в творчестве, свободная активность человека на пути к Христу Грядущему.

Глава IV

Творчество и гносеология

Творческий акт неподсуден гносеологии с ее не знающей конца дурно-бесконечной рефлексией. Творческий акт непосредственно пребывает в бытии, он есть самораскрытие сил бытия. Творческий акт оправдывает, но не оправдывается, он сам себя обосновывает, но не требует обоснования чем-то вне его лежащим. Самосознание человека как существа творческого есть изначальное, а не производное самосознание. От сознания в себе творческого акта должен человек

т.е. в управлении землею как кладбищем — управление же это состоит в последовательном воскрешении или воссоздании множества поколений умерших — в воскрешении для распространения через воскрешенных регуляции на все миры, обитателей не имеющие» (с. 426). В гениальном дерзновении Федорова есть срыв и уклон, но все же жертва пассивного христианского сознания, для которого не раскрылось еще творчество. Федоров жаждет активного творчества человека в деле воскрешения умерших, в победе над смертью, т.е. в деле искупления. Но воскресить умерших может лишь Христос, для дела воскрешения нужна прежде всего искупляющая благодать Христова. И человеческое творчество не может быть исправлением смертоносных последствий греха. «Общее дело» Федорова оказывается не творческим, а консервативным. Активность человека идет не на творчество нового бытия, а на восстановление старого бытия, на борьбу со злом, а не на созидание новой жизни. И все же огромно значение Федорова и его требования имманентной активности человека.

исходить, это революционное в человеке сознание, к которому нельзя прийти ни логическим, ни эволюционным путем. Самосознание человека как творца не есть результат какого-нибудь учения о человеке, оно предшествует всякой науке и всякой философии, оно до, а не после всякой гносеологии. Творческий акт человека совершается в том плане бытия, на который не простирается компетенция науки, а потому не имеет к нему отношения и гносеология науки. Гносеологически оправдать или гносеологически отвергнуть самосознание человека как творца — одинаково невозможно и неуместно. Творчество как опыт религиозный не знает дуалистического деления на субъект и объект.

Но критическая гносеология — слишком серьезное явление современной культуры и серьезный симптом болезни творчества, трагедии рождающегося творческого самосознания. Критическая гносеология обостряет кризис культуры и творчества, обнажает антагонизм между культурой и творчеством. Критическая гносеология обосновывает и оправдывает разные виды творчества дифференцированной культуры, но этим не раскрывает, а закрывает творческую природу человека. Творческий акт оказывается изъятым из первичного бытия и переносится во вторичную сферу сознания, в бытие уже рационализированное и опосредственное, в дух рассеченный и препарированный для специальных целей. Творческий акт человека не творит нового бытия, в нем нет прироста бытия, он критически отделен от бытия и противоположен ему. Человек не творец и в своей культуре бессилён выразить творческую природу. Тут ясно изобличается природа критической философии Канта. Это природа — подзаконная, ветхозаветная. В подзаконном, ветхозаветном своем сознании, так добросовестно и верно отраженном Кантом, не дерзает человек обнаружить своей творческой

природы, он дерзает лишь творить дифференцированные виды культуры, ибо это дифференцированное творчество есть послушание закону, выполнение норм. Нормативизм критической философии есть лишь одна из форм ветхозаветно-подзаконного сознания. Общеобязательное послушание норме, логической, этической и эстетической, в созидании дифференцированной культуры есть послушание последствиям греха, есть приспособление к необходимости, а не творчество. Эта печать греха и связанной с ним необходимости лежит на всей культуре, в ней невыразим творческий дух человека. *Критическая философия лишь раскрывает закон (норму), по которой должна жить греховная природа.* Гносеологические категории — категории греха, греховного бытия. Критическая гносеология — такая же принудительная форма существования греховной природы, как государственность с судом и полицией. Критическая философия есть сознание дотворческой эпохи, она — даже не в искуплении, а в законе. Это безблагодатная законническая философия. И сила ее в том, что она соответствует какому-то состоянию человека, что она верно выражает что-то в человеке. Подобно тому как падший человек не может жить без государственной полиции, не может он и мыслить без критической гносеологии. Это — мероприятие закона против греховной природы. Творческая природа человека обессилена падением и грехом, она попала в рабство к необходимости. И творить падший, грешный человек может, лишь подчиняясь закону, лишь по норме. Это узаконение и нормировка человеческого творчества в совершенстве выражены критической философией. Гносеологическое сознание манит человека аполлонизмом и классицизмом в творчестве, совершенной чеканкой в творческом акте, но по существу лишь подчиняет греховную природу закону. Человек

творческой мировой эпохи, человек, сознавший себя творцом, всегда революционен по отношению к творчеству подзаконному, нормативному, культурно-дифференцированному, ибо творчество не может быть ни послушанием закону, ни послушанием искуплению. Творчество обращено к иной стороне двойственной природы человека и из иной стороны рождается. Поэтому в сознательном, слишком сознательном отношении к творчеству германской культуры есть некое рабство духа, прикрывающее творческую природу человека. Исключительная философская одаренность германской расы позволила ей лучше выразить в сознании эту разрешенность греховному человеку лишь культуры, противоположной духу творчества, лишь культуры подзаконной. В этом, быть может, положительная миссия германской мысли как выразительницы последнего сознания человека перед вступлением его в творческую религиозную эпоху.

Характерно отношение к творчеству Риккерта и его школы¹. Это направление есть *reductio ad absurdum* принципов критической гносеологии. Бытие превращается в форму экзистенциального суждения. В каком смысле философия риккертовской школы допускает творческий акт? В непосредственном переживании,

¹ Ряд статей в философских сборниках «Логос» посвящены проблеме творчества. Школа Риккерта обостряет трагедию творчества и трагедию познания. В этом ее значение. Особенного внимания заслуживает талантливая статья Ф. Степуна «Жизнь и творчество» в «Логосе» за 1913 г. В какой-то точке Степун касается истинной трагедии творчества и культуры, но все почти его минусы я должен переменить на плюсы и плюсы на минусы. Он качается между двумя полюсами и создает безысходную философию качелей. Спасти творчества ему не удалось. Ложна та его исходная точка зрения, которая сразу же утверждает полярную противоположность творчества и жизни вместо того, чтобы утверждать противоположность творчества и культуры.

предшествующем всякой рационализации и объективации, нет творчества. Человек как изначальное переживание есть творение, но не творец. Творчество есть уже объективация. В творческом акте как объективации умирает жизнь, приносится в жертву бытие. Перед этой философией стоит дилемма: быть или творить. Быть во всей полноте своего бытия не значит творить, творить значит отречься от бытия во имя объективации, во имя создания ценностей, превышающих бытие. Творчество есть не обнаружение бытия человека, а самоограничение бытия, жертва бытием. От творчества нельзя ждать прироста, восхождения бытия, откровения человека. Творчество оказывается не раскрытием природы человека, а прикрытием ее. Творческое откровение человека по существу невозможно для такого критического сознания. Между бытием человека и всяким результатом творческого акта существует абсолютная несоизмеримость и противоположность. Когда человек остается в своем бытии, он не творит. Когда человек творит, он объективирует ценности, создает несоизмеримое с собственным бытием, не выражающее его бытия. С этой точки зрения, творить можно только культуру, т.е. ценности логические, этические и эстетические, но нельзя творить нового бытия, иной жизни. Творчество — внежизненно, оно есть сознательная жертва жизнью, сознательное ограничение жизни. В объективированной культуре со всеми ее ценностями нельзя уже найти той жизни, которая была в субъективном духе. Субъект и объект безысходно разорваны. Творческая интуиция, как превышающая противоположность субъекта и объекта, т.е. всякое объективирование, невозможна. Культура, дисциплинированная критической философией, оказывается последовательным умерщвлением жизни, угашением бытия. Творить нормальную науку, нор-

мальное искусство, нормальную общественность значит не раскрывать, а ограничивать жизнь, уменьшать бытие. Риккертская философия очень остроумно раскрывает противоположность между дифференцированной культурой и бытием, жизнью. Творческий акт человека не достигает своих целей в объективированных ценностях дифференцированной культуры. В объективной культуре нельзя найти откровения человека. В объекте нет ничего похожего с субъектом. Эта замечательная в своем роде философия послушно отражает греховное бессилие человеческого творчества и греховный разрыв субъекта и объекта, человека и мира. Философия эта, по духу своему не творческая и не активная, а послушная и приспособленная, не допускает мысли о том, что греховно-ограниченное состояние человеческой природы, для которой невозможно творчество бытия, может быть преодолено, что разрыв субъекта и объекта не вечен. Это — философия греха, и потому она допускает лишь жизнь под законом. Жизнь благодатная ей неведома. Эта философия греха вполне последовательно должна видеть в творческом акте аскетическое самоограничение жизни и аскетическое воздержание от бытия. Критической философии свойственна особая форма аскетизма, аскетизма безблагодатного. И этот критический аскетизм ясно обнаруживает, что философия эта целиком пребывает в дотворческой мировой эпохе, что она все еще в законе и искуплении. Самосознание человека в критической философии есть акт послушания и покорности мировой необходимости, разорванному и принуждающему состоянию мира. Творческое самосознание человека есть активное преодоление этого разорванного и принуждающего состояния, есть выход за пределы необходимости. Философия риккертской школы в конце концов безвольна, несмотря на

ее волюнтаристическую окраску, в ней нет воли к иному состоянию бытия, к иной мощи человека, она послушна данному состоянию как роковому и непреодолимому. И ей остается прославлять добродетель гносеологического послушания, познавательной покорности человеческой ограниченности и разорванности. Нет воли к творчеству иного бытия, и потому нет творческого самосознания. Человек — лишь творение, но не творец. Не смеет человек превзойти творчество Бога-Творца, превзойти самого себя как Божье творение. Нет воли к тождеству субъекта и объекта, и потому нет подлинной философии тождества. Имманентизм риккертской философии по-своему утверждает тождество, но это кажущееся, призрачное, иллюзорное тождество, тождество от бессилия, а не от силы. Современный имманентизм утверждает не имманентность познания бытию, а имманентность бытия познанию. Познание же оказывается трансцендентным бытию, оно вне бытия и противоположно бытию. Но возможна философия тождества субъекта и объекта, творящего и творимого, для которой познание имманентно, внутренне бытию. Ложный имманентизм утверждает имманентное без трансцендентного, но окончательное преодоление трансцендентного есть и окончательное преодоление имманентного. Мистика стоит по ту сторону самой противоположности трансцендентного и имманентного, для нее Бог и трансцендентен и имманентен, и не то и не другое. Для истинной философии проблема иррационального — не гносеологическая проблема, как для школы Риккерта, а онтологическая проблема. Свет познания совершенно имманентен, внутренен бытию, но в самом бытии есть не только свет, но и тьма, т.е. в недрах бытия есть иррациональное, не имеющее никакой связи с учением о познании и его границах. Крити-

ческая культура вся основана на трансцендентном богочувствии и богосознании, на бесконечной дистанции, на дуалистическом разрыве Бога и мира. Имманентное богочувствие и богосознание ведет к претворению культуры в бытие.

Критико-гносеологическое обоснование творчества объясняет некоторые формы творчества и некоторые его стороны. Но творчество в целом, творчество в самых глубоких своих проявлениях остается неоправданным. Лишь творчество, подчиненное общеобязательной норме, осуществляющее идеал классического совершенства, оправдывается критической гносеологией. Творчество во всех сферах культуры оказывается нормально и оправданно, когда оно классично, т.е. свободно от духа жизни. Переливающиеся через край дионисические творческие силы не оправдываются критической гносеологией. Силы эти должны быть ограничены, ими должно пожертвовать во имя общеобязательного, нормированного творческого акта. Ведь всякий дионисизм рвется преодолеть противоположность субъекта и объекта, в дионисической стихии субъект выходит в объект. И дионисический творческий акт осуждается критическим сознанием как не достигающий культурных ценностей. Всякое творчество, как откровение человека, не признается значимым, ценным. Творчество значимое, ценное есть прикрытие, скрывание человека, утаивание его творческой, богоподобной природы. И вот остро ставится перед сознанием человека вопрос: нужно ли и возможно ли классическое совершенство творчества, созидающее ценности дифференцированной культуры? Достижима ли в творчестве свобода от духа жизни? Было ли классически совершенным творчество великих творцов мира? Не было ли творчество великих творцов зачинающимся откровением человека? Не было ли всякое

великое творчество не от жизни свободно, а от обще-
обязательных норм свободно? Нормальный идеал
классически совершенного творчества культуры есть
лишь выражение трагедии творчества, болезни твор-
чества. *Классическое творчество есть болезнь, возведен-
ная в норму.* Вопреки известному мнению Гёте больше
здоровья в романтическом творчестве. Романтическая
творческая тоска есть жажда выхода из болезненного
состояния, преодоление трагедии творчества. Роман-
тизм здорово хочет откровения человека; классицизм
болезненно хочет прикрытия человека. В романтиз-
ме — здоровый дух жизни; в классицизме — болез-
ненный дух отказа от жизни. В романтизме — тоска
по восхождению бытия; в классицизме — отречение
от всякого бытия. Классицизм связан с имманентной
замкнутостью; романтизм — с трансцендентным про-
рывом. Романтическая творческая тоска изобличает
трансцендентную, переходящую все грани природу
творчества. Романтическая творческая тоска глубоко
связана с христианским чувством жизни, с христиан-
ской потусторонностью¹.

Творчество болезненно и трагично в существе сво-
ем. Цель творческого порыва — достижение иной жиз-
ни, иного мира, восхождение в бытии. А достижение
творческого акта — книга, картина или правовое учре-
ждение. Движение вглубь и ввысь проецируется на
плоскости. В этом есть большое и трагическое несоот-

¹ Интересные мысли о романтизме и классицизме можно най-
ти в книжке Жуссэна «Романтизм и эволюция творчества», напи-
санной в духе философии Бергсона. Романтизм он определяет как
«реакцию жизни против мысли» (с. 20), в то время как классицизм
был реакцией мысли на жизнь. «Романтизм соподчиняет понятие
интуиции, а в более общей форме он соподчиняет познание чувству
и воле» (с. 7), в то время как классицизм соподчиняет волю и чув-
ство разуму как способности строить понятия.

ветствие между задачей творчества и результатом творчества. Вместо бытия творится культура. Субъект не выходит в объект, субъект исчезает в объективации. Классицизм хочет признать болезнь здоровым, нормальным состоянием. Для классицизма трагическое несоответствие между задачей творческого акта и его результатом и есть значимое, ценное. Романтизм чувствует болезнь, болеет ею, и тем уже он здоровее. Романтизм не хочет имманентной замкнутости и завершенности, он жаждет трансцендентного прорыва в бесконечность. И романтизм более соответствует бесконечной природе человека, трансцендентной по отношению к данному миру, чем классицизм. Романтизм как бы пророчествует о творческой мировой эпохе, предчувствует ее наступление. Классицизм задерживает наступление творческой мировой эпохи, заковывает человека в имманентную завершенности, мешает его порывам к иному бытию. Классицизм хочет примирить человека с его болезнью, с его подзаконностью и ограниченностью и создать для него призрачное, не сущее имманентное совершенство. Романтизм не хочет этого не сущего совершенства, он видит в трагедии творчества знак высшей природы человека. Критическая гносеология есть лишь одна из форм классицизма. Классицизм весь в дотворческой эпохе, он в законе, он норма для греховной, не искупленной природы. Романтизм предвещает творческую эпоху, но сам еще не знает подлинного, религиозного творческого акта. Классицизм и романтизм я здесь беру не как эстетические, литературные категории, а гораздо шире, как мировые, метафизические категории, распространяемые на все сферы творчества, и на познание, и на нравственную жизнь, и на все. В классицизме есть консервативная, задерживающая инертность, в романтизме — революционное, творческое движение. Классицизм всегда с середины,

романтизм — конечен, не по осуществлению, но по устремлению своему. Критическая гносеология есть по существу своему узаконение классицизма и отвержение романтизма. Творческий романтизм не хочет знать власти гносеологии над творчеством, ее прав запрещать, ограничивать или оправдывать.

Наступление творческой религиозной эпохи и означает глубочайший кризис творчества человека. Творческий акт будет созидать новое бытие, а не ценности дифференцированной культуры, в творческом акте не будет умирать жизнь. Творчество будет продолжать творение, в нем раскроется подобие человеческой природы Творцу. В творчестве будет найден выход субъекта в объект, восстановлено тождество субъекта и объекта. Все великие творцы предвеляли этот переворот. Ныне в недрах самой культуры и всех ее отдельных сфер зреет кризис творчества. Культура на вершинах своих приходит к самоотрицанию. Творчество в искусстве, в философии, в морали, в общественной переливается за границы своей сферы, не вмещается ни в какие классические нормы, обнаруживает порыв к трансцендентному. Современный человек-творец не может уже классично, по нормам творить науки и искусства, как не может классично, по нормам заниматься политикой. Во всем он хочет дойти до конца, до предела, перейти за грани. Литература перестает уже быть только литературой, она хочет быть новым бытием. В середине отдельных сфер культуры и ее ценностей нет сил уже удержаться, творческий порыв к иному бытию уничтожает культурную чересполосицу. На вершинах культуры ставится вопрос, есть ли культура путь к иному бытию или культура есть задержка в середине и нет из нее трансцендентного выхода. Искусство переливается в теургию, философия — в теософию, общественность — в тео-

кратию. Опрокидываются нормы классицизма, по которым должны созидаться прекрасное искусство, истинная философия, справедливая общественность. Символизм в искусстве переходит за грани классического искусства и его норм, в символизме открываются последние пределы творческого художественного акта, в нем путь к теургии. Тот же переход за границы искусства, порыв к предельному и иному бытию был у великих русских писателей, у Гоголя, Достоевского, Толстого. У русских мука и болезнь творчества доходят до предела, и творчество русского гения всегда переливается за все грани. В социализме и анархизме есть тот же переход за границы классической общественности с ее правовыми, государственными и хозяйственными нормами, есть порыв к трансцендентному, к пределу. В творчестве Ницше разбиваются все нормы и все границы, творческий акт выходит из всех классических берегов. Философия, мораль, искусство Ницше — предельны, конечны. В Ницше уже высшая культура переходит за все пределы культуры, идет к концу. И возрождение мистики и оккультизма обличает глубокий кризис культуры, невозможность остановки на культурной середине, на классических ценностях. Кризис культуры направлен против критической гносеологии, этого юрисконсульта классически-серединной культуры. В символизме, в мистике, в Ницше, в Достоевском, в Л. Толстом, в анархизме, в Штейнере — во всех этих явлениях нового духа творческий порыв восстает против классически-нормальных ограничений гносеологии. Целостный, а не рассеченный дух скрывается за творческим актом как порывом к иному бытию, к восхождению. Это не есть внутреннее переживание или ни в чем не выразимое богообщение. Это — выразимое, выявляющееся в мировой объект творческое восхождение человека.

В кризисе культуры чувствуется переход к новой мировой эпохе, к эпохе творческой. Классицизм критической гносеологии, как и всякий ныне классицизм, задерживает переход к творческой эпохе, мешает самосознанию человека как творца. Окончательно опровергнута критическая гносеология может быть не другой гносеологией, не философской мыслью, а самым творческим актом, иным бытием. Лишь бытийственное опровержение критической гносеологии — радикально и победоносно. Возможность творческого акта, отрицаемого критической гносеологией, может быть доказана не иной гносеологией, а самым творческим актом. И бытийственный кризис творчества на вершинах современной культуры доказывает возможность творческого акта вне норм и границ, установленных критической гносеологией. Критическая гносеология лишь отражала творческое бессилие человека в религиозные эпохи закона и искупления. Реальному и опытному переходу человека к иному бытию будет соответствовать и иная гносеология. Гносеология зависит от духовного роста человека, и у нас нет еще гносеологии, соответствующей высшему духовному бытию. Гносеология критическая, как и рационалистическая и эмпирическая, есть лишь гносеология, соответствующая одному из состояний человека, одной из мировых эпох¹. Истинный имманентизм должен прежде всего

¹ Тысячу раз прав оккультизм, когда допускает развитие высших духовных органов ведения, соответствующих высшему развитию духовности. Но гносеология оккультизма совершенно не разработана. Р. Штейнер лишь в свой дотеософический период высказал очень интересные и верные гносеологические идеи. См. его небольшую работу «Истина и наука», «Die Philosophie der Freiheit» и особенно его книгу «Goethes Weltanschauung». Штейнер дает очень интересное истолкование гносеологии Гёте и вместе с Гёте хочет преодолеть платоновский и кантовский разрыв идей и опыта. Познание имманентно бытию, идеи живут внутри природы как ее

признать имманентность познания бытию и возможность творческого развития к высшим состояниям духовности, которые представляются трансцендентными данному состоянию бытия. Истинный христианский трансцендентизм означает трансцендентность «мира» человеку и имманентность Бога человеку.

Мучительный для современного сознания вопрос об отношении гносеологии к творчеству зависит от решения вопроса о природе познания. Есть ли познание творческий акт, или оно есть послушание, приспособление к необходимости? В первой главе уже было мною об этом сказано. Критическая гносеология требует от творческой природы человека познавательного послушания и покорности. Она даже придает своему требованию этический смысл, хочет как бы аскетического самоограничения человека. Критическая гносеология самому познанию придает характер аскетического послушания. И в гносеологии этой есть несомненно сильная примесь морализма. Для гносеологии этой открыто лишь познание как послушание и закрыто познание как творчество. Познание по глубочайшей своей сущности не может быть лишь послушным отражением действительности, приспособлением к данности — оно есть также активное преобразование, осмысливание бытия, торжество в бытии мирового разума, солнечный в нем свет. Но критическая гносеология ориентируется исключительно на науку, т. е. на познании как приспособлении к мировой данности, как послушании необходимому. Сама гносеология оказывается лишь послушанием науке,

творческие силы, познание истины есть жизнь в истине. Гносеология Штейнера, как и Гёте, имеет точки соприкосновения, с одной стороны, с Шеллингом, с другой — с Бергсоном и решительно враждебна Канту, а также Платону. См. «Goethes Weltanschauung», с. 9, с. 27–28, с. 37, с. 49, с. 54, с. 59. Имманентизм Канта — ложный; имманентизм Гёте — истинный.

т.е. послушанием послушанию. Частная истина гносеологии науки претендует быть истиной всецелой. Гносеология, компетентная лишь в сфере частных наук, дерзает наложить оковы на всю жизнь и бытие. Гносеология доходит до упразднения бытия. Послушание становится дерзким и навязчивым, переходит в непослушание высшему Смыслу бытия. Если само познание есть не только послушание, но и творчество, то как может теория познания, т.е. учение о познавательном творчестве, ограничивать или отрицать творчество человека? Сфера послушания научному познанию очень специальная и ограниченная, вопрос о творчестве лежит совершенно вне этой сферы. Познавательное решение проблемы творчества возможно лишь для творческого познавательного акта. Творчество познается лишь творчеством, подобное — подобным. Познание как послушание ничего не может сказать о творчестве. Поэтому подлинная природа всякого творчества неведома ни науке, ни учению о науке, т.е. гносеологии. Творчество есть разрыв того круга, в котором пребывает наука и научная гносеология. А это значит, что творчество не требует и не допускает гносеологического оправдания и обоснования. Творчество ни в каком случае не может и не должно быть послушно гносеологии. Творческая природа человека уловима лишь для творческого познания как одного из выявлений этой самой природы. А творческое познание есть акт бытийственный, акт восхождения в бытии. Поэтому творческое познание не может противостать бытию, в творческом акте не может умерщвляться бытие. Познание — не вне бытия и не противоположимо бытию, оно — в недрах самого бытия и есть действие в бытии. Познание есть солнечный свет, от которого бытие развивается. Познание есть творческое развитие, солнечный рост жизни.

Творчество — бытийственно и потому вне гносеологического суда. Научная гносеология всегда имеет дело с вторичным, творчество — всегда в первичном. И все, что может сказать научная гносеология о бессилии творческого акта, есть лишь бессилие ведомой ей вторичной, рационализированной природы. Познание для критической гносеологии не есть одна из форм творчества, познание есть заковывание бытия, противостоящее всякому творчеству и противящееся ему, познание (наука) есть подмена бытия. Гносеология требует послушания научно опознанному бытию, а научно опознанное бытие есть для творческой природы человека темница, так как никогда научное познание не познает этой творческой природы. В последних своих выводах критическая гносеология (напр., Коген) отождествляет науку с бытием. Наука и есть истинно сущее, математическое естествознание и есть природа. Но если наука, математическое естествознание и есть истинное бытие, истинная природа, то в таком бытии, в такой природе творческий акт невозможен или возможен в ограничительном и искаженном смысле. А бытие полно живых творческих сил, неведомых математическому естествознанию. Наука не есть бытие, наука есть лишь частная форма приспособления к частным формам бытия. Интеллектуализм, отождествляющий бытие с наукой, природу с математическим естествознанием, поистине демоничен и истребителен. Против этого деспотизма интеллектуалистической гносеологии восстает творческая природа человека. Этот рационализм порожден пассивностью человека. Понимание природы как математического естествознания — ветхозаветно, и недаром самым ярким его выразителем явился еврей по крови и по убеждению Коген. Законы природы есть ветхий завет, есть откровение закона в природе.

Возможна ли для человека динамика во вне, объективное обнаружение его творчества в мире без того рокового разрыва субъекта и объекта и той роковой противоположности между творчеством и бытием, о которых говорит критическая гносеология? Это мучительный для современного сознания вопрос. В том, что говорит о творчестве критическая гносеология, есть кажущаяся большая правда: культура творится в этом разрыве субъекта и объекта, в этой противоположности творчества и бытия. И легко может быть построена философия культуры, не допускающая того, что в творческом акте субъект выходит в объект, человек динамически обнаруживается в космосе. Такая философия культуры, основанная на гносеологии, движется в направлении наименьшего сопротивления. Эта философия творимых ценностей принуждена отрицать творческую природу человека. Это — философия дотворческой эпохи, но она выше старой схоластической и рационалистической философии, она обозначает кризис и неблагополучие познания и культуры. Философия творческой эпохи не может быть так послушна, она актуальна, она сама есть творческое преодоление того, что казалось роковым. Для творческой философии истина не есть пассивное отражение, для нее истина есть активное осмысливание. Достижение истины предполагает творческую активность духа, его противление разрыву субъекта и объекта и вражде между творчеством и бытием. Творческой эпохе и творческой философии свойственна и иная гносеология, которая прольет свет на относительную и частную истину старой, подзаконной гносеологии. Иная, новая гносеология целиком покоится на идее человека как микрокосма и центра вселенной. Микрокосм в своем творчески-динамическом отношении к макрокосму не знает рокового разрыва и противопо-

ложности. Человек родствен и подобен космосу, но не потому, что он дробная часть космоса, а потому, что он сам целый космос и одного с космосом состава. Эта космичность человека была придавлена грехом, и она окончательно будет раскрыта лишь в творческую эпоху. Тогда философскому сознанию ясно будет видно, что творческий акт человека имеет бытийственное и космическое значение. Человек-микрокосм силен динамически себя выразить в макрокосме, властен творить бытие, претворить культуру в бытие.

Подлинное творчество есть теургия, богодействие, совместное с Богом действие. Но важно понять, что проблема теургии не есть проблема христианского творчества, христианской культуры. В строгом смысле слова христианского творчества быть не может и невозможна христианская культура. *Мы стоим перед проблемой христианского бытия, а не христианской культуры, перед проблемой претворения культуры в бытие, «наук и искусств» в новую жизнь, в новое небо и новую землю.* Христианской культуры по-настоящему никогда не было. Культура творилась вне христианства, и глубокая связь ее с христианством была лишь в том, что в культуре слишком чувствовалось послушание последствиям греха и грех искупался трагическим несоответствием между творческим замыслом и его результатом. И в культуре своей, начиная с техники и хозяйства и кончая науками и искусствами, человек как бы искупал свой грех и творчество его не было теургично. В поте лица своего творит человек культуру и достигает совсем не того, что нужно его творческой природе. Нужна же человеку новая земля и новое небо, нужен переход творческого акта к иному бытию. Это — путь теургического творчества. Критическая гносеология была выражением старого духа культуры. Но что такое творчество в свете онтологии, каково отношение творчества к бытию?

Глава V

Творчество и бытие

Бытие мира — тварное, сотворенное и творимое бытие. На всяком тварном бытии лежит печать творческого акта. Тварность говорит о Творце. Тварность есть творчество. Творение мира есть творческое развитие в Боге, выход Его из одиночества, зов божьей любви. Творение предполагает движение, динамику внутри божественной жизни. От вечности совершается творческий процесс в Боге. Лишь признание тварного бытия допускает оригинальный творческий акт в бытии, созидающий новое и небывалое. Если бы в бытии все было несотворенным, предвечно данным, то сама идея творчества не могла бы зародиться в мире. Если допустить божественность бытия, в котором совершается лишь перераспределение извечно данного, лишь истечение, то о творчестве никогда в мире не могло бы возникнуть и вопроса. Если не было божественного творческого акта, в котором сотворилось небывалое, то творческий акт в мире вообще невозможен. Если божественная природа неспособна к творчеству, то какая же природа может быть способна к творчеству? Сама идея творчества возможна лишь потому, что есть Творец и что был совершен им оригинальный творческий акт, в котором стало сущим небывалое, не вытекающее ни из чего предшествующего, не отнимающее и не убавляющее абсолютной мощи Творца. Творческий акт творит не из природы творящего, через убывание сил творящего, переходящих в иное состояние, а из ничего. Творчество не есть переход мощи творящего в иное состояние и тем ослабление прежнего состояния — творчество есть создание новой мощи из небывшей, до того не сущей. И всякий творческий акт по существу сво-

ему есть творчество из ничего, т.е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой. *Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост.* Тварность бытия, совершающийся в нем прирост, достигнутая прибыль без всякой убыли — говорит о творящем и творчестве. О творящем и творчестве говорит тварность бытия в двояком смысле: есть Творец, сотворивший тварное бытие, и возможно творчество в самом тварном бытии. Мир сотворен не только тварным, но и творческим. В тварности отпечатлевается образ и подобие Творца, т.е. в самой тварности есть творцы. Тварная природа была бы противоположна творческой природе, если бы не было в тварности образа и подобия Творца. Но природа человека — образ и подобие Творца, т.е. творческая природа. Душа предвечно и предмирно сотворена Богом-Творцом, и первоосновы души божественны и независимы от мирового процесса и его времени. Предсуществование душ — абсолютная метафизическая истина. Но судьба душ связана с космическим развитием¹. Творческий акт абсолютной прибыли бытия, прироста мощи без всякой убыли и умаления продолжается в самом тварном бытии, в человеке, подобном Творцу. Творчество

¹ Из учителей церкви только Ориген, который признавал скрытый и духовный смысл Св. Писания (см. его «О началах», с. 10), учил о предсуществовании душ. В официальном церковном сознании совсем не раскрывалось учение о предсуществовании души и ее космической судьбе. В церковной метафизике остается совершенно невыясненным как появление человеческой души во времени в акте физического рождения без всякого предсуществования, так и судьба души от момента физической смерти до конца мира, до всеобщего воскресения. Должна же душа сопутствовать весь процесс развития космоса. Учение о перевоплощении имеет явные преимущества, но при утонченном его понимании. Вечный дух человека творит себе все новую и новую плоть, пока не облечется в плоть нетленную.

в мире возможно потому лишь, что мир творим, т. е. тварен. Мир не сотворенный, не знавший творческого акта прибыли и прироста бытийственной мощи, не знал бы ничего о творчестве и не был бы способен к творчеству. Бытие, каким его себе представляет как натуралистический материализм, так и натуралистический пантеизм, ничего не знает о творчестве. Это — замкнутое бытие, в котором может быть лишь перераспределение сил, но не может быть прибыли, прироста. Будет ли это бытие для нас материальным или будет божественным, в отношении к творчеству от этого ничто не меняется. Для чисто пантеистической космологии так же мало существует творчество, как и для материалистической космологии. Пусть мир есть Божество, но в Божестве нет творческого акта и нет его в мире. Творческая прибыль рождается из свободы творящего. Это — абсолютный прирост к самому Божеству. Человек призван обогатить саму божественную жизнь. Ибо абсолютно быть должен не только Бог и божественное, но также человек и человеческое. Ортодоксально-библейская теология, космология и антропология слишком рационалистичны — они предполагают в последней первооснове сущего ясный и для разума востребованный свет, а не таинственную бездну, создающую для разума лишь антиномии. В глубинах германской мистики раскрывается эта антиномичность и приводит к Ungrund Я. Бёме, к Gottheit Экхардта, к большему, чем сам Бог. Истина пантеизма распространяема лишь на эту изначальную и бездонную божественность. Творение же мира лежит по эту сторону, в Боге, во внутреннем движении проявленной Троичности. В германской мистике не до конца раскрылась антропология, в ней раскрывалась лишь теогония и космогония. Но в Боге есть страстное томление и тоска по человеку. В Боге есть трагический

недостаток, который восполняется великой прибылью — рождением человека в Нем. Мистики учили о тайне рождения Бога в человеке. Но есть иная тайна, тайна рождения человека в Боге. Есть зов человека, чтобы Бог в нем родился. Но есть и зов Бога, чтобы человек в Нем родился. Это и есть тайна христианства, тайна Христа, неведомая мистике индусов, Плотина и всякой отвлеченно-монистической мистике. Бог и человек — больше, чем один Бог. Раскрывающаяся в Едином субстанциальная множественность бытия — больше, чем недифференцированное Единое¹. Необходимо порвать с метафизической традицией Парменида и елейцев. Лишь миф о тоске Божьей по человеку и по любви человека приближает нас к последней тайне.

Проникновение в тварность бытия приводит к осознанию противоположности между творчеством и эманацией. Если мир творится Богом, то есть творческий акт и творчество оправданно. Если мир лишь эманрует из Бога, то творческого акта нет и творчество не оправданно. Мистико-пантеистическое учение об эманации так же отрицает творчество, как и материалистически-натуралистическое учение об эволюции. Если мир есть лишь эманация, истечение Божества, если в него лишь переливается божественная мощь и убавляется по мере отдаления от источника, то и в самом мире возможно лишь истечение и переливание сил, лишь перераспределение мощи бытия, а не прирост мощи. Учение об эманации — бесприбыльное учение. Существует таинственное и неиско-ренимое подобие между богосознанием и миросозна-

¹ Чисто монистическое богосознание, отрицающее тайну антропологии, радикально и по-своему глубоко представлено в книге Дрекса «Die Religionals Selbst-Bewusstsein Gottes». Это самая интересная книга по философии религии в современной германской философии.

нием. Богосознание, отрицающее творчество мира, неизбежно приводит к миросознанию, отрицающему творчество в мире. Учение об эманации не знает творческого акта в Боге и потому не знает никакого творческого акта, знает лишь истечение. Для эманационного богосознания и миросознания мощь истекает и переливается, но не прирастает. Бог исходит в своей эманации в мир. У Плотина Божество не умаляется в своей мощи оттого, что лучи его эманруют в мир. Но последовательное эманационное учение должно привести к учению об умалении Божества в силе. Мир божествен, потому что Бог жертвует собой для мира, перетекает в мир. Сотворить мир Божество бессильно, но оно может стать миром. Божественная мощь, эманурующая в мир, должна убавляться, исходить. Если мир эманурует из Божества, то Божество не может сохранить всей своей мощи, божественная мощь переходит в мир. Чисто пантеистическое богосознание — за эманацию и против творчества. Мистика типа пантеистически-эманационного принуждена отвергнуть творчество, для нее жизнь есть истечение и переливание Божества в мир и мира в Божество, Божества в человека и человека в Божество¹. Для такой мистики человек целиком исходит в Божество, Божество целиком исходит в мир и т.д. Когда Бог рождается в человеке, человек умирает. Нет творческого прироста, а лишь перераспределение мощи. К этому типу принадлежит не только Экхардт, но и Плотин, и мистика Индии². Эта мистика, в сущно-

¹ Мистика Экхардта принадлежит к тому типу, в котором Божество переходит в человека и человек переходит в Божество. Этим я не хочу отрицать огромного значения Экхардта и исключительной его гениальности.

² См., напр., о религиозной философии йогов: Вивекананда «Философия йога. Раджа-йога» и Йога Рамачарака «Основы мирозерцания индийских йогов».

сти, не знает ни Божьего творчества, ни творчества человеческого. И учение современной философии об убыли, смерти бытия в творчестве культуры связано с пантеистически-эманационным богосознанием. В подлинном творчестве ничто не убывает, а все лишь прибывает, подобно тому как в Божьем творчестве мира не убывает Божественная мощь от своего перехода в мир, а прибывает мощь новая, не бывшая. Пантеистически-эманационное богосознание в крайней форме ведет к консервативному мироощущению, так как последовательно должно отрицать человека. Этим немало, конечно, не отрицается великая истина пантеизма, входящая и в теистическое богосознание. Мысль о Боге превышает те антиномии, которые рождаются от мысли о мире в его отношении к Богу. Ибо одинаково истинны антиномические тезисы: мир в Боге и мир вне Бога, Бог трансцендентен миру и Бог имманентен миру. Библейское учение о творении мира — не последняя истина, в нем дан лишь один из тезисов антиномии. Оставался закрытым другой тезис антиномии: творение мира есть внутренний процесс расщепления и развития в Божественном бытии.

Материалистический эволюционизм имеет странное родство с учением об эманации, несмотря на то, что в эманации все ухудшается по мере отдаления от Божества, а в эволюции все улучшается. Материалистический эволюционизм допускает лишь перераспределение элементов замкнутой вселенной, но не допускает творчества. Для этого учения существует лишь истечение и переливание данных сил, но не творчество. Механическая эволюция и творчество — противоположны. В эволюции Дарвина и Спенсера действует сила консервативной инерции, а не сила творческая. В этой эволюции можно открыть позитивистическое подобие мистической эманации. И в эволюции и в

эманации ничто не творится, а все лишь перетекает и переходит в другую форму. И в учении об эволюции и в учении об эманации есть покорность перед необходимостью. Материализм глубоко противоположен теистическому богосознанию, допускающему творческий акт, но он может быть сближаем с пантеистическим богосознанием, отвергающим творческий акт. В материалистической вселенной ничто не творится, все лишь перераспределяется и переходит из одного состояния в другое. Закон сохранения энергии материализм понимает как отрицание творчества, как консерватизм бытия. Учение об эманации также по-другому должно признать консервативный закон сохранения энергии. Творчество есть прирост энергии не из другой энергии, а из ничего, а потому не признает абсолютного и вселенского характера за законом сохранения энергии, преодолевает его. Эволюционизм может быть просто дедуцирован из закона сохранения энергии, как то и пытался сделать Спенсер¹. Но само это исходное предположение о замкнутости мировой энергии и невозможности ее прироста не имеет абсолютного значения, оно есть лишь частная форма приспособления к необходимости, к греховному состоянию мира. Материалистическое и эволюционное отрицание творчества есть один из побочных результатов

¹ Для Спенсера в эволюции ничто не творится, а все лишь перераспределяется. «Эволюция — интеграция материи, сопровождаемая рассеянием движения, переводящая материю из неопределенной, бессвязной однородности в определенную, связную разнородность и производящая параллельное тому преобразование сохраняемого материею движения» (Спенсер. Основные начала, с. 331). Ясно, что это эволюция не творческая. Спенсер пытался обосновать свою эволюционную философию на науке, но как изменилась с его времени сама наука, можно видеть хотя бы из книги Лебона «Эволюция материи». Эволюционизм Ламарка имел то преимущество, что признавал в развитии раскрытие потенций.

мистического отрицания творчества в отвлеченном пантеизме и эманационизме. Теистическое или, вернее, панъентеистическое богосознание должно оправдать всякий творческий акт. Чисто пантеистическое богосознание не допускает возможности творчества ни Божьего, ни человеческого, для него лишь одно божественное состояние истекает в другое. Пантеизм с его эманацией мира из Божества не допускает ни самостоятельности и свободы Бога, ни самостоятельности и свободы мира и человека. А творческий акт всегда предполагает самобытность, самостоятельность и свободу личности, которой не знает пантеистическое сознание¹. Метафизический и мистический монизм исключает возможность творческого акта как в Боге, так и в мире. Творческий акт предполагает моноплюрализм, т.е. допущение множества свободных и самостоятельных существ наряду с Существом Божьим. Вопрос совсем не в том, что мир и человек внебожественны, а в том, что каждое лицо, каждое существо имеет бытие свободное и самостоятельное. Трансцендентность Божества может быть принята лишь в том смысле, что самость всякой личности не может исчезнуть и раствориться в Божестве. Свободное и самостоятельное бытие личности соединяется с Богом, но не исчезает в Боге. Исчезновение и растворение предполагает Бога безличного — свободное соединение предполагает Бога личного. Бог личный — Бог троичный,

¹ Кн. Е. Трубецкой в «Мирозерцании В. С. Соловьева» в самой крайней форме отстаивает свободу Бога от мира и мира от Бога. Но установленная им дистанция между Богом и миром превращается в разрыв. Внебожественный мир оказывается несубстанциальным и ничтожным, ибо лишь божественное бытие — подлинное бытие. В сознании кн. Е. Трубецкого крайний дуализм сочетается с крайним монизмом. Но внебожественно и ничтожно только зло. Подлинный мир в Боге и процесс его в Боге совершается. Свобода — божественный дар миру и человеку.

три Лица Божественной Троицы. Только с Лицами Божественной Троицы возможно личное общение и соединение. Бог единый — безличен. И к Перво-Божеству, о котором учил так гениально Экхардт, неприменимо ничто личное. В религиозном сознании Индии Божество не раскрылось еще миру Троичностью своих Ликов — это низшая стадия откровения. В христианстве к миру Божество уже обращено Троичностью своих Ликов. Мир и есть внутренняя драма Троичности. И можно сказать, что Бог совершенно трансцендентен человеку и что Он совершенно ему имманентен. Во мне должен раскрыться не только Бог и божественное, но и человек, мое человеческое, т.е. человек должен родиться в Боге. Множественность в мире имеет религиозно-субстанциальный смысл. Божественное бытие — моноплюрально. Вечность есть достояние не только Бога, но и Человека как прибыли мирового процесса. В этом — смысл христианства как религии богочеловечества. В официально-теистическом сознании есть опасный уклон к мертвящему деизму, окончательно разобщающему Бога и мир. Бог превышает мир, но мир божествен, энергия Божья переливается в мир. Теистическое сознание, признающее лишь Бога трансцендентного, далекого и внешнего, есть незрелое, детское сознание, порождающее религиозный страх. Зрелое, мужественное сознание знает Бога имманентного, близкого и внутреннего. Отрицание процесса, движения в Боге тоже есть уклон к деизму. Учение о Троичности Божества должно признать развитие в Боге и понять возникновение и течение мирового процесса как внутреннее драматическое движение Божественной Троицы. Любовь внутри Лиц Божественной Троицы и есть божественная динамика. Необходимо признать творческую эволюцию, развитие как процесс теогонический, космогонический и антропогонический.

Творческий акт имманентно присущ лишь лицу, личности как свободной и самостоятельной мощи. Творчеством может быть названо лишь то, что порождено самобытной субстанцией, обладающей мощью прироста мощи в мире. То, что порождено извне, что создается перераспределением субстанции, не есть творчество. Творчество не есть новое соотношение частей мира, творчество есть оригинальный акт личных субстанций мира. Если мир не есть иерархия личных субстанций, обладающих свободной и оригинальной мощью, то в мире творчество невозможно. Только персоналистическое учение о мире, для которого всякое бытие — личное и самобытно-субстанциальное, в силах осмыслить творчество. Такое персоналистическое учение признает оригинальность личности, невыводимой ни из чего внешнего и общего, ни из какой среды. Бог — конкретная Личность и потому Творец; человек — конкретная личность и потому творец; весь состав бытия — конкретный, персональный и потому обладает творческой силой. Мир насквозь есть иерархия живых существ, оригинальных личностей, способных к творческому приросту бытия. Тот процесс, который порождается внешним соотношением мировых субстанций и их перераспределением, есть эволюция. Тот процесс, который рождается из внутренней мощи субстанций, из их личной оригинальности, есть творчество. Материализация мира, допускающая лишь эволюцию и не допускающая творчества, есть результат падения персональных субстанций и порабощения их, отяжеления их. Это порабощение и отяжеление привело к тому ложному сознанию, что Бог сотворил тварное бытие способным лишь к эволюции, к перераспределению, к хозяйствованию, но не способным к творчеству. Тварное бытие мыслится не динамически, а статически. Инерция

и консерватизм элементов мыслятся основными свойствами тварности. Творец не сообщал творению своей творческой энергии. В творческом акте Творец замкнул и завершил творение и потребовал от творения лишь абсолютного покоя и покорности. Динамика в творении началась лишь от грехопадения, грех породил движение. Победа над грехом должна вернуть тварность к покою и прекратить всякую динамику. Творчество от лукавого. Такое сознание было лишь отражением инертности, пассивности и статичности человека. В падении своем человек утерял творческую динамику, отяжелел, подчинился необходимости и необходимой эволюции. Победа над грехом должна восстановить творческие силы человека, вернуть творению динамику. Тварное бытие по существу своему не может быть закончено, завершено и замкнуто в акте Божьего творения. Если тварное бытие динамично, то в нем вечно продолжается творческий процесс. Творец дает человеку — своему образу и подобию — свободную творческую мощь. Творчество человека подобно творчеству Бога, не равно и не тождественно, но подобно. Человек не есть абсолютное и потому не может обладать абсолютной мощью. В своем творчестве человек связан с другими людьми и со всем миром существ, он не всемогущ. Но в личности человеческой есть оригинальная творческая мощь, подобная Божьей. Бог — не хозяин, не господин, не повелитель. Божье управление миром — не самодержавие. Ветхое сознание, подавленное и запуганное, знает Бога как страшного повелителя, как самодержавного хозяина. Такое богочувствие и богосознание несоединимо с христианством как религией богочеловечества. К Богу — страшному повелителю, самодержавному хозяину — не может быть интимного отношения. Интимность возможна лишь в отношении к Богу как

человеку, т.е. к Христу. Через Христа Бог перестает быть для нас хозяином, господином и повелителем и промысел Божий перестает быть самодержавием. Начинается внутренняя, совместная, интимная жизнь человека с Богом, сознательная причастность человека к Божественной природе. Без Христа трудно принять Бога. Ныне не может уже человек принять Бога без Христа. Без Христа Бог страшен и далек и не может быть оправдан. Христос — единственная теодицея. Теизм не христианский, без Троичности и без Христа, ужасен, мертвен и ненужен. Нельзя верить в Бога, если нет Христа. А если есть Христос, то Бог не хозяин, не господин, не самодержавный повелитель — Бог близок нам, человечен, Он в нас и мы в Нем. Бог Сам Человек — вот величайшее религиозное откровение, откровение Христа¹. С Христом прекращается самодержавие Бога, ибо сыновний Богу человек призывается к непосредственному участию в божественной жизни. Управление миром становится богочеловеческим.

В религии богочеловеческой Богом открывается воля Божья. Но воля человеческая должна открыться самим человеком. Религия богочеловечества предполагает активность человека. Если Бог сотворил человека по своему образу и подобию и если Сын Божий — Абсолютный Человек, то это значит, что сыновний Богу человек предназначен быть свободным творцом, подобным Отцу — Творцу. Христос — Сын Божий, Искупитель и Спаситель восстанавливает надорванные и ослабленные творческие силы человека. Путь Христа есть истинное рождение Человека. По Божьей идее о человеке, которая не может быть раскрыта одним Богом, а должна быть раскрыта и человеком, человек призван продолжать дело Божьего

¹ Эта истина о том, что Бог — Человек, односторонне, но гениально выражена в мистике Сведенборга.

творения. Творение мира не закончено в семь дней. Семидневное законченное творение есть ограниченный ветхозаветный аспект творения, для которого не раскрывается полная тайна творения. На ветхозаветном космогоническом сознании лежит печать подавленности грехом. Но уже новозаветная религия Христа открывает новый аспект творения. *Божье явление продолжается в воплощении Христа — Логоса.* Явление в мир Богочеловека — новый момент в творчестве мира, момент космический по своему значению. В откровении Богочеловека приоткрывается творческая тайна о человеке. *Мир творится не только в Боге Отце, но и в Боге Сыне.* Христология есть учение о продолжении творения. И завершиться может творение лишь в Духе, лишь творчеством человека в Духе. Процесс мирового творчества проходит через все Ипостаси Троицы. Мировой процесс совершается в Троице. И потому все земное на небе совершается. Тайна творения не может быть раскрыта лишь в творчестве Бога Отца, т.е. сознанию ветхозаветному. В сознании воплощения Христа как продолжения творения скрыто уже сознание творческой роли человека в мире. В Боге Сыне и Боге Духе раскрывается, что Бог продолжает творение вместе с человеком и его свободной мощью. Творческая тайна раскрывается лишь в религии Троицы, она закрыта для ветхозаветного сознания. Бог сотворил столь головокружительно высокий образ и подобие Свое, что в самом акте Божьего творчества оправдано уже безмерное дерзновение творческого акта человека, его творческая свобода. Но официальное учение о творчестве мира в православии и католичестве — ветхозаветно, в нем не раскрыта до конца тайна Христа о том, что в Христе продолжается творение человеком. Космогония христианства осталась библейской космогонией семидневного творения

мира Богом Отцом. Космический смысл явления Нового Адама не раскрыт христианством. И потому задача человека и мира понимается как *возврат* в лоно Бога Отца, к первоначальному состоянию. Лишь ветхозаветное сознание могло понять мировую жизнь как возврат, как победу над грехом, т.е. бесприбыльно. Христианская космология и космогония поистине остались ветхозаветными, они видят мир и его творчество лишь в аспекте Бога Отца. Для христианского сознания еще неведомо было творческое откровение о том, что задача человека и мира создать небывалое, дополнить и обогатить Божье творение. Мировой процесс не может быть только изживанием и искуплением греха, только победой над злом. *Мировой процесс — восьмой день творения, продолжающееся творение.* В мировом космогоническом процессе совершается откровение всех тайн Божьих, тайн творения и творчества. Мировой процесс — творческий процесс откровения, в котором одинаково участвуют Творец и тварное бытие. В творчестве тварного бытия раскрывается Сын Божий и Дух Божий. Творящий человек причастен природе Божественной, в нем продолжается богочеловеческое творение.

Научно-позитивная, эволюционная теория развития — консервативна, она отрицает творческий характер развития, не допускает прироста, прибыли в мире. Для материализма и эволюционизма в мире ничто не творится, а лишь перераспределяется. Мир — замкнутая данность, мир инертен. Эволюционизм отрицает творческий субъект. Творчество есть свобода; эволюция есть необходимость. Творчество предполагает личность; эволюция — безлична. Так, напр., дарвинизм есть пассивно-послушное описание факторов рабской необходимости в природном бытии без прозрения скрытой за этой необходимостью свободы тво-

рящего. В дарвинизме есть несомненная истина, ибо в данном природном состоянии царит борьба за существование и естественный подбор приспособленных. Но много раз уже указывали, что творческий агент развития для дарвинизма скрыт, что в этом учении нет субъекта развития. Поэтому недостаточность и неполнота дарвинизма теперь все более и более сознается в научных и философских кругах. Дарвинизм остается лишь опытом экономически-приспособленного описания внешних факторов развития, его «как». Внутрь всякого развития дарвинизм не проникает, он игнорирует творческий субъект. Между тем как саму подчиненность борьбе за существование и естественному подбору можно рассматривать как одно из состояний творческого субъекта, как его падение, погружение в низшие планы бытия и приспособление к последствиям падения, т. е. как ослабление его творческой силы. Наука может лишь описывать факторы борьбы за существование и естественного подбора, но философия ставит вопрос о происхождении такого порядка природы. В сущности, дарвинизм не в силах объяснить начала развития, как не знает его конца, он описывает лишь середину процесса развития и внешние его факторы. Ложна та философия, которая хочет сделать из дарвинизма метафизику бытия. Дарвинизм лишь красноречиво говорит о нетворческом состоянии нашего мира, о подавленности творческого субъекта в природной эволюции. Не менее красноречиво говорит об этом и марксизм. Марксистское учение о социальном развитии такое же консервативное, нетворческое, такое же покорное необходимости, как и дарвинистическое учение о биологическом развитии. Марксизм так же отрицает творческий субъект, как и дарвинизм. И для марксизма развитие есть лишь перераспределение социальной материи, не знающее

абсолютной прибыли. Марксизм не знает личности, не знает свободы и потому не знает творчества. В марксизме есть доля истины, говорящая о подавленности творческого субъекта, о подавленности человека. Но ложь марксизма в том, что он выдает себя за метафизику бытия. Нетворческое, консервативное эволюционное учение, как оно лучше всего отразилось в дарвинизме и марксизме, религиозно целиком пребывает в эпохах закона и искупления. Эволюционизм учит о греховности человека. Наука всегда имеет дело с грехом и его последствиями. Наука, подобно государству, — ветхозаветна и не знает творчества. И удивительнее всего эта солидарность научного сознания и сознания религиозного в отрицании творчества. Научное отрицание творчества порождено религиозным отрицанием творчества. Механический и материалистический взгляд на природу мира есть лишь обратная сторона христианско-аскетического мироощущения. Христианство изгнало духов природы и тем механизировало природу. В этом смысле наука — порождение христианства. Наука вся находится во власти христианского сознания греха и падения. Наука и религия одинаково загипнотизированы искуплением греха и необходимостью, порожденной грехом. Ортодоксальное православное сознание так же не допускает творчества и боится его, как и ортодоксальное научное сознание¹.

¹ В этом отношении очень характерна и интересна книга С. Н. Булгакова «Философия хозяйства». Для Булгакова, соединяющего в своем сознании религиозное и научное отрицание творчества, человек призван лишь хозяйствовать в мире, а не творить. Он так же отрицает оригинальный творческий акт человека, как и материалистики. Тут таинственное сродство православия и материализма. «Человеческое творчество не содержит в себе ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имею-

И теософические учения, пытающиеся синтезировать науку и религию, нередко принимают форму учений об эволюции нетворческой. Теософический эволюционизм нередко оказывается родственным эволюционизму натуралистическому. Но теософическое сознание, как и сознание православное, понимает, что этот природный порядок есть результат погружения человека в низшие сферы бытия, инволюции в материю, чего не понимает натуралистически-эволюционное сознание. Подавленность творческого субъекта

щихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку как тварному существу не дано и принадлежит только Творцу. Тварь же существует и действует в тварном мире, она не абсолютная и потому метафизически неоригинальна... Человеческое творчество создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно *есть* как идеальный первообраз» (с. 140). Притязание же твари на творчество в собственном смысле Булгаков считает сатанизмом. «Миротворение в основах своих уже закончено. «Бог почил от дел своих», мир определен в своей софийности, в своих потенциальных элементах, которые для человека в его историческом труде даны как неизменная основа. Но ложна даже самая мысль — твари творить новую жизнь, как будто это нужно и возможно, как будто Источник Жизни оставил хотя что-нибудь, достойное бытия, Им неорошенным» (с. 144). Творчество мира завершено, закончено Богом в семь дней. Мировой процесс не есть продолжение творчества. Идеальный план бытия предвечно завершен и замкнут, в нем дано небесное человечество. И человечество земное в силах лишь приобщиться к предвечно существующему небесному человечеству. Это — христианский платонизм, превращающий мировой процесс в комедию. Для такого сознания мировой процесс бесприбылен. Все возвращается к исходному, первоначальному состоянию. Христос — Абсолютный Человек не открывает новых творческих возможностей, в Нем не продолжается творение, в Нем лишь искупается грех, и через Него возвращается человек в лоно Отца. Булгаков это очень хорошо и последовательно высказал. Его космология так же ветхозаветна, как и вся святоотеческая космология. Само чувство

отражается и в науке, и в религии, и в теософии. Платонизм, который очень силен и в религии, и в философии, и в науке, скорее статичен, чем динамичен, и в последнем смысле отрицает творчество и признает лишь приближение к первообразам и идеям, превечно сущим¹. Наука вся проникнута духом послушания и аскетизма. Для науки так же демоничен творческий порыв, как и для православия. В известном смысле, дарвинизм и марксизм незаконные, побочные дети христианства дотворческой эпохи.

Творческая эпоха должна создать новое, творческое учение о человеке, о мире и его развитии. *Творческое развитие* должно быть открыто в мире, а не эволюция. Познание творческой эпохи — активное, не пассивное, оно предполагает творческое усилие и потому открывает творчество. Познание же эволюции было лишь пассивным приспособлением. Учение о творческом развитии предполагает свободу как основу необходимости и личность как основу всякого бытия. Старый спиритуализм, христианский или просто философский, учил о свободе воли и о субстанциальности личности, но не учил о творчестве. Спиритуализм этот был совершенно пассивен, в нем чувствовался

Бога как Хозяина и мира как хозяйства — ветхозаветно. Через Христа человеческая природа делается не хозяйственной, а творческой, и ее отношение к Богу становится интимно-сыновным. Земное человечество и есть небесное человечество. Весь мировой процесс совершается на небе, в глубине Троицы. Иначе он религиозно не реален, а призрочен. Небесное человечество в творческом мировом процессе образуется.

¹ Платонизм оказалось возможным истолковать в духе когенианства. См. Natorp. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Конечно, смешны претензии Наторпа сделать из божественного Платона когенианца, но эта неудачная попытка косвенно изобличает не творческую и не динамическую природу платонизма. Для платонического сознания идеи не творчески-динамические силы природы, а далекие от земли небесные первообразы.

лась такая же подавленность творческого субъекта, как и в материализме. В старом спиритуализме идея свободы лица вела лишь к сознанию ответственности и греховности, но не к сознанию творческой мощи. В самом бытии творческая мощь находилась в состоянии потенциальном и подавленном — так было и в спиритуалистическом познании. Переход творческой мощи в состояние динамическое в бытии породит и иное познание. Ибо познание есть бытие. Новое познание о творческой мощи человека и мира может быть лишь новым бытием. Творческие порывы нового человека являются симптомом рождения нового бытия и нового познания. В состоянии пассивности перед необходимостью можно познать лишь эволюцию в мире; в состоянии активном и прорывающемся к свободе можно познать творческое развитие в мире. До сих пор и религиозное и научное сознание выражали такое состояние бытия, в котором нельзя познать творческой мощи и творческого развития. Только философия действия познает творческую динамику бытия¹. Мистическая философия в преобла-

¹ Бергсон пытается строить учение о творческом развитии. Его «L'évolution créatrice» — книга единственная в своем роде. Очень глубока мысль Бергсона, что наш ум не сделан для того, чтобы мыслить развитие, чистое движение (с. 177). От ума нашего ускользает творческий процесс жизни. Это значит, что наш умственный аппарат был приспособлен к не творческому, не динамическому состоянию мира. «L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet» (с. 178). [«Это значит, что и здесь наш интеллект упускает из виду существенную сторону жизни, как будто он не создан для того, чтобы мыслить такой объект».] Только интуиция, родственная инстинкту, может познать творческое развитие в мире. Интеллект не в силах постигнуть жизни, так как жизнь есть чистая длительность, динамика, творчество. Только интуиция постигает жизнь (с. 192). Бергсон допускает, что в мире творится но-

дающей своей форме была пассивно-созерцательной. Потому и ей не открывалась тайна творчества¹.

Мы стоим перед задачей преодоления двоякого сознания: научного сознания невозможности творческого прироста энергии в мире и религиозного сознания невозможности продолжения творчества мира. Творческая философия сознает динамичность тварного бытия. Тварное бытие вечно продолжает твориться, в нем нет границ для творческого процесса, оно — не статично, оно — не замкнутая данность. Тварное бытие насквозь персонально и плюрально, т.е. состоит из самобытных и творческих индивидуальных существ. Космос творится, он не дан, а задан. Но есть ли граница творчества тварных существ? До конца ли подобны тварные существа Творцу в своей творческой мощи? Есть вечная и непреходимая грань, отделяю-

вое. Вселенная для него не законченная система. «Toute oeuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde» (с. 260). [«Всякий человеческий труд, заключающий какую-либо долю изобретательности, всякий произвольный акт, заключающий долю свободы, всякое движение организма, проявляющее его самопроизвольность, — вносит в мир нечто новое» (*фр.*).] Но Бергсон подчеркивает, что творческое развитие не есть создание новых вещей, а лишь нарастание действия (с. 270). Как ни интересен Бергсон, но его философия творчества — половинчата и лишь изобличает кризис научно-философского сознания. Только кризис религиозного сознания может привести к творческой философии творчества.

¹ Радикальное и революционное осознание активного характера философии можно найти у Н. Федорова. Для активной философии мир есть проект. Для Федорова философия не есть пассивное отражение мира, а есть один из путей активного его преобразования. Созерцательная метафизика ему совершенно чужда. Философия должна исследовать причины неродственного состояния мира и найти пути к воскрешению умерших. Человек в своем познании должен выйти из пассивно-рабьего состояния. Пассивная философия есть знак несовершеннолетия.

шая творчество тварное, человеческое от творчества божественного, творчества Творца. Тварное существо не творит существ — существа творит лишь Творец. Тварное бытие не сильно создать лицо — лицо создается лишь Богом. Лицо предвечно творится в Боге. Всякая попытка со стороны тварного существа создать существо, лицо ведет лишь к созданию автомата, мертвого механизма¹. Такая попытка всегда демонична, это — черная магия. Лишь Бог силен сотворить живое существо, личность. Основа всякого существа, всякой личности божественна. Творчество тварных существ может быть направлено лишь к приросту творческой энергии бытия, к росту существ и их гармонии в мире, к созданию ими небывалых ценностей, небывалого восхождения в истине, добре и красоте, т.е. к созданию космоса и космической жизни, к плероме, к сверхмирной полноте. Но существо по образу и подобию Божьему может быть создано лишь самим Богом. Сама иерархия живых существ мира сотворена Творцом как вечный состав бытия. Субстанции не могут твориться в творческом процессе. Безбожна и демонична всякая попытка понять творчество как

¹ Гениальный роман Вилье де Лиль-Адана «L'Eve future», насыщенный глубокими мыслями, изобличает демоническую природу творчества существа, в котором организм подменяется механизмом. Создание женщины-автомата — плод ненавистной механической цивилизации, убивающей душу живую. Эдисон говорит, что он может «faire sortir du limon de l'actuelle Science-Humaine un Etre fait à notre image, et qui nous sera, par conséquent, *ce que nous sommes à Dieu*» (с. 103). [«...Вытащить из трясины современной гуманитарной науки Существо, созданное по нашему образу, которое будет для нас соответственно тем, чем мы являемся по отношению к Богу» (фр.).] Вилье де Лиль-Адан художественно вскрывает черномagическую природу последних результатов техники нашей автоматической цивилизации. В человеческом сознании была издавна ложная идея создания человека-автомата, гомункула.

создание новых живых существ, а не как прирост энергии, не как рост и восхождение сотворенных Богом. Тайна творчества лица есть Божья тайна. Всякий уклон на этот путь ведет к созданию автоматического, механического бытия, мертвечины. Это — творчество падшего ангела.

В каком смысле существует два мира, мир «сей» и мир «иной»? Онтологически существует лишь один мир, одно божественное бытие. Но падение бытия раскололо и раздвоило его. Мир пришел в болезненное состояние. Мир «сей» и есть болезнь бытия, плен, его падшее состояние, частичная утеря им свободы и подчинение внешней необходимости. Мир «иной» и есть здоровое бытие, его подъем, его освобождение, его полнота. Мир «сей» должен быть преодолен и побежден — это не означает вражды к миру, к космосу, это означает лишь вражду к его болезни, поработщению и падению.

Вопрос об отношении творчества к бытию ведет к другому коренному вопросу — об отношении творчества к свободе.

Глава VI

Творчество и свобода.

Индивидуализм и универсализм

Творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы. Когда мы говорим на нашем несовершенном человеческом языке о творчестве из ничего, то мы говорим о творчестве из свободы. С точки зрения детерминизма свобода есть «ничто», она выходит из детерминированного

ряда, она ничем не обусловлена, рожденное из нее не вытекает из предшествующих причин, из «чего-то». Человеческое творчество из «ничего» не означает отсутствия сопротивляющегося материала, а означает лишь ничем не детерминированную абсолютную прибыль. Детерминирована только эволюция; творчество не вытекает ни из чего предшествующего. Творчество — необъяснимо. Творчество — тайна. Тайна творчества есть тайна свободы. Тайна свободы — бездонна и неизъяснима¹, она — бездна. Так же бездонна и неизъяснима тайна творчества. Те, кто отрицают возможность творчества из ничего, те неизбежно должны поместить творчество в детерминированный ряд и тем отвергнуть свободу творчества. В творческой свободе есть неизъяснимая и таинственная мощь созидать из ничего, недетерминированно, прибавляя энергию к мировому круговороту энергии. Акт творческой свободы трансцендентен по отношению к мировой данности, к замкнутому кругу мировой энергии. Акт творческой свободы прорывает детерминированную цепь мировой энергии. И для точки зрения имманентной мировой данности акт этот всегда должен

¹ Хорошо говорит Бергсон: «Свободой называется отношение конкретного я к совершаемому этим я акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. В действительности, анализировать можно только вещь, но не развитие; разложить можно протяженность, но не длительность. Если же их все-таки пытаться проанализировать, то развитие при этом бессознательно превращается в вещь и длительность в протяженность. Стремясь только разложить конкретное время на части, тем самым уже развертывают его моменты в однородном пространстве; на место совершающегося факта ставится уже совершившийся факт, и благодаря такому сгущению активности моего я спонтанность разрешается в инертность, свобода в необходимость. Вот почему всякое определение свободы должно привести к детерминизму» («Время и свобода воли», с. 178).

представляться творчеством из ничего. Боязливое отрицание творчества из ничего есть покорность детерминизму, послушание необходимости. Творчество есть то, что идет изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости. Само желание сделать понятным творческий акт, найти для него основание есть уже непонимание его. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность. Желание рационализировать творчество связано с желанием рационализировать свободу. Свободу пытаются рационализировать и те, которые ее признают, которые не хотят детерминизма. Но рационализация свободы есть уже детерминизм, так как отрицает бездонную тайну свободы. Свобода предельна, ее нельзя ни из чего выводить и ни к чему сводить. Свобода — безосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия. Нельзя дойти до рационально ощутимого дна свободы. Свобода — колодезь бездонно глубокий, дно его — последняя тайна¹.

¹ Я. Бёме говорит о свободе: «Die Freiheit est und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde nach des Lichts Begierde, sic ergreift mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greift nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn schleusst sich mit der Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss; und aus diesen beiden, als aus der finster Impression, und aus des Lichtes oder Freiheit Begierde gegen die Impression, wird in der Impression der schielende Blitz, als der Urstand des Feuers; denn die Freiheit erscheinet in der Impression, oder die Impression in der Angst ergreift sie in sich, so ist es nur als ein Blitz: weil aber die Freiheit untasslich und als ein Nichts, darzu ausser und vor der Impression ist, und keinen Grund hat, so kann sie die Impression nicht fassen oder halten, sondern sie ergiebet sich in die Freiheit, und die Freiheit verschlingt ihre finstere Eigenschaft und Wesen, und regieret mit der angenommenen Beweglichkeit in der Finsterniss, der Finsterniss unergriffen» (Т. IV, «De Signatura Rerum», с. 428). [«Свобода вкоренена во Тьме, и в своем темном желании, как и в светлом желании, она связана с вечной волей Тьмы; и Тьма связана со Светом свободы и не мо-

Но свобода не есть отрицательное предельное понятие, лишь указующее границу, которой нельзя рационально переступить. Свобода — положительна и содержательна. Свобода не есть только отрицание необходимости и детерминированности. Свобода не есть царство произвола и случая в отличие от царства закономерности и необходимости. Не понимают тайны свободы и те, которые видят в ней лишь особую форму духовной детерминированности, детерминированности не внешней, а внутренней, т.е. считают свободным все, что порождается причинами, лежащими внутри человеческого духа. Это наиболее рациональное и приемлемое объяснение свободы, в то время как свобода и нерациональна, и неприемлема. Поскольку дух человеческий входит в природный порядок, в нем все так же детерминировано, как и во всех явлениях природы. Духовное не менее детерминировано, чем материальное. Индусское учение о Карме есть форма духовного детерминизма. Кармическое перевоплощение не знает свободы. Свободен дух человеческий лишь настолько, насколько он сверхприроден, выходит из порядка природы, трансцендентен ему. Детерминизм есть неизбежная форма природного бытия, т.е. и бытия человека как природного существа, хотя бы причинность в человеке была духов-

жет ничего достичь, когда обращается к желанию самому по себе и действует как Тьма в самой себе; из этих двух, как и из темного ощущения, а также и из Света, т.е. свободного желания, исходящего из ощущения, возникнет в ощущении молния как первоогонь: тогда Свобода раскроется в ощущении, но ощущение постигает ее через страх, поскольку видна она лишь как молния; и так как Свобода непостижима и словно бы Ничто, и к тому же есть вне и до всякого ощущения, и не имеет основы, то не может ее ощущение ни постичь, ни удержать и лишь покоряется оно Свободе, и Свобода соединяет свою темную самость и Сущность и правит с воспринятым беспокойством во Тьме, во Тьме непостижимой» (нем.).]

ной, а не физической. В детерминированном порядке природы творчество невозможно, возможна лишь эволюция. Свобода и творчество говорят о том, что человек не только природное существо, но и сверхприродное. А это значит, что человек не только физическое существо, но и не только психическое существо в природном смысле слова. Человек — свободный, сверхприродный дух, микрокосм. И спиритуализм, как и материализм, может видеть в человеке лишь природное, хотя и духовное существо, и тогда подчиняет его духовному детерминизму, как материализм подчиняет материальному. Свобода не есть только порождение духовных явлений из предшествующих духовных явлений в том же существе. Свобода есть положительная творческая мощь, ничем не обосновываемая и не обуславливаемая, льющаяся из бездонного источника. Свобода есть мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество. Человеку субстанциально присуща свободная энергия, т. е. творческая энергия. Но субстанциальность человека не есть замкнутый круг энергии, внутри которого все духовное детерминировано. В самой субстанциальности человека есть бездонно глубокие родники. Творческая энергия есть энергия прирастающая, а не перераспределяющаяся. Тайна свободы отрицает всякую замкнутость и всякие границы. Старый спиритуализм понимал статически духовную субстанцию и этим обнаруживал свой нетворческий характер. Свобода была для него лишь оправданием моральной ответственности, а не оправданием творчества. Традиционный спиритуализм есть сознание дотворческой эпохи, он в законе и искуплении. К свободе прибегали для обоснования силы зла, а никогда не добра.

Безосновность, бездонность, таинственность свободы не значит — произвол. Свобода не может быть рационализирована, она не поддается познанию рассудочными категориями, но в ней живет божественный разум. Свобода — положительная творческая мощь, а не отрицательный произвол. Отрицательное сознание своей свободы как произвола и есть падение, грех. Отрицательная свобода, свобода как произвол есть свобода бессодержательная, пустая. Хотеть свободы для свободы, свободы без цели и содержания значит хотеть пустоты, уклоняться к небытию. Свобода, осознанная исключительно формально, без цели и содержания, есть ничто, пустота, небытие. Свобода в грехопадении и была такой отрицательной, формальной свободой, пустотой, небытием, свободой для свободы, т. е. свободой «от», а не свободой «для». Свобода в грехопадении не была свободой для творчества, творческой свободой. Отпадение от Бога лишает свободу содержания и цели, обедняет, обессиливает свободу. Отрицательная, формальная, пустая, бессодержательная свобода перерождается в необходимость, в ней бытие деградирует. Положительная, творческая цель и содержание свободы и не могли быть еще сознаны на этой стадии творения, творения семидневного, так как в творении не было еще откровения Абсолютного Человека — Сына Божьего, откровения восьмого дня. В семидневном творении возможно было лишь испытание свободой. Положение, которое занял Перво-Адам в раю, не было еще высшим положением Человека, в нем не открывалось еще активно-творческое назначение человека. Свобода всечеловека — Адама не была еще соединена с свободой Абсолютного Человека — Христа, и в ней скрывалось семя падения и греха. Для Адама был как бы выбор между абсолютным послушанием и абсолютным произволом.

Творческая свобода не открывается на этой стадии творения. Свобода Адама была формальной, а не материальной. Материальная свобода есть уже достижение иной эпохи творения, эпохи откровения Абсолютного Человека. Это — свобода, рожденная от соединения человеческой природы Иисуса с божественной природой Христа. Космическая мистерия искупления преодолевает и формально-бессодержательную свободу, и необходимость, ею порожденную. Человеческая природа, усыновленная Богу подымается до осознания материальной свободы, наполненной творческой целью. Свобода проникается мировой любовью. Свобода неотделима уже от своего мирового содержания. В грехе — свобода «от»; в творчестве — свобода «для». Свобода Адама семидневного творения иная, чем свобода Адама творения восьмого дня. Свобода нового Адама, соединяющегося с Абсолютным Человеком, есть свобода творческая, свобода, продолжающая дело Божьего творения, а не бунтующая против Бога в отрицательном произволе.

Есть две свободы — свобода божественная и свобода диавольская. Свобода Перво-Адама не могла быть диавольской свободой, потому что божественная свобода в положительном своем содержании не могла быть еще открыта в семидневном творении. Свобода Адама была первой печатью подобия человека Творцу. И обессиливающий грех был все же знаком мощи человека. Падение первочеловека Адама имело положительный смысл и оправдание как момент в откровении творения, уготовляющий явление Абсолютного Человека¹. Теодицея, оправдание Бога и есть оправ-

¹ Штейнер говорит: «Wäre Lusifer nicht gekommen, so wäre der Mensch zwar früher zu dieser Stufe gelangt, aber ohne persönliche Selbstständigkeit und ohne die Möglichkeit der Freiheit» («Die Geheimwissenschaft im Umriss», с. 257). [«И если бы Люцифер не пришел, то

дание смысла зла. Зло как абсолютная бессмыслица и потеря отрицает абсолютный смысл бытия и ведет к дуализму. Традиционное христианское сознание в учении о зле приближается к дуалистическому двубожию. Это учение о зле, отвергающее всякий имманентный смысл в изживании зла, было педагогией для несовершеннолетних. Не могла вместиться истина об антиномичности зла. Исключительно трансцендентный взгляд на зло порождает рабский страх. Этот рабский страх мешал постигнуть само отпадение от Бога как трагический момент раскрытия и развития свободы человека от старой к новой. Но невозможно всякое не антиномическое решение проблемы зла. Одинаково истинно как то, что существует в мире темный источник зла, так и то, что зла нет в последнем смысле. Свобода первого человека Адама должна была быть истреблена в испытании познания добра и зла, т.е. поглощена необходимостью, чтобы подлинная и высшая свобода была открыта через Абсолютного Человека — Христа. Падение Перво-Адама — необходимый космический момент в откровении нового Адама. Это — путь к высшей полноте через расщепление. Переживание греха — периферично, экзотерично в христианстве. Эзотерично, глубоко переживание богооставленности и богопротивления как внутреннего пути расщепления и раздвоения в божественной жизни. Это знали все мистики. Дьявольская свобода появилась уже после явления нового Адама. Окончательное зло возможно лишь после Христа. Дьявольская свобода и есть конечное и по-

человек хотя бы и достиг раньше этой ступени, однако без личного самоутверждения и без возможности свободы» (нем.).] Тут Штейнер дает опасную формулировку несомненной истины о положительном смысле отпадения человека как пути раскрытия свободы человека.

следнее противление Христу, т.е. истребление Человека и избрание пути небытия. Дьявольская свобода раскрывается лишь в восьмой день творения как ложное подобие творческой свободы. Творчество дьявола созидает лишь небытие: оно крадет у Бога для создания карикатуры бытия, ложного его подобия. Дьявольская свобода и есть окончательная необходимость, последнее порабощение. Необходимость есть лишь форма свободы. В падении Адама свобода переродилась в необходимость, подчинилась падшему ангелу. Но то не было еще окончательной утратой свободы. Окончательная утрата свободы и окончательное рабство возможны лишь в ту эпоху творения, когда было уже откровение Абсолютного Человека — Христа и когда Антихрист, ложное подобие Абсолютного Человека, карикатура Его, соблазняет человека своим блаженством небытия. Тут мы подходим к проблеме эсхатологической. Но пока важно было лишь установить, что две свободы соответствуют двум эпохам творения и откровения. Падение Адама не было еще решением судеб мира. Это было лишь испытание младенца. Перво-Адам не был еще приобщен к тайне Божественной Троицы через Абсолютного Человека и потому не знал еще творческой свободы, он есть лишь первая стадия творения. Но последняя истина о зле скрыта в гениальных прозрениях Я. Бёме. Из Ungrund'a, из Бездны рождается свет, Бог, совершается теогонический процесс и истекает тьма, зло как тень божественного света. Зло имеет источник не в рожденном Боге, а в основе Бога, в Бездне, из которой течет и свет, и тьма. Осмыслить зло можно лишь через внесение принципа развития в божественную жизнь.

Необходимость — создание свободы первого Адама, результат дурно направленной свободы, свободы отпадения. Свобода не есть сознанная необходимость,

как учили германские идеалисты. Необходимость есть дурная, бессознательная свобода, свобода, не просветленная Логосом. Принудительная необходимость есть лишь обратная сторона мирового распада и мировой отчужденности. Те субстанции или существа мировой иерархии, которые отчуждены взаимно и пребывают в раздоре и вражде, т.е. внутренне и свободно не соединены, неизбежно внешне и принудительно связаны и скованы. Можно быть в рабстве лишь у того, что чуждо и враждебно. То, что близко и мило, то не принуждает. Любящие и соединенные — свободны, лишь враждующие и разъединенные находятся в рабстве и знают принуждение. Материализация мира, его отяжеление и принудительность одной его части для другой — все это порождение отчужденности и вражды, т.е. падения Адама — всечеловека. *Необходимость есть падшая свобода, свобода вражды и распада, свобода хаоса и анархии.* Принудительная необходимость всегда есть обратная сторона внутреннего хаоса и анархии, сдвига в иерархическом строе вселенной. *Подлинная свобода есть выражение космического (в противоположность хаотическому) состояния вселенной, ее иерархической гармонии, внутренней соединенности всех ее частей.* Космическое всегда есть свободное, в нем нет принудительной необходимости, нет тяжести и давления, нет материализации одной части для другой. В космосе все живо, ничто не инертно, не отяжелено, не принуждает своей материальностью. Каждый раз, когда живой дух человека наталкивается на сопротивление тяжелых и для него мертвых материальных тел, он чувствует падение всечеловека и порожденный им раздор и отчужденность. Омертвели, отяжелели, материализовались низшие иерархические ступени бытия от падения всечеловека и от внесенного этим падением раздора и вражды. Принуждающая матери-

альность бытия порождена самим человеком. Она явилась результатом утери им своего иерархического места во вселенной, внутреннего отчуждения от низших ступеней космической иерархии, раздвоения бытия. Степень принудительной материальности прямо пропорциональна степени внутренней отчужденности. Камни наиболее для нас принудительны, и мы наименее их чувствуем живыми, потому что мы наиболее от них отчуждены. Близкие по духу люди наименее для нас принудительны, и мы наиболее чувствуем их живыми, т. е. наименее материально тяжелыми, потому что они наиболее нам близки, соединены с нами, любимы. Любовь сжигает всякую необходимость и дает свободу. *Любовь есть содержание свободы, любовь — свобода нового Адама, свобода восьмого дня творения.* Мир заколдован злобой и может быть расколдован лишь любовью. Необходимость мира есть колдовство, материальная принудительность мира есть наваждение злобы, призрачное бытие, порожденное раздором. Инертная, тяжелая, давящая материя мира может быть расколдована, раскована, оживлена лишь силой соединяющей любви, которую несет с собой в мир Абсолютный Человек, Новый Адам. Любовь есть творчество. Человек ответствен за материализованность мира, за царящую в нем необходимость и принудительность, потому что человек — призванный царь вселенной, от него мертвеет и оживает мир. Мертвеет мир от падения человека и оживает от восхождения человека. Но всеоживляющий и одухотворяющий подъем павшего человека возможен лишь через явление Абсолютного Человека, приобщающего природу человека к природе божественной. Искупитель и Спаситель мира расколдовывает и расковывает необходимость. Он — Освободитель. *Без Христа-Освободителя мир навеки веков остался бы заколдованным*

в необходимости и детерминизм навеки был бы прав. Окончательно преодолевается детерминизм лишь в Христе-Освободителе. И всякая философия, не принимающая Христа-Освободителя, не просветленная Христом-Логосом, неизбежно в большей или меньшей степени включает в себе неразтворенный остаток детерминизма. Без Христа-Освободителя сама свобода должна казаться результатом необходимости. Свобода без Христа-Освободителя есть свобода старого Адама, свобода без любви, свобода семидневного творения. Свобода со Христом и во Христе есть свобода нового Адама, свобода, любовью расколдовывающая мир, свобода восьмого дня творения. Человек после Христа есть уже новая тварь, ведающая новую свободу. Для детерминизма существует лишь ветхая тварь, заколдованная в необходимости. Натуралистический взгляд на человека и мир есть ветхий взгляд, порождение ветхого сознания, соответствующего эпохе незаконченного, семидневного творения. Детерминизм и натурализм — всегда до приобщения человеческой природы к природе божественной через Абсолютного Человека. Индивидуализм пытался вести трагическую, но бессильную борьбу против власти детерминизма и натурализма. Индивидуализм есть лишь показатель кризиса натурализма и детерминизма, не есть еще преодоление.

Индивидуализм, так обострившийся в конце XIX века, восстал против власти природного и социального порядка над человеческой индивидуальностью. *Индивидуализм есть судорога свободы старого Адама, ветхой свободы.* Поэтому свобода в индивидуализме не творит космоса, а противится космосу. Свобода в индивидуализме есть свобода отъединенная, отчужденная от мира. А всякая отъединенность, отчужденность от мира ведет к рабству у мира, ибо все

чуждое и далекое нам есть для нас принудительная необходимость. Для индивидуалиста мир есть всегда насилие над ним. Крайний, предельный индивидуализм пытается отождествить индивидуальность человека с миром и отвергнуть весь мир вне этой раздутой человеческой индивидуальности. Но это отождествление человека с миром достигается лишь иллюзорно. Это — демонический самообман. Реально же индивидуализм отрицает, что человек микрокосм и что состояния его — космичны. Индивидуализм принижает человека, не хочет знать мирового, вселенского содержания человека. Судорожно хочет индивидуалист освободить себя от мира, от космоса и достигает лишь рабства. Ибо внутреннее отделение себя от вселенной есть неизбежно внешнее себя ей порабощение. Индивидуализм есть опустошение индивидуальности, обеднение ее, умаление ее мирового содержания, т. е. уклон к небытию. Индивидуальность, достигшая абсолютного отъединения и отчуждения от вселенной, от иерархии живых существ, превратилась бы в небытие, истребилась бы без остатка. Индивидуальность и индивидуализм — противоположны. Индивидуализм — враг индивидуальности. Человек — органический член мировой, космической иерархии, и богатство его содержания прямо пропорционально его соединению с космосом. И индивидуальность человека находит себе полноту выражения лишь в универсальной, космической жизни. Индивидуальность в индивидуализме бессодержательна, пуста. Свобода в индивидуализме есть лишь болезненная судорога. Утвердил ли свою индивидуальность ибсеновский Пер Гюнт? Обладал ли свободой Пер? Он судорожно утверждал свою индивидуальность и был лишен ее, он не был самим собой, личностью, был рабом необходимости. Пер Гюнт — гениальная трагедия индиви-

дуализма¹. Индивидуализм есть трагедия пустой свободы. Индивидуализм не говорит — «хочу того-то» (содержание), он говорит — «хочу того, чего захочу» (пустота). Но свободный волевой акт должен иметь содержание, предмет, цель — он не может быть пустым, беспредметным, бесцельным. Свободный волевой акт хочет «того-то», а не «того, чего захочет». В этом отстаивании своего права «хотеть того, чего захочу» есть рабья психология, это психология утеравших свободу, психология детского возраста. Подлинно свободные утверждают волю содержательно, а не формально, знают, чего хотят. Формально-бессодержательная свобода и есть свобода старого Адама, свобода падения, свобода детского мирового возраста. В индивидуализме восстает эта формально-бессодержательная свобода. Индивидуализм может быть симптомом мирового кризиса, но он пребывает еще в дотворческой мировой эпохе, в нем сказывается еще незрелость воли, ее несвобода. В индивидуализме свобода получает ложное направление и теряется. Индивидуальность и ее свобода утверждаются лишь в универсализме. Зрелая и свободная воля направляет свой акт хотения, свое действие на космическую, божественную жизнь, на богатое содержание жизни, а не на пустоту. Зрелая и свободная воля — творческая воля, выходящая из себя в космическую жизнь. Индивидуализм по существу своему — не творческий, отрицательный и пустой, так как лишает человека того вселенского содержания, на которое только и может быть направлено творчество. Понятие индивидуализ-

¹ Пер Гюнт — такая же мировая трагедия человечества, как и Фауст. Трудно в мировой литературе найти что-нибудь равное по силе разговору Пера с пуговичником. Тут проблема судьбы человеческой индивидуальности поставлена с такой потрясающей силой, что кровь стынет от ужаса.

ма все еще спутано и недостаточно выяснено. Иногда под индивидуализмом понимают освобождение индивидуальности от внешнего гнета, природного, социального, гнета установленной морали и установленной общественности. При таком понимании нужно признать положительную ценность индивидуализма. Нельзя, напр., отрицать здоровых элементов в индивидуализме эпохи Возрождения. Душа человеческая стоит больше, чем государства, обычаи и нравы, чем всякая внешняя польза, чем весь внешний мир. Но в строгом смысле, который выявляется лишь в наше время, индивидуализм противоположен универсализму, он есть отъединение индивидуальности человека от вселенной, ее самообоготворение. Такой индивидуализм ведет к истреблению человека, к его падению в небытие. Бесконечно беден и бессодержателен человек, если нет ничего выше его, нет Бога, и бесконечно богат и содержателен человек, если есть высшее, чем он, есть Бог. Движение невозможно для человека, если нет высшего и божественного, некуда двигаться. Освобождение человеческой индивидуальности от Бога и от мира есть человекоубийство. Это освобождение есть дьявольское порабощение. Свобода человека связана со свободой мира и осуществляется лишь в мировом освобождении. Нужно расковать, расколдовать мировую необходимость, чтобы человек достиг высшей, свободной жизни. Индивидуализм лишь закрепляет ту атомизированность, отчужденность частей мира, которая и есть заколдованность и закованность в принудительной необходимости.

Скованность и порабощенность мировой иерархии существ подчиняет человека низшим, омертвевшим ступеням бытия, принуждает человека своим материальным отяжелением. Эта скованность, это отяжеление низших иерархий закрывает от нас творческую

тайну бытия. Мир представляется нам в аспекте необходимости, омертвевшей и окаменевшей материальности. А возможно ли творчество для необходимости, из необходимости? Мы видели уже, что в царстве необходимости возможна лишь эволюция, т. е. перераспределение данной энергии. Лишь свобода творит абсолютную прибыль в мире, лишь свободный творит. Детерминизм, так принудительно нам навязанный, потому лишь неверен, что есть свобода лица, творчески прорывающаяся сквозь цепь необходимости. Творческую тайну бытия нельзя воспринять пассивно, в атмосфере послушания отяжелевшей материальности мира. Ее можно познать лишь активно, в атмосфере самого творческого акта. Познать творческую активность лица — значит быть творчески активным лицом. Познать свободу лица — значит быть свободным лицом. Подобное познается подобным. Внутреннее родство субъекта познания и объекта познания — обязательное условие истинного познания. Только свободный познает свободу, только творящий познает творчество, только дух познает духовное, только микрокосм познает макрокосм. Познавать что-нибудь в мире значит иметь это в себе. Познание есть творческий акт, и нельзя ждать познания творческой активности от познания как пассивного приспособления. Нельзя ждать познания свободы от рабского послушания необходимости. Нельзя ждать познания мировой свободы и мировой творческой тайны от уединенной, оторвавшей себя от мира и противоположившей себя миру индивидуальности. Свободная творческая мощь индивидуальности предполагает ее универсализм, ее микрокосмичность. Всякий творческий акт имеет универсальное, космическое значение. Творческий акт личности входит в космическую иерархию, освобождает от мертвенной власти низших,

материализированных иерархий, расковывает бытие. В своей свободе и своем творчестве личность не может быть оторвана и отъединена от космоса, от вселенского бытия.

Этот истребляющий индивидуальность антиуниверсализм есть не только в индивидуалистическом отщепенстве, но и в отщепенстве сектантском. Во вселенной человек свободен, в секте он раб. Неправда и неправота всякого сектантства — в этой оторванности от космоса, от космической шири, в этом непринятии универсальной ответственности всякого за всех и за все. Секта хочет спастись сама, она не хочет спастись с миром. В психологии сектантства есть самопогруженность, самодовольство, самоудовлетворение. Сектантская психология презирует мир и всегда готова обречь большую часть мира на гибель как что-то низшее. Сектантская психология по существу своему не христианская, в ней нет христианской универсальности и христианской мировой любви. Она не хочет знать, что Христос — не только Спаситель мой и моего корабля, но и Спаситель мира. Эта отщепенская психология не хочет нести бремени ответственности за судьбу низших иерархических ступеней бытия. В самом историческом православии и историческом католичестве есть уклон к сектантству, к исключительному самоутверждению, есть недостаток универсального духа. Индивидуальность задыхается везде, где нет универсальной духовной шири. Христианское сознание, сознание универсального Логоса не мирится ни с индивидуализмом, ни с сектантством, ему одинаково противно и отщепенство и самоудовлетворение одного и отщепенство и самоудовлетворение нескольких — кучки. Может быть и индивидуализм кучки, ее отщепенство от космоса, самоудовлетворение. Сектантство хуже и опаснее индивидуализма, ибо оно

создает иллюзию универсализма, в нем есть кажущийся выход из отъединенности, из индивидуальной оторванности. Индивидуализм оторванной кучки уже труднее преодолеть, чем индивидуализм оторванного одного. Секта есть лжецерковь, лжесоборность. В психологии сектантства есть сверхличная магия, от которой нелегко освободиться. Вино сектантства пьянит, создает иллюзию экстатического повышения бытия. В секте совершается лжесоединение, соединение вне космической, универсальной иерархии. Церковь в мистической своей сущности и есть универсальный, космический организм, универсальная, космическая иерархия со Христом в сердце бытия. В секте же образуется лжеорганизм, фикция. Все, что не космично, не универсально по духу, есть уже уклон к сектантству, хотя бы носило печать официальной церковности. Для христианского сознания более допустимо одиночество, чем сектантство. Индивидуальность есть все-таки подлинная реальность и ценность, индивидуальность может переживать в своем пути состояния одиночества, кризиса, она может перерасти старые формы единения. Секта же всегда есть призрак, иллюзия, она не реальна и не обладает самооценностью. То, что официально церковь называет «сектантством», то может быть показателем и симптомом религиозной жажды и повышенной духовной жизни. Но я беру здесь сектантский дух во внутреннем смысле и могу открыть его в официальной церковности в большей степени, чем в «секте». И вот дух сектантский хуже одиночества. Одиночество может совмещаться с подлинной соборностью и истинной церковностью. И человек соборного сознания и церковного опыта может быть одинок в творческом почине и дерзновении. Одиночество возможно для христианина в переходную эпоху, предшествующую новой мировой

эпохе творчества. Секта же есть лжесоборность, лжецерковность и потому трудно совместима с подлинной соборностью и церковностью. Одиночество не есть непременно индивидуализм. Одиночество не есть отчужденность от космоса — оно может быть лишь симптомом того, что личность переросла данные состояния других и ее универсальное содержание не признается еще другими. Высшее одиночество — божественно. Сам Бог знает великое и страдальческое одиночество, переживает покинутость миром и людьми. Христос был одинок и непонят в своем пути. Христа приняли и поняли лишь после крестной его смерти. Одиночество вполне соединимо с универсальностью, в одиночестве может быть больше универсального духа, чем в стадной общественности. Всякое дерзновение, всякий творческий почин дают чувство одиночества, непризнанности, перерастают всякую данную общность. И есть опасность соблазниться преодолением одиночества общностью сектантской, а не универсальной. Одиночество лежит вне противоположности индивидуализма и универсализма, и потому в одиночестве может быть как индивидуализм, так и универсализм. Один может быть соборнее, универсальнее целого коллектива. В одном и одиоком Ницше было больше универсального духа, чем в иной секте, ином социальном коллективе, даже чем в официальной церковности. Никогда не следует забывать, что религиозный путь идет от личности к обществу, от внутреннего к внешнему, к космосу через индивидуальность.

Бог ждет от человека высшей свободы, свободы восьмого дня творения. Этим Божьим ожиданием возложена на человека великая ответственность. *Последняя, конечная свобода, дерзновение свободы и время сво-*

боды есть добродетель религиозного совершеннолетия. Прийти в религиозную полноту возраста значит осознать конечную свободу. Несовершеннолетие христианского сознания делало невозможным еще сознание последней свободы человека. Христианство все еще было воспитанием несовершеннолетних, опекой над ними. И потому христианство не открыло еще себя полностью как религию свободы. Само зло должно быть осознано как испытание свободы. Религия свободы — религия апокалиптического времени. Последнюю свободу узнают лишь последние времена. Христианство как религия воспитания и опеки несовершеннолетних, как религия страха соблазнов для малолетних вырождается и мертвеет. Нынешнему возрасту человека, нынешним временам и срокам может соответствовать лишь религия свободы, религия дерзновения, а не страха. Уже нельзя отказываться от бремени свободы, христианское человечество слишком для этого старо, слишком не только зрело, но и перезрело. В конце христианского пути загорается сознание, что Бог ждет от человека такого откровения свободы, в котором открыться должно непредвиденное самим Богом. Бог оправдывает тайну свободы, властно и мощно положив предел собственному предвидению. Несвободные не нужны Богу, не входят в божественный космос. Поэтому свобода не есть право, а есть обязанность. Свобода — религиозная добродетель. Несвободный, раб не может войти в царство Божье, он не сыновен Богу и подчинен низшим сферам. Есть свобода, соответствующая творческой мировой эпохе. До того же была лишь свобода эпох закона и искупления. Каковы же пути свободы? Есть ли аскетизм, ведущий к святости, единственный путь освобождения или есть и другой путь?

Глава VII

Творчество и аскетизм. Гениальность и святость

Есть сходство в технике религиозного опыта всех религий, как бы ни различались они по духу, в методах мистического опыта всех мистиков, как бы ни различались они по своему типу. В глубине всякой подлинной религии и всякой подлинной мистики есть жажда преодоления «мира» как низшего бытия, победа над «миром», и, следовательно, есть аскетика как путь к этому преодолению и этой победе. Без момента аскетического, т.е. преодоления низшей природы во имя высшей, победы над «миром сим» во имя мира иного, религиозная и мистическая жизнь немыслима. Аскетика (духовное упражнение) есть общеобязательный формальный метод всякого религиозного и мистического опыта, хотя духовное содержание, скрытое за этим формальным методом, может быть очень разное. Так, напр., нельзя отрицать формального, технического сходства в методах практической мистики восточной йоги и восточного христианства, хотя дух этих двух типов мистики очень различен, даже противоположен¹. Мистическая практика йоги — безбла-

¹ Ладыженский в книге «Сверхсознание» делает опыт сравнения мистического опыта восточнохристианской аскетики, как она выражена в Добротолубии, и индусской йоги. Ценно уже то, что поставлена эта проблема. Христианская аскетика и йога формально очень схожи. Соединяет их также восточная невыраженность антропологического начала в мистике. Когда божественное начало открывается в человеке, то человек перестает существовать и остается одно Божество, Единое. Множественное бытие — призрачно. Ныне религиозное сознание *Запада* должно по-своему переработать древнюю мудрость йогов. Это пытается делать Р. Штейнер. Показательна в этом отношении книга польского философа Лютославского «Volonté et liberté», который хочет синтезировать восточную йогу с христианским путем.

годатный путь снизу вверх, путь трудовых усилий, а не любви¹. Мистическая практика восточного православия основана на стяжании благодати, на присутствии Христа уже в начале пути и проникнута пафосом любви к Богу. Но есть формальное техническое и методическое сходство мистики св. Симеона Нового Божеслова и йога. И там и здесь — аскетика, сосредоточение, победа над страстями, преодоление этого «мира» и видение мира иного. Практику «умного делания» легко отождествить с практикой йогов. В йогизме есть вечная истина, о которой ныне полезно напомнить. Ту же технику можно найти в мистической практике всякой религии. Аскетика — один из вечных путей религиозного опыта. Религиозная ценность и действенность этого пути не подвергается сомнению. Этот путь считается религиозным по преимуществу. «Мир» должен быть преодолен, и потому неизбежна борьба со страстями, приковывающими человека к этому «миру». Аскетика есть лишь техника религиозного опыта, лишь его формальная методология. Ни один мистик не видел в аскетике содержания и цели религиозной жизни, ибо содержание и цель есть уже мир иной, стяжание божественной жизни. Со стороны и издали мы видим лишь аскетику, лишь технику и формальный метод, скорее отрицание, чем утверждение. Но за этим скрыта жизнь в Боге, вращение в иную жизнь. Путь аскетический, отрицательный по

¹ Суоми Вивекананда в своей «Философии йога. О Раджа йоге» очень ярко характеризует сущность йоги. Йоги Индии ныне считают своевременным познакомить европейскую культуру со своей мудростью. Интересна также книга Йога Рамачарак. Йогизм весь проникнут культом силы. Человек может раскрыть в себе божественную мировую силу и сделаться властителем природы. Божество — основа человека, и Оно должно поглотить все-го человека.

своей технике, по положительному своему содержанию есть возврат в лоно Божье.

Но перед нами встает вопрос: есть ли другой религиозный путь, иной религиозный опыт, опыт творческого экстаза? Путь аскетики сам по себе не есть путь творческий, и аскетические экстазы святых и мистиков — экстазы возврата к Богу, видения божественного света, а не творчества нового мира, невиданной жизни. Опыт творческого экстаза как религиозного пути не раскрыт еще ни в сознании святоотеческом, ни в сознании старых мистиков. Творческий опыт, творческий экстаз или совсем отрицается религиозным сознанием как «мирское» и страстное, или лишь разрешается и попускается¹. Религиозное сознание донныне видело в творчестве не «духовное» делание, а «мирское». В лучшем случае, религиозное сознание оправдывало творчество. Но само это религиозное оправдание творчества предполагает внеположность творчества религиозному пути. Дерзким и безбожным показался бы самый помысел о том, что творческий опыт не требует религиозного разрешения и оправдания, а сам есть уже опыт религиозный, путь религиозный, равноценный пути аскетическому. Старое религиозное сознание могло лишь поставить вопрос об оправдании творческого опыта. Новое религиозное сознание ставит вопрос о творческом опыте как религиозном, как оправдывающем, а не требующем оправдания. Творческий опыт не есть что-то вторичное и потому требующее оправдания — творческий опыт есть нечто первичное и потому оправдывающее. Творческий опыт — духовен в религиозном смысле

¹ Св. Исаак Сирианин говорит: «*Миф* есть имя собирательное, обнимающее собою страсти» («Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианина», с. 22). [Сноска восстанавливается приблизительно.]

этого слова¹. Творчество не менее духовно, не менее религиозно, чем аскетика. Такая постановка проблемы творчества могла родиться лишь в нашу мировую эпоху, лишь на мировом перевале к религиозной эпохе творчества. В религиозные эпохи закона и искупления была закрыта религиозная проблема творчества. Ставилась и решалась лишь «мирская», культурная проблема творчества. По-разному пытались сочетать аскетический христианский путь с оправданием мирского творчества, т.е. культуры. И во всех этих христианских оправданиях творчества культуры всегда чувствовалась натяжка и эклектический компромисс. Проблема творчества никогда еще не ставилась религиозно и не могла ставиться, ибо сама постановка этой проблемы есть уже переход к мировой религиозной эпохе творчества. Творческий экстаз — экстаз религиозный, путь творческого потрясения всего существа человека — путь религиозный. Это новое, небывалое еще религиозное сознание, сознание творческой мировой эпохи.

Творчество вполне принимает и блюдет евангельскую заповедь — не любить «мира», ни того, что в «мире». Творящий чувствует себя не от «мира сего». Творчество есть преодоление «мира» в евангельском смысле, преодоление иное, чем аскетизм, но равноценное ему. В творческом акте человек выходит из «мира сего» и переходит в мир иной. В творческом

¹ Когда читаешь «Путь к посвящению» или «Путь к самопознанию человека» Р. Штейнера, где говорится об оккультном пути к высшей духовной жизни, то можно подумать, что до раскрытия оккультного пути в мире не было духовной жизни, мир был погружен исключительно в физический план. Остается неясным, считает ли Штейнер духовным опытом и духовной жизнью творческий акт поэтов или философов. Леонардо творил Джиоконду, Гёте — Фауста и Гегель — феноменологию духа не на путях оккультных медитаций, и это было духовной жизнью.

акте не устраивается «мир сей», а созидается мир иной, подлинный космос. Творчество не есть приспособление к этому миру, к необходимости этого мира — творчество есть переход за грани этого мира и преодоление его необходимости. Евангельская заповедь не любить «мира» и победить «мир» остается в силе навеки и никогда не может быть отменена. Ибо не любить «мира» значит быть свободным и раскрыть свое сыновство Богу, привязаться же к «миру» значит быть рабом необходимости. Творчество не только верно этой высшей заповеди свободы от «мира», но сама его сущность есть победа над этим «миром» во имя иного, есть раскрытие смысла заповеди «не любить мира». Творческий акт всегда есть уход из «мира», из этой жизни. Творчество по существу своему есть расковывание, разрывание цепей. В творческом экстазе побеждается тяжесть мира, сгорает грех и просвечивает иная, высшая природа. Опыт творческого преодоления мира качественно иной, чем опыт аскетического преодоления мира. Это не есть опыт послушания, это — опыт дерзновения. В дерзновении творческого почина так же сгорает «мир сей», как и в подвиге послушания. Проблема религиозного оправдания «мира» не может быть даже поставлена христианским сознанием, верным заветам Христа. Никакие сделки с «миром» религиозно невозможны. В откровении Нового Завета это слишком ясно. Всякое оправдание «мира» и «мирского» есть компромисс с грехом, ибо «мир» не есть подлинное бытие, «мир» есть падшее бытие, и его не должно смешивать с божественным космосом. «Мир» — тень света. Мир-космос божествен со всей своей множественностью; «мир сей» есть выпадение из Божественной жизни. Но творческие ценности — не «мирские», не «от мира». Творческий акт — трансцендентен по отношению к «миру», в нем есть исступ-

ление из «мира». И неполнота христианского новозаветного откровения совсем не в том, что христианство не оправдывает «мира», а в том, что оно не оправдывает творчества или, вернее, не есть еще откровение творчества. Что христианское сознание аскетически отрицает «мир» и все, что от «мира», в этом вечная правда христианства. И критика исторического христианства должна быть направлена на христианские сделки и компромиссы с «миром», а не на христианское отвержение «мира». В историческом христианстве слишком много языческого приспособления к «миру» и «мирскому», оно все приспособлено к физическому плану бытия, оно недостаточно последовательно аскетично, оно еще не духовно в своем выявлении. В христианстве не было еще откровения творческой тайны космоса, но было слишком много «мира» и того, что от «мира». Отношение к «миру» было в христианстве все еще слишком языческим. Отношение к «миру» в христианстве было послушанием, доведенным до послушания злу, и не могло еще быть космическим творчеством. Но между творчеством и аскетизмом нет никакого противоречия и никакого противоположения. Творчество совсем не то утверждает, что отрицает аскетизм. Тот «мир», который отрицается аскетизмом, отрицается и творчеством, утверждается же творчеством совсем иной мир. Поэтому откровение творчества лежит вне евангельского отрицания «мира». Творчество предполагает аскетическое преодоление мира, оно есть положительная аскетика. Творчество предполагает обнищание, отмирание «мира», и последняя бедность есть путь к новому творчеству.

Подлинное творчество не может быть демоническим, оно всегда есть выход из тьмы. Демоническое зло человеческой природы сгорает в творческом экстазе, претворяется в иное бытие. Ибо всякое зло есть

прикованность к этому «миру», к его страстям и его тяжести. Творческий подъем отрывает от тяжести этого «мира» и претворяет страсть в иное бытие. Дьявол не силен творить, и не творческое все, что от него. Дьявол лжет, что творит, он крадет у Бога и карикатурирует. Творец может быть демоничен, и демонизм его может отпечатлеться на его творении. Но не может быть демонично великое творение, творческая ценность и породивший ее творческий экстаз. Я думаю, что в природе Леонардо был демонический яд. Но в творческом акте сгорел демонизм Леонардо, претворился в иное, в свободное от «мира» бытие. В Джоконде, в Вакхе, в Иоанне Крестителе просвечивает демонизм леонардовской природы. Но обречены ли сгореть в адском огне великие творения леонардовского гения? Нет, в этих творениях уже сгорело зло леонардовской природы и демонизм его претворился в иное бытие, пройдя через творческий экстаз гения. В Джоконде есть вечная красота, которая войдет в вечную божественную жизнь. Творческая жизнь есть жизнь вечная, а не тленная. И как бессильны и жалки морализирования над великими творениями. Рождающаяся в творческом акте красота есть уже переход из «мира сего» в космос, в иное бытие, и в ней не может быть тьмы, которая была еще в грешной природе творившего. Подлинная картина или стихотворение не принадлежат уже к физическому плану бытия, в них нет материальной тяжести, они входят в свободный космос. И творческий акт есть самооткровение и самоценность, не знающая над собой внешнего суда.

С покаяния начинается борьба с тьмой греха. Без великого таинства покаяния духовная жизнь немыслима. Грех не только должен быть осознан, но и должен сгореть в огне покаяния. Но всякий проходивший через религиозный путь покаяния знает, как сложен

и разнокачествен и небезопасен этот путь. На пути покаяния зреют духовные плоды высшей жизни. Но не всегда плодоносно покаяние. Покаяние может не давать плода и может дойти до омертвения, до духовного самоубиения. Покаяние может довести до сгущения тьмы внутри себя, до опасной самопогруженности. Когда путь покаяния достигает точки омертвения, тогда мистически неизбежен переход на иной путь. Еще один шаг в покаянии, и человек духовно умрет. Святые отцы¹ и мистики говорят, что покаяние должно быть плодоносно, что покаяние не должно доводить до духовного отчаяния, ибо отчаяние — самый большой грех. Когда покаяние переходит в отчаяние, оно должно остановиться, оно не имеет уже

¹ Св. Макарий Египетский говорит: «Как при возделывании виноградника все попечение прилагается для того, чтобы насладиться плодами; а как скоро не оказывается плодов любви, мира, радости, смирения и прочих исчисленных Апостолом добродетелей, то напрасен подвиг девства, и труд молитвы, псалмопения, поста, бдения оказывается ни к чему не служащим; потому что душевные и телесные сии труды должны быть совершаемы в надежде духовных плодов. Плодоношение же Духа в добродетелях есть наслаждение ими с нерастленным удовольствием для сердец верных, в которых действует Дух. С великою разборчивостью разума да оцениваются делание, труд, и все естественные подвиги, через веру и упование производимые в достойных Духом Святым. Прекрасное дело — пост, бдение, странническая жизнь, даже это — цвет доброго жития. Впрочем, есть более внутренний чин христиан, и никто не должен возлагать упование на сии дела» («Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова», с. 350). Св. Макарий Египетский прямо говорит о том, что аскетика и покаяние могут быть не плодоносны. «Если преуспел он в посте, во бдении, в псалмопении, во всяком подвиге и во всякой добродетели, но на жертвеннике сердца его не совершено еще благодатию таинственной действие Духа, при полном ощущении и духовном упокоении: то все таковое чинопоследование подвижничества несовершенно и почти бесполезно; потому что человек не имеет духовного радования, таинственно производимого в сердце» (с. 438).

оправдания, как не рождающее света. Эта точка отчаяния и омертвения духа знаменует собой неизбежный переход на иной путь духовного делания. Вся ценность покаяния — в рождении к новой жизни. Когда наступает мертвое отчаяние прийти к новой жизни через покаяние, когда тьма внутри достигла последнего сгущения и сосредоточения, тогда покаяние теряет свою ценность и само должно быть преодолено. И остается один только путь спасения от духовной смерти, от собственной выявленной и воплощенной тьмы — путь творческого потрясения духа. Таинственно и чудесно перерождается покаяние в творческий подъем и оживает омертвевший и угасавший дух, освобождаются его созидательные силы. Творчество не может заменить покаяния. Путь покаяния неизбежен. Но творческий экстаз и творческий подъем есть революционное рождение к новой жизни. Для самого творчества необходимо покаяние, но потрясение творческое качественно различно от потрясения покаянного. И в творчестве побеждается грех и сгорает тьма, но это иной путь духа, чем путь покаяния. Само по себе покаяние не есть еще возрождение. Возрождение есть уже творческий подъем. В творческом возрождении сгорает и испепеляется тьма, которая не могла сгореть в покаянии. И безумны те, которые требуют лишь одного покаяния, запрещают и боятся творческого подъема, хотят довести человека до духовного отчаяния и омертвения. Эти исключительные любители покаяния и боязливые противники творчества — враги возрождения духа, рождения к новой жизни. Творчество — такое же религиозное делание, как и аскетика. В творческом религиозном опыте есть не отрицательное, а положительное преодоление «мира». «Мир» должен быть побежден аскетически и творчески. Только аскетически, одним покаянием

нельзя победить «мир», нельзя до конца сжечь грех и тьму. Святоотеческая аскетика была некогда новым словом, новым делом в мире, героическим вызовом ветхой природе, ветхому Адаму. Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека, для новых времен. Революционный дух аскетики превратился в окостенение, в инерцию. Исаак Сирианин был трепетно живым в свое время, и он остается навеки живым. Дело Исаака Сирианянина было революционное дело, оно сверхчеловечески противилось ветхой природе, в нем была динамика в направлении наибольшего сопротивления природе. Но ныне Исаак Сирианин, святой, великий и вечный, может стать для нас источником смерти. Подвижничество было подвижно, ныне стало оно бездвижно и может быть названо бездвижничеством. Ныне мир идет к новым формам аскетической дисциплины¹. Старый опыт смирения и послушания переродился в зло. И неизбежно вступление на религиозный путь непослушания миру и злу мира, когда в плодах послушания чувствуется дух смерти, трупный яд. Не со смиренным послушанием должен обратиться человек к миру, а с творческой активностью. Сам опыт богообщения переходит в мир как акт творчества. Ибо революционная аскетика превратилась в консервативное охранение. У Феофана Затворника, который в XIX веке идет

¹ Недаром так назрел вопрос о приобщении дисциплинирующей мудрости йогов к религиозному сознанию. Запада. На этой почве прежде всего должно измениться отношение к телу. Дух должен творить новую плоть уже в этой земной жизни. Также должен быть утвержден путь созерцательных размышлений, укрепляющих независимость нашей высшей духовной жизни. Но эти созерцания должны быть связаны с сознанием самости человеческого я, единственности и неразрывности человеческого лика в его единении с ликом Христа. Этого нет не только в дохристианском йогизме, но и в послехристианском штейнерианстве.

за Исааком Сирианом и реставрирует его, в центре уже не мистика противления ветхой природе, не переход в иную жизнь, а прежде всего послушание последствиям греха, а оправдание того, что есть, и охранение всех форм этой жизни. Из безумной аскетической мистики вывели охранительное жизнеустройство, поддержание ветхих устоев этой жизни, жизни «мира сего»¹. Почти непостижимо, какими путями аскети-

¹ «Начертание христианского нравоучения» епископа Феофана — плод святоотеческого сознания в атмосфере XIX века. Еп. Феофан, в сущности, отрицает христианство как религию свободы, он в религии несовершеннолетия. «Ни в самом человеке, ни вне его ничего нет свободного. Все устроено по определенным законам воли Божественной, которая после сего одна и остается совершенно свободною. Посему приличным поприщем для свободы может быть только воля Божия» («Начертание христианского нравоучения», с. 40). «Первая и основная обязанность есть *всцеляя покорность вере* истинной. Вера сия идет от Бога, есть Его царский указ к нам, подданным» (с. 341). Трудно понять, где это Феофан увидел в новозаветном откровении любви и свободы «указ подданным» и требование «всцелой покорности». Феофан целиком стоит на почве страха соблазнов и ужаса опасностей, грозящих несовершеннолетним. Поэтому нужно, прежде всего, охранить, запретить, предотвратить. «Христианину свойственно *не иметь своей воли*» (с. 476). И вот какое отношение к миру и людям и какое жизнеустройство вытекает из этой религии страха несовершеннолетних. «Всему глава — *порядок*. Должно человеку вносить регулярность во всю свою жизнь, в свои занятия и отношения. Это строй жизни, или ход дел, где всему положены *мера и вес*. Мера в пище и питании, мера в одежде, в украшении дома, в труде и отдохновении, в знакомствах и сношениях» (с. 486). И Феофан дает ряд правил умеренного хозяйственного благосостояния, трезвой буржуазности. Он договаривается даже до того, что «не должно забывать смиренного и вместе самого действительного средства — *телесного наказания*. Душа образуется чрез тело. Бывает зло, коего нельзя изгнать из души без уязвления тела. Отчего раны и большим полезны, тем паче малым» (с. 497). Феофан если и говорит о любви, то «о любви с почтением и покорностью» (с. 498). В царе, в губернаторе, в отце, в хозяине он видит иерархический чин, которому обязательно абсолютно покоряться. Всякий иерархический чин, будь то губернатор

ческая мистика переродилась в это консервативное, косное жизнеустройство «мира сего». Дух творческий окончательно признается грехом. Само христианство, некогда молодое, новое, революционное, стало дряхлым и ветхим. Предание, которое некогда творилось, было творческой динамикой, превратилось во внешний авторитет, омертвело, заостенело. То, что для других было жизнью, для нас стало мертвой формулой, внешне нам навязанной. Новый Завет переродился в религию книжников и фарисеев. Христианство так же мертвеет и костенеет перед творческой религиозной эпохой, как мертвел и костенел Ветхий Завет перед явлением Христа. Сами призывы к покаянию уже не плодоносны, уже нет в них жизни.

Христианство наше уже не молодо — ему скоро 2000 лет. Церковь христианская стара. Нельзя измерять христианства индивидуальным возрастом человека, его индивидуальными заслугами, степенью его победы над грехом. Каждый из нас христианин не 30 или 40 лет, не 5 лет, если считать время нашего индивидуального обращения, а 2000 лет. Каждый из нас получает мировой религиозный опыт христианства. Есть в христианстве мировые времена и сроки. Безумно было бы исчислять христианский возраст нашей кратковременной жизнью. Мировой возраст христианства, мировые времена и сроки религиозного откровения не зависят от моих личных заслуг в борьбе с грехом. Мне больше может открыться не потому,

или отец, должен сознавать, что при нем *«степенная важность»*, не высящаяся, но и не унижающая себя, привлекающая, но непоблажающая» (с. 503). Даже «слуга должен сознавать свою зависимость и быть готовым к беспрекословной и молчаливой покорности» (с. 505). А господин должен заботиться о спасении души слуги. Так во всем. Это выдержанная система подчинения и страха. В ней нет места для свободы и любви. Еп. Феофан в сущности монофизит: он отрицает человека, богочеловека и богочеловечество.

что я лучше, религиозно совершеннее, безгрешнее, чем тот, кто жил 1000 лет тому назад, а потому, что я живу в другие времена и сроки, потому что христианство ныне универсально более созрело. Взрослый не лучше младенца, не безгрешнее, но открывается ему больше. Лишь индивидуалистическое сознание измеряет возраст христианства возрастом индивидуальным. Ставить ступени откровения в исключительную зависимость от ступеней индивидуального восхождения значит исповедовать религиозный индивидуализм. Индивидуализм этот вступает в конфликт с самой идеей церкви как универсального организма, обладающего сверхличной жизнью. Есть религиозный возраст не только человека как индивидуального организма, но и церкви как универсального организма. И вот ныне универсальный организм церкви вступает в двухтысячелетний возраст и переживает кризис, связанный с мировыми временами и сроками. Не только индивидуальное совершенство в борьбе с грехом, но даже индивидуальная святость бессильна перед этим мировым кризисом возраста, перед этим вступлением в иную космическую эпоху, в иную стадию откровения. Иная стадия откровения, иная космическая эпоха совсем не связана с большей святостью человека, как думает религиозный индивидуализм. Святости прежде было больше, чем теперь. Ныне оскудела святость в мире, человечество как бы лишилось дара святости. И, если от личной святости ждать нового откровения, религиозного возрождения, то положение человечества безнадежно, трагически-безнадежно. Христианство как новозаветное откровение искупления дряхлеет. Христианская кровь холодеет, и тщетно пытаются ее подогреть всякими реставрациями. Нельзя искусственно возродить молодость. А христианская святость связана с молодостью христианства. В хри-

стианской святости есть вечная, неумирающая истина, но истина неполная, в которой не все открылось. Одна старая и вечная христианская святость бессильна перевести человека в творческую мировую эпоху. Каждый из нас плохой христианин, не научившийся еще как следует крестить лоб, не стяжавший себе почти никаких даров, универсально живет уже в иной религиозной эпохе, чем величайшие святые былой эпохи, и потому не может просто начинать с начала христианскую жизнь. Каждый из нас получает двухтысячелетнее христианство, и этим налагается на нас бремя мировой ответственности. На нас лежит ответственность мирового возраста христианства, а не личного нашего возраста.

В этом сплетении и смешении двух религиозных возрастов, личного и мирового, лежит корень запутанности и смутности нашей христианской жизни, ее болезненности и ее кризиса. Чисто индивидуалистическое понимание нынешнего возраста христианства — источник религиозной реакции и омертвения. Универсальное понимание этого возраста зовет к творчеству и возрождению. Для индивидуалистического сознания нет мировых стадий и эпох откровения, а потому и нет предчувствия новой мировой эпохи. Это омертвевшее индивидуалистическое христианское сознание переживает состояние болезненной подавленности и бессилия. Старохристианское сознание, боязливо закрывающее глаза на религиозный возраст человека, обязывающий к дерзновению творчества, обречено на изнывание от того, что нет ныне той святости, какая была в прежнем, молодом еще христианстве. Бессильная зависть к религиозной жизни прошлого гложет современных христиан. И эта постоянная подавленность духа парализует творчество, рождает лишь религиозную трусость. Недостой-

но это вечное изнывание от своего бессилия быть святым. От этого нисколько не прибавится святости. За омертвление христианской жизни ныне ответственные не худшие из православных, а лучшие из них. Быть может, всего ответственнее старцы. И нельзя возложиться во всем на святых — нужно самим действовать. Старохристианское, индивидуалистическое сознание не хочет знать того глубокого кризиса антропологической стихии, который совершается на протяжении всей новой истории. Лучший из современных старцев не в силах ответить на муку Ницше: он ответит ему лишь изобличением греха. Также не ответит на муку героев Достоевского. Новый человек рождается в муках, он проходит через бездны, неведомые старой святости. Мы стоим перед новым осознанием отношения святости и гениальности, искупления и творчества.

В начале XIX века жил величайший русский гений — Пушкин и величайший русский святой — Серафим Саровский. Пушкин и св. Серафим жили в разных мирах, не знали друг друга, никогда ни в чем не соприкасались. Равно достойное величие святости и величие гениальности — несопоставимы, несоизмеримы, точно принадлежат к разным бытиям. Русская душа одинаково может гордиться и гением Пушкина, и святостью Серафима. И одинаково обеднела бы она и от того, что у нее отняли бы Пушкина, и от того, что отняли бы Серафима. И вот я спрашиваю: для судьбы России, для судьбы мира, для целей Промысла Божьего лучше ли было бы, если бы в России в начале XIX века жили не великий святой Серафим и великий гений Пушкин, а два Серафима, два святых — святой Серафим в губернии Тамбовской и святой Александр в губернии Псковской? Если бы Александр Пушкин был святым, подобным св. Серафиму, он не был бы гением, не был бы поэтом, не был бы творцом.

Но религиозное сознание, признающее святость, подобную Серафимовой, единственным путем восхождения, должно признать гениальность, подобную пушкинской, лишенной религиозной ценности, несовершенством и грехом. Лишь по религиозной немощи своей, по греху своему и несовершенству был Пушкин гениальным поэтом, а не святым, подобным Серафиму. Лучше было бы для божественных целей, чтобы в России жили два святых, а не один святой и один гений-поэт. Дело Пушкина не может быть религиозно оценено, ибо гениальность не признается путем духовного восхождения, творчество гения не считается религиозным делом. «Мирское» дело Пушкина не может быть сравниваемо с «духовным» делом св. Серафима. В лучшем случае, творческое дело Пушкина допускается и оправдывается религиозным сознанием, но не опознают в нем дела религиозного. Лучше и Пушкину было бы быть подобным Серафиму, уйти от мира в монастырь, вступить на путь аскетического духовного подвига. Россия в этом случае лишилась бы величайшего своего гения, обеднела бы творчеством, но творчество гения есть лишь обратная сторона греха и религиозной немощи. Так думают отцы и учителя религии искупления. Для дела искупления не нужно творчества, не нужно гениальности — нужна лишь святость. Святой творит самого себя, иное, более совершенное в себе бытие. Гений творит великие произведения, совершает великие дела в мире. Лишь творчество самого себя спасает. Творчество великих ценностей может губить. Св. Серафим ничего не творил, кроме самого себя, и этим лишь преображал мир. Пушкин творил великое, безмерно ценное для России и для мира, но себя не творил. В творчестве гения есть как бы жертва собой. Дело святого есть прежде всего самоустроение. Пушкин как бы

губил свою душу в своем гениально-творческом исхождении из себя. Серафим спасал свою душу духовным деланием в себе. Путь личного очищения и восхождения (в йогизме, в христианской аскетике, в толстовстве, в оккультизме) может быть враждебен творчеству.

И вот рождается вопрос: в жертве гения, в его творческом исступлении нет ли иной святости перед Богом, иного религиозного делания, равнодостоящего канонической святости? Я верю глубоко, что гениальность Пушкина, перед людьми как бы губившая его душу, перед Богом равна святости Серафима, спасавшей его душу. Гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостоящий пути святости. Творчество гения есть не «мирское», а «духовное» делание. Благословенно то, что жил у нас святой Серафим и гений Пушкин, а не два святых. Для божественных целей мира гениальность Пушкина так же нужна, как и святость Серафима. И горе, если бы не был нам дан свыше гений Пушкина, и несколько святых не могло бы в этом горе утешить. С одной святостью Серафима без гения Пушкина не достигается творческая цель мира. Не только не все могут быть святыми, но и не все должны быть святыми, не все предназначены Богом к святости. Святость есть избрание и назначение. В святости есть призвание. И религиозно не должен вступать на путь святости тот, кто не призван и не предназначен. Религиозным преступлением перед Богом и миром было бы, если бы Пушкин, в бессильных потугах стать святым, перестал творить, не писал бы стихов. Идея призвания по существу своему идея религиозная, а не «мирская», и исполнение призвания есть религиозный долг. Тот, кто не исполняет своего призвания, кто зарывает в землю дары, совершает тяжкий грех перед Богом. К пути гениальности человек бывает так же избран и предназначен,

как и к пути святости. Есть обреченность гениальности, как и обреченность святости. Пушкин был обреченным гением-творцом, и он не только не мог быть святым, но и не должен, не смел им быть. В творческой гениальности Пушкина накоплялся опыт творческой мировой эпохи, эпохи религиозной. Во всякой подлинной творческой гениальности накоплялась святость творческой эпохи, святость иная, более жертвенная, чем святость аскетическая и каноническая. Гениальность и есть иная святость, но она может быть религиозно осознана и канонизирована лишь в откровении творчества. Гениальность — святость дерзновения, а не святость послушания. Жизнь не может быть до конца растворена в святости, без остатка возвышенно гармонизирована и логизирована. Быть может, Богу не всегда угодна благочестивая покорность. В темных недрах жизни навеки остается бунтующая и богоборствующая кровь и бьет свободный творческий источник¹.

Творческий путь гения требует жертвы, не меньшей жертвы, чем жертвенность пути святости. На пути творческой гениальности так же нужно отречься от «мира», победить «мир», как и на пути святости. Но путь творческой гениальности требует еще иной жертвы — жертвы безопасным положением, жертвы обеспеченным спасением. Тот, кто вступил на путь творческий, путь гениальности, тот должен пожертвовать тихой пристанью в жизни, должен отказаться от своего домостроительства, от безопасного устройства сво-

¹ Не только в старом православном сознании, но и в новом теософическом сознании есть слишком большая утишенность, усмиренность творческих порывов. И иногда понятно желание подпольного человека у Достоевского послать к черту всю эту гармонию и пожить на свободе. В неразстворимом темном остатке есть творческий источник.

ей личности. На эту жертву способен лишь тот, кто знает творческий экстаз, кто в нем выходит за грани «мира». В пути творческом и гениальном есть отталкивание от всяких берегов. Путь святости — трудный путь подвига и требует необычайной силы духовной, отречения от низших сфер бытия. Но в пути святости есть безопасность личного устроения. Гениальность — по существу трагична, она не вмещается в «мире» и не принимается «миром». Гений-творец никогда не отвечает требованиям «мира», никогда не исполняет заказов «мира», он не подходит ни к каким «мирским» категориям. В гениальности всегда есть какое-то неудачничество перед судом «мира», почти ненужность для «мира». Гениальность непонятна «миру», не относима ни к каким «мирским» дифференциациям человеческой деятельности. Гениальность не может объективироваться в творчестве дифференцированной культуры, она не относится ни к какой специфической форме культуры, не производит никаких специфических ценностей культуры. В гениальности нет ничего специального, она всегда есть универсальное восприятие вещей, универсальный порыв к иному бытию. Гениальность есть целостное бытие, универсальное качество. Гениальность всегда есть качество человека, а не только художника, ученого, мыслителя, общественного деятеля и т. п. Гениальность есть особая напряженность целостного духа человека, а не специальный дар. Природа гениальности — религиозная, ибо в ней есть противление цельного духа человека «миру сему», есть универсальное восприятие «мира иного» и универсальный порыв к иному. Гениальность есть иная онтология человеческого существа, его священная неприспособленность к «миру сему». Гениальность есть «мир иной» в человеке, нездешняя природа человека. Гений обладает человеком как де-

мон. Гениальность и есть раскрытие творческой природы человека, его творческого назначения. И судьба гениальности в дотворческие мировые периоды всегда жертвенна и трагична. В гениальности раскрывается жертвенность всякого творчества, его неуместимость в безопасном мирском устройении. Творчество, раскрывающееся в гениальности, обрекает на гибель в этом мире. Обреченный гениальности не в силах сохранить себя в этом мире, не обладает силой приспособления к требованиям этого мира. Поэтому гениальная жизнь есть жертвенный подвиг. Гениальная жизнь знает минуты экстатического блаженства, но не знает покоя и счастья, всегда находится в трагическом разладе с окружающим миром. Слишком известно, как печальна судьба гениев. Даже те гении, жизнь которых сложилась внешне счастливо, как, напр., Гёте и Л. Толстой, внутренне были близки к самоубийству и не знали безопасного устройства. Но гениальность шире гения. Гениев в строгом смысле слова рождается мало. Гениальность присуща многим, которых гениями назвать нельзя. Потенция гениальности заложена в творческой природе человека, и всякий универсальный творческий порыв гениален¹. Есть натуры гениальные по онтологической своей природе, по творческой своей неприспособленности к «миру сему», хотя и не гении. Гениальность есть особая добродетель, не всем данная, но подлежащая утверждению и развитию, особое мирочувствие, особое напря-

¹ У Вейнингера есть гениальные мысли о гениальности. См. в его книге «Пол и характер» главы: «Дарование и гениальность», «Дарование и память» и «Проблема я и гениальность». Вейнингер утверждает универсальную природу гениальности в противоположность специфической природе таланта и видит потенциальную гениальность в каждом человеке. См. с. 198. Гениальность есть особое направление духа.

жение воли, особая сила хотения иного¹. Гениальность коренным образом отличается от таланта, ничего общего с ним не имеет. Гениальность совсем не есть большая степень таланта — она качественно отличается от таланта. Талант есть дар дифференцированный, специфицированный, отвечающий требованиям раздельных форм культуры.

Талант есть свойство художника, ученого, общественного деятеля, а не человека. Гений есть соеди-

¹ У Э. Гелло в книге «Le Siècle» есть прекрасная глава «Le Talent et le génie». «Le talent et le génie, — говорит Гелло, — qui diffèrent à tous les points de vue, diffèrent très essentiellement sur ce point: le talent est une spécialité, le génie est une supériorité générale» (с. 243). «Le génie ne se prouve pas par une oeuvre extérieure. Il se révèle intimement et magnifiquement aux yeux dignes de lui, faits pour le voir» (с. 244). «Ce qu'il voit dans un éclair, c'est précisément ce que ne verront jamais les hommes patients, pendant la durée des siècles. La lenteur le tue, le retard est pour lui le plus mortel des poisons» (с. 246). «Je dirai que le désir est une des forces qui ressemblent le plus au génie. Peut-être quelque part ces deux mots sont synonymes. Peut-être le désir est-il le génie en puissance. Peut-être le génie est-il le désir en acte» (с. 247). «Un des caractères du génie, c'est d'être extrême en toutes choses. Il est violent par nature, et intolérant par essence» (с. 249). [«Талант и гениальность, — говорит Гелло, — которые отличаются друг от друга со всех точек зрения, особенно существенно различны в том, что талант — это специализация, гениальность же — всеохватывающее совершенство». «Гениальность не доказуема внешней работой. Она обнаруживает себя интимно и великолепно взгляду, достойному ее видеть». «В мгновении гениальность увидит как раз то, что никогда не увидят люди, обладающие терпением, на протяжении столетий. Постепенность ее убивает, промедление для нее — самый губительный из ядов». «Я говорил, что желание — единственная из сил, наиболее похожая на гениальность. Возможно, в чем-то эти два слова синонимичны. Быть может, желание есть сама гениальность в потенции. Быть может, гениальность — это само желание в действии». «Одна из характерных черт Гения — крайность во всем. Он по природе насильственен и в основе своей нетерпим» (*фр.*).] Гелло глубоко проникает в стихию гения и видит его волевую и универсальную природу.

нение гениальной природы с специфическим талантом. Гениальный художник соединяет в себе гениальную натуру с художественным талантом. Природа таланта не органическая, не онтологическая, а функциональная. Природа таланта не универсальная. В таланте нет жертвенности и обреченности. Талант может создавать более совершенные объективные ценности, чем гениальность. В нем есть приспособленность к требованиям дифференцированной культуры, есть удачничество. Гениальность с точки зрения культуры не канонична; талант — каноничен. В гениальности трепещет цельная природа человеческого духа, его жажда иного бытия. В таланте воплощается дифференцированная функция духа, приспособленная к поставленному миром требованию. Гениальная натура может сгореть, не воплотив в мире ничего ценного. Талант обычно создает ценности и оценивается. В таланте есть умеренность и размеренность. В гениальности — всегда безмерность. Природа гениальности всегда революционна. Талант действует в середине культуры с ее «науками и искусствами». Гениальность действует в концах и началах и не знает граней. Талант есть послушание. Гениальность — дерзновение. Талант от «мира сего». Гениальность от «мира иного». В судьбе гениальности есть святость жертвенности, которой нет в судьбе таланта.

И культ святости должен быть дополнен культом гениальности, ибо на пути гениальности совершается жертвенный подвиг и творческие экстазы на этом пути не менее религиозны, чем экстазы святости. Переход к творческой религиозной эпохе прежде всего должен привести к осознанию религиозной природы гениальности. Не только святость, но и гениальность есть путь. И если не всем дана гениальность, то и не всем дана святость. Потенция же гениальности, как и по-

тенция святости, есть у всякого образа и подобия Божьего. Творец предназначал человека к гениальности. Творческий опыт гениальности будет признан религиозно равноценным аскетическому опыту святости. И подобно тому как воля к святости давно уже была признана религиозным императивом, будет признана религиозным императивом и воля к гениальности. Онтологическая стихия гениальности должна быть утверждаема и развиваема как религиозное делание, как путь победы над «миром». *Воля к гениальности потому уже возможна, что гениальность есть прежде всего воля, страстная воля к иному бытию.* Также возможна и воля к бездарности, всегда связанная с духовной робостью и трусостью. Бездарность есть грех, неверное определение своего места и призвания в мире. Воля к бездарности всегда есть боязливое приспособление к «миру». Воля к гениальности — дерзновенное преодоление «мира». Гениальность есть положительное раскрытие образа и подобия Божьего в человеке, раскрытие творческой природы человека, природы не от «мира сего». Старохристианское сознание пытается верить, что на высших ступенях святости, в опыте святых раскрывается творческая тайна бытия, тайна, превышающая ту, что раскрывается в творчестве гения.

По старому христианскому сознанию, целиком пребывающему в религии искупления, святость есть единственный путь к тайнам бытия. Святому на высших ступенях его духовного восхождения все раскрывается: и высшее познание, и высшая красота, и тайна творчества. С этой точки зрения, все высшие дары получаются в награду за святость и вне пути святости нельзя их стяжать. Только святость есть раскрытие творческой тайны бытия. Только святой — истинный гностик и истинный поэт. Святой познает в созерца-

нии последние тайны и творит красоту, созидая самого себя. Это сознание ничего не оставляет гениальности — все отдает святости. Но возможно ли допустить, что дар гностический или дар поэтический зависит от святости или от совершенства религиозно-нравственного? Не противоположен ли всякий дар трудовому поту человеческих усилий? И не есть ли дар святости дар особый, отличный от дара гностического, поэтического и др. даров? Думаю, что дар гностический у Я. Бёме был гораздо сильнее, чем у св. Франциска, что дар поэтический у Пушкина был гораздо сильнее, чем у св. Серафима Саровского. Гениальности Бёме и Пушкина раскрывалось то, что не раскрывалось святости Франциска и Серафима. Не святые и не совершенные могут обладать большим познанием и большей красотой, чем святые и совершенные. Святость не единственный дар Божий и не единственный путь к Богу. Дары Божьи бесконечно многообразны, многообразны пути Божьи, и в доме Отца обителей много. Есть святые, которые обладали особым даром мистического созерцания божественных тайн, но этот гностический дар далеко не всем святым был присущ. Другие святые обладали даром красоты. Так, св. Франциск был исключительно наделен даром красоты, он был поэт. Св. Серафим обладал даром мистического созерцания. Но много было святых, совсем бедных дарами познания и красоты, совсем не гностиков и не поэтов. Не все святые были мистиками. Так же, как были великие мистики, созерцавшие высшие тайны бытия, и совсем не святые. И редко поэты бывали святыми. Мертвенно, коснореакционно то религиозное сознание, которое не дерзает на творческий подвиг, на подвиг творчества познания или творчества красоты, потому что считает этот подвиг лишь уделом святых, снимает с человека бремя свободного

почина, бремя ответственности в раскрытии тайны творческой. На этой почве рождается бессильная и неосознанная зависть к святости, робкое и трусливое бездействие во всяком творчестве. Те, которые не предназначены быть святыми, те не должны дерзать познавать, творить красоту и жизнь иную. Но тогда должно религиозно осудить всех гениев мира, ибо без святости они дерзали творить. А ведь в христианстве заложено не только трудовое, основанное на потовой заслуге чувство жизни, но и даровое, *даровитое* чувство жизни. Всякий дар — даровой, и лишь даровое — даровито. Именно христианское сознание учит о даровой благодати и этим глубоко отличается от религиозного сознания Индии, которое учит о законе Кармы, не желающем знать ни о чем благодатно-даровом. Новое сознание творческой эпохи должно признать в сфере психологической равноценность совершенства познавательного и эстетического совершенству нравственному и в сфере мистической равноценность гениальности и святости. Судьба человека и мира не только трудовая, потовая, но и даровая, даровитая судьба. И в даровитости есть своя жертвенность, свой подвиг.

На пути творческой гениальности возможно возникновение особого, иного монашества. Путь этот требует не меньшего отречения от «мира» и его благ, чем путь признанного монашества. Гениальная жизнь — монашеская жизнь в «миру». Добродетель творческой гениальности — добродетель отречения от спокойствия личного домостроительства. Боязливый отказ от пути творческой гениальности дает безопасность и покой. Нетворческое отречение от благ «мира» вознаграждается твердо-безопасным устройством личной жизни и личного спасения. А послушание последствиям греха делает безопасной жизнь человека в «мире». Если не считать святых и мистиков в монасты-

рях, старцев и подвижников, то быт монашеский отлично приспособлен к «миру» и «мирскому», в нем нет трагической жертвенности. Тот умеренный аскетизм, который практикуется в монастырях, отлично согласуется с приспособлением к «миру», с житейским позитивизмом и утилитаризмом. Есть позитивистический аскетизм, отлично устраивающийся в «мире». А творческая гениальность не мирится ни с каким позитивизмом. И монашество творящих, монашество гениального бытия потребует более радикального отречения от «мира» и от всякого позитивного его устроения, чем старое монашество. Ведь позитивно-утилитарная хозяйственность и «мирская» приспособленность так характерна для «духовного» мира, для «духовного» быта. Когда читаешь Феофана Затворника, классического выразителя православия в XIX в., то поражаешься этому сочетанию мистической аскетики с позитивно-утилитарным жизнеустройством и мироохранением, этому приспособлению религии искупления к последствиям греха, т. е. к «миру». Еп. Феофан проповедует идеал хозяйственной расчетливости и даже умеренной стяжательности. Для семьи хорошо и обогащаться. Не нужно заноситься в высь, быть слишком духовным. Мирское, буржуазное строительство отлично оправдывается аскестикой Феофана. В его религиозном сознании нет места для трагической жертвенности. Только религиозный путь творчества продолжает мистическую аскетику до окончательного преодоления «мира сего», до создания «мира иного». Старое христианское сознание неизбежно переходит от аскетического отрицания «мира» к позитивному приспособлению к «миру». В гениальности же раскрывается творческая тайна бытия, т. е. «мир иной». Но творчество и гениальность имеют глубокую и таинственную связь с полом, и связь эта должна быть религиозно осознана.

Глава VIII

Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность

Существенно для нашей эпохи властное чувствование центральности проблемы пола и глубокая потребность осознания половой стихии. Пол как бы выявляется, из тайного становится явным. От пола зависит мироощущение человека. Пол — источник бытия; половая полярность — основа творения. Чувство бытия, его интенсивность и окраска имеют свой корень в поле. Все острее начинают сознавать научно, философски и религиозно, что сексуальность не есть специальная, дифференцированная функция человеческого существа, что она разлита по всему существу человека, проникает все его клетки и определяет всю совокупность жизни. Ныне нельзя уже так отделять жизнь пола от целокупности жизни, нельзя придавать полу лишь значение специальной функции организма. Пол несоизмеримо шире и глубже того, что мы называем в специфическом смысле половой функцией. Сама специфическая половая функция есть уже результат дифференциации какой-то общей прасексуальной жизни. Научно невозможно провести такую резкую границу между «нормальным» и «естественным» в поле и «ненормальным» и «противоестественным». Эта граница проводилась не естественным положением вещей, а обычной социальной моралью, в которой всегда так много условного. С философской точки зрения должна быть отброшена категория «естественности» как критерий добра и зла. «Нормальная» и «естественная» половая функция есть продукт дифференциации половой жизни, разлитой во всем телесном и духов-

ном существе человека¹. Вполне можно сказать, что человек — половое существо, но нельзя было бы сказать, что человек — пищеварительное существо. Сексуальная природа человека не может быть поставлена в одну линию с другими функциями его организма, даже самыми существенными, как, напр., кровообращением. В сексуальности человека узнаются метафизические корни его существа. Пол есть точка пересечения двух миров в организме человека. В этой точке пола скрыта тайна бытия². От пола никуда нельзя уйти. Можно уйти от дифференцированной половой функции, можно отрицать и преодолеть эту «естественную» функцию пола. Но и в этом случае только перемещается половая энергия человека — человек все же остается половым существом.

¹ Очень интересны и показательны работы проф. Зигмунда Фрейда. См. его «Теорию полового влечения». Он применяет свою пансексуалистическую теорию к истолкованию всего на свете. См. главный его труд «Толкование сновидений» и «Леонардо да Винчи». У Фрейда нет обычной психиатрической затхлости, у него есть свобода и дерзновение мысли. Фрейд научно обосновывает ту истину, что сексуальность разлита по всему человеческому существу и при-суща даже младенцам. Он колеблет обычные границы нормально-естественной сексуальности. Он научно-позитивно обосновывает некоторые гениальные интуиции Вейнингера, хотя дух их есть разный. Но склонность школы Фрейда объяснять все, вплоть до религиозной жизни, неосознанной сексуальностью принимает формы маниакальной идеи, характерной для психиатров. Ведь и этот пансексуализм может быть объяснен неосознанной сексуальностью его создателей, если применить тот метод сыска и вмешательства в интимную жизнь, который допускает школа Фрейда. Натяжки Фрейда в объяснении типа Леонардо или объяснении снов доходят до комического. И все же Фрейд помогает осознанию сексуальности.

² Гениальные прозрения есть у В.В. Розанова. См. его книгу «В мире неясного и нерешенного». Все, что писал Розанов, имеет отношение к полу. У него есть могучее, но не просветленное чувство пола. Явление Розанова очень показательно для кризиса половой стихии.

Христианские аскеты, побеждавшие физическую жизнь пола, могущественно чувствовали центральность пола в человеке, больше чувствовали, чем многие современные люди, живущие размеренной «естественной» половой жизнью. Аскетика — одна из метафизик пола. Св. Исаак Сирианин живет в сознании могучей власти и центральности пола. И этим властным чувством подсказаны его страшные слова: «Если принужден говорить с женщинами, отврати лице от зрения их, и так беседуй с ними. А от монахинь, от встречи и разговоров с ними и от лицезрения их удаляйся, как от огня и как от сети дьявольской, чтобы в сердце своем не остудить тебе любви к Богу и не осквернить сердца своего тиною страстей. Если оне и сестры тебе по плоти, блюдишься от них, как от чужих. Остерегайся сближения со своими, чтобы сердце твое не охладело в любви Божьей... Лучше тебе принять смертоносный яд, нежели есть вместе с женщинами, хотя это будет мать или сестра твоя. Лучше тебе жить вместе со змием, нежели спать и лежать под одним покровом вместе с юным, хотя будет это брат твой по плоти»¹. Пагубной ошибкой было бы отождествлять, как это нередко делают, пол с сексуальным актом. Отрицание сексуального акта не есть отрицание пола. А слишком огненное отрицание сексуального акта есть огненное проявление пола в человеке. Слабость и вялость сексуального акта не есть еще показатель слабости и вялости пола в человеке, ибо энергия пола, разлитая во всем существе человека, может иметь много проявлений и направлений. Когда говорят, что человек победил в себе пол силой духовного творчества, то в этой формулировке остаются на поверхности явления. В этом случае не

¹ См. «Творение иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианина», с. 54.

побеждается пол, а лишь дается иное направление половой энергии — она направляется на творчество. Вообще не следует преувеличивать значения самого специфического сексуального акта для жизни пола. Жизнь пола возможна и без сексуального акта, и даже гораздо более напряженная. Сексуальный акт, сексуальная функция победимы, но пол непобедим. Аскетика в силах лишь перераспределить половую энергию, дать ей иное направление, но не в силах ее истребить. Пол относится не к части человека, а к целому человеку. Пол не есть одна из сторон человека — он захватывает и определяет всего человека. Куда бы ни направлялся человек, всюду за ним следует энергия пола и кладет свою печать на всякое его делание. Разрез пола есть во всем. И в познании есть начало мужской активности и женской пассивности. Пол связан с тайной самого бытия человека, и потому он оставался наиболее прикрытым. Во все времена чувствовалась жуткая связь пола с рождением и смертью, и потому уже пол никогда не мог представляться людям как специальная функция (функция важная, но все же менее важная, чем, напр., питание). Нелепо и поверхностно было бы утверждать, что человек, живущий в половом воздержании, не живет половой жизнью. Даже абсолютное целомудрие не только тела, но и духа предполагает половую жизнь. Целомудрие есть насквозь половое явление, это одно из направлений половой энергии. В целомудрии наиболее сохраняется цельность человека, и потому половая энергия не проявляется в дробной функции сексуального акта, нет даже мышления о таком дроблении. Дробная функция сексуального акта есть утеря цельной половой энергии, есть отчуждение этой энергии от целостного существа человека. Но целомудрие не есть отрицание

пола — целомудрие есть сохранение целостности пола, концентрация половой энергии во всем целостном существе человека. Поллюс противоположный целомудрию — разврат — есть крайняя степень дробления половой энергии, отчуждение ее от целостного существа человека, есть утеря цельности. И в сексуальном акте неизбежно есть элемент разврата, ибо есть дробление и отчуждение половой энергии от цельной жизни тела и духа, превращение пола в частную функцию. Девственность не есть отрицание, умаление или отсутствие пола — девственность есть положительная половая энергия, она есть сохранение целостности пола, недопущение дробления. С этой точки зрения, само возникновение из глубин пола дифференцированной половой функции есть как бы падение человека, утеря цельности, возникновение разврата в глубочайшем смысле этого слова. Ибо в истинной жизни пола можно отдать всего себя, но нельзя отдать часть себя, нельзя отрезать себя. Пол — космическая сила и лишь в космическом аспекте может быть постигнут.

Из того, что человек определяется как мужчина или как женщина, ясно, что пол есть стихия, разлитая во всем существе человека, а не дифференцированная его функция. Если пол есть недуг, то недуг органический, а не функциональный недуг всего организма человека, всей его физики и всей его метафизики. Пол есть не только точка пересечения двух миров в человеке, но и точка пересечения человека с космосом, микрокосма с макрокосмом. Человек скреплен с космосом прежде всего через пол. В поле источник и истинного соединения человека с космосом, и рабской его зависимости. Категории пола — мужское и женское — категории космические, не только антропологические. Христианская символика Логоса и души

мира, Христа и Его Церкви, говорит о космической мистике мужского и женского, о космической брачной тайне. Не только в человеке, но и в космосе есть половое разделение мужского и женского и половое их соединение. Душа мира — земля — женственна по отношению к Логосу — светоносному Мужу и жаждет соединения с Логосом, принятия Его внутрь себя. Земля-невеста ждет Жениха своего Христа. Природа ждет царя своего Человека. В миропорядке мужское и есть по преимуществу антропологическое, человеческое начало, женское — начало природное, космическое. Мужчина-человек через женщину связан с природой, с космосом, вне женского он был бы отрезан от души мира, от матери-земли. Женщина вне связи с мужским не была бы вполне человеком, в ней слишком сильна темная природная стихия, безличная и бессознательная. В женской стихии, отделенной от мужской, нет личности. Мужчина сознает активную задачу антропоса в отношении к космосу и неизбежность победы над всяким временем и часом. Женщина — часть космоса, но не микрокосм, она не знает космоса, ибо космосом считает свое временное состояние, напр., свою неразделенную любовь. Но мировая дифференциация на мужское и женское не в силах окончательно изничтожить коренную, исконную бисексуальность, андрогиничность человека, т. е. образ и подобие Божье в человеке. Ибо поистине не мужчина и не женщина есть образ и подобие Божье, а лишь андрогин, дева-юноша, целостный бисексуальный человек. Дифференциация мужского и женского есть следствие космического падения Адама. Сотворенный по образу и подобию Божьему человек-андрогин распадается, отделяет от себя природно-женственную стихию, отчуждается от космоса и подпадает рабской власти женственной природы. И по

гениальному учению Я. Бёме, София — вечная девственность человека — отлетает на небо. Женственная же природа становится безличной и бессильной. Мужское и женское разделяются в человеке-микрокосме и в мире-макрокосме. Дифференцированный, распавшийся пол становится источником раздора в мире и мучительно безысходной жажды соединения. И истине тайна всякого раздора и тайна всякого соединения — половая тайна. Искажение образа и подобия Божьего в человеке было распадением андрогина, муже-женственного существа. Но это искажение и распадение не могло быть окончательным и полным. Образ и подобие Божье все же сохранилось в человеке, и в мужчине и в женщине, человек остался в корне своем существом бисексуальным, андрогиническим. Это с новой силой начинают сознавать и научно, и философски, и религиозно. Человек погиб бы безвозвратно, если бы андрогинический образ в нем исчез окончательно. Во все времена по-разному чувствовалось и сознавалось, что вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утерянного андрогинизма, воссоединения мужского и женского в целостное существо. Глубже всех постиг это Платон в своем «Пире». Издревле чувствовалось и сознавалось также, что корень грехопадения человека связан с полом, что греховной жизни человека, окованной природной необходимостью, предшествовало падение андрогина, разделение мужского и женского, искажение образа и подобия Божьего и рабское подчинение мужского и женского в природно-необходимом влечении. Отделение женской стихии в праматери Еве и было источником порабощения человека природной необходимости. Женщина стала коренной, быть может, единственной слабостью мужчины, точкой его рабского скрепления с приро-

дой, ставшей ему до жуткости чуждой. Природное стало внутренне чуждым мужчине, оставшемуся носителем начала антропологического, и потому внешне принудительным. Мужчина пытается восстановить свой андрогинический образ через сексуальное влечение к утерянной женской природе. Но вся сексуальная жизнь протекает в чуждой природной необходимости. Человек стал рабом своего сексуального влечения, жертвой своей падшей раздельности. Древний мир создал фаллический культ, ставший религиозно невозможным в христианскую эпоху. Но фаллический культ бездонно глубок, и от него не в силах освободиться и люди христианской эпохи. В фаллическом культе сказалась напряженно-оргийная жажда воссоединения раздельных полов, мольба о космическом половом соединении. В нем обоготворяется та точка пола, в которой только и стало возможным в падшем мире наибольшее касание и соединение мужского и женского. Через эту точку пола совершается прикосновение к исконной тайне бытия. В этих точках пола есть наибольшее отчуждение и противоположение, и в них же соединяющие касания, через которые совершается иступление из границ мужского и женского. Фаллический культ трагически бессилен, он оставляет человека рабом, но он глубже современной секуляризированной жизни пола. Есть просветленное и преображенное переживание фаллического культа во всякой сексуальной влюбленности.

Бездонно глубоко учение Я. Бёме об андрогине и о Софии. «Ты юноша или дева, а Адам был и тем и другим в одном лице»¹. «Из-за похоти своей Адам утратил деву и в похоти обрел женщину; но дева все еще ждет его, и если только он захочет вступить в но-

¹ Jakob Böhm's sämtliche Werke, T. III. «Die drei Prinzipien göttlichen Wesens», с. 112.

вое рождение, она с великою честью вновь примет его»¹. Бёме делает различие между девой и женщиной. Дева была Софией Перво-Адама, утерянной им в грехопадении. «Ева была создана для этой тленной жизни, ибо она жена мира сего»². «Премудрость Божья есть вечная Дева, а не жена, она — беспорочная чистота и целомудрие и предстоит как образ Божий и подобие Троицы»³. «Это Премудрость Божья, которая есть Дева красоты и подобие Троицы, являет собою образ человека и ангела и начало свое имеет в средоточии креста, подобно цветку, возросшему из духа Божия»⁴. Учение о Деве и есть учение о Софии — Божьей Премудрости. Софийность человека связана с его андрогинностью. Падение андрогина было утерей девы-Софии и возникновением женщины-Евы. «Дева — извечна, несотворенна, нерожденна; она есть Божья Премудрость и подобие Божества»⁵. Мистическое учение Бёме о человеке как андрогине делает понятным, почему Иисус Христос, абсолютный и совершенный человек, не знал женщины и, по-видимости, не осуществил в своей жизни тайны брака. И Перво-Адам не знал женщины и не жил в браке. «Адам был мужчиною, равно как и женщиной, но и не тем, и не другим, а девою, исполненною целомудрия, чистоты и непорочности, как образ Божий; он имел в себе и тинктуру огня и тинктуру света, в слиянии которых покоилась любовь к себе как некий девственный центр, как прекрасный райский розарий, сад усад, в котором он сам себя любил; чему и мы уподобимся по воскресении мертвых, ибо, по слову Хри-

¹ Там же, с. 117.

² Там же, с. 187.

³ Т. IV. «Vom dreifachen Leben bes Menschen», с. 70.

⁴ Там же, с. 71.

⁵ Там же, с. 156.

ста, там не женятся и не выходят замуж, а живут подобно ангелам Божиим»¹. «Христос на кресте освободил наш девственный образ от мужчины и женщины и в божественной любви обогрел его своей небесной кровью»². Христос восстановил андрогинный образ в человеке и возвратил ему Деву-Софию. «Образ Божий — муже-дева, а не женщина и не мужчина»³. «Огневая душа должна закалиться в огне Божьем и стать светлее чистого золота, ибо она жених благородной Софии из семени жены; она — тинктура огня, как София — тинктура света. Когда тинктура огня очистится совершенно — в нее будет возвращена София, Адам вновь обоймет свою всечестную невесту, которая была отнята у него во время его первого сна, и не станет более ни мужчина, ни женщина, но лишь одна ветвь на Христовом жемчужном дереве, что стоит в Божьем раю»⁴. «Женщина же, как Адамова девственность, из Адамовой природы и существа была теперь преобразена или образована в женщину или самку, в которой все же сохранилась святая, хотя и утратившая Бога, девственность как тинктура любви и света, но сохранилась потускневшей и как бы мертвой; ибо ныне вместо нее в ней внешняя мать как четырехэлементная любовь стала родительницей природы, которая должна была принять в себя Адамово, т.е. мужское семя»⁵. Иисус вновь соединил мужское и женское в единый андрогинный образ и стал «муже-девой». «Христос затем был рожден Девой, чтобы снова освятить женскую тинктуру и претворить ее в мужскую, дабы мужчина и женщина стали муже-

¹ Т. V. «Mysterium magnum», с. 94.

² Там же, с. 101.

³ Там же, с. 140.

⁴ Там же, с. 150–151.

⁵ Там же, с. 327.

девами, как был Христос»¹. Для Бёме важно отличие девы от женщины, Софии от Евы. Его учение о Софии глубже и конечнее того культа вечной женственности, которому мы учимся у Данте, у Гёте, у Вл. Соловьева. Даже культ Богоматери как просветленной женственности не есть еще последнее, ибо Матерь Божья еще в линии Евы и мистически подобна ей. Культ женственности соответствует еще пассивности человека, в нем нет еще антропологического сознания. Культ вечной женственности все еще остается в пределах старого человека, в котором отделилось женственное и противоположилось ему, т.е. до нового рождения. В этот культ прокрадываются элементы религии женственного божества. К чистому культу Марии Девы легко примешивается идеализация Евы-женщины. Христианская мистика все еще остается в половой полярности. Но сознание антропоса должно достигнуть полного освобождения от погруженности в женственную половую стихию, в притягивающую и засасывающую половую полярность. Культ чистой Девы в пределе ведет к культу андрогина и к бёмевскому учению о Софии как пребывающей в человеке божественной Деве. Учение Бёме о Софии есть устремленность к *девственности* души, к утерянной *virginitet*^{2*} человека. Учение об андрогине было уже в Каббале³.

¹ Там же, с. 482.

^{2*} От «*virginitas*» — девственность (*лат.*).

³ «L'homme, — говорится в Зохаре, — ne mérite pleinement ce nom que quand l'homme et la femme sont joints ensemble». «La bénédiction céleste ne descend que là où est cette union, car elle ne peut tomber que sur un corps entier». [«Человек, — говорится в Зохаре, — заслуживает это имя лишь постольку, поскольку он объединяет в себе мужчину и женщину». «Благословение небес нисходит лишь туда, где есть такой союз, поскольку оно может низойти лишь на единое тело» (*фр.*).] Karpp. Etude sur les origines et la nature du Zohar, с. 427 и 428. См. также с. 431: «Adam, reflet fidèle de l'Adam supérieur

Его по-своему предчувствовали некоторые учителя Церкви — мистики, напр., св. Максим Исповедник¹.

В XIX веке Фр. Баадер возрождает учение Бёме об андрогине и Софии. Баадер говорит, что идея андрогина не должна была бы быть чужда теологам: «Теологи всего менее должны были бы чуждаться понятия изначальной андрогинности, ибо Мария родила без мужа»². «Природа духа изначально *андрогинна*, т.е. всякий дух в себе самом, а не вне себя имеет свою природу (землю, телесность)»³. Цель брачной любви Баадер видит в восстановлении утерянной первоначальной природы человека, природы андрогинной. «Так, тайна и таинство истинной любви в том, чтобы взаимно помогать друг другу восстановить каждому в себе андрогина как целостного и чистого человека, который не есть ни мужчина, ни женщина, т.е. не нечто половинчатое»⁴. «Андрогин обусловлен присут-

ou primordial, dut comme son modèle unir en lui le double principe mâle et femelle. Il fut tout d'abord crée androgyne». [«Адам, верно отражающий Адама высшего или первичного, должен был, в согласии с этой моделью, объединить в себе мужское и женское начала. И первоначально он был создан андрогином» (*фр.*).]

¹ Вот как излагает Бриллиантов учение св. Максима Исповедника: «Уже в самом воплощении и рождении Христос уничтожает первое и главное разделение природы человеческой на мужской и женский пол. Через бессеменное зачатие и нетленное рождение Он разрушает законы плотской природы, показывая, что Богу был, вероятно, известен иной способ размножения людей, отличный от нынешнего, и устраняя самым делом различие и разделение человеческой природы на полы, как такое, в котором для человека не было нужды и без которого он может существовать» («Влияние восточного богословия на западное». с. 215). [Александр Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.]

² Fr. v. Baaders Leben und theosophische Werke. T. II, S. 381.

³ Там же, с. 305.

⁴ Там же, с. 392.

ствием небесной Девы в человеке, а ее присутствие обусловлено пребыванием в нем Бога. Без понятия андрогина остается непонятной центральная идея религии — идея образа и подобия Божия»¹. «Небесная София (идея) была помощницей первозданного человека, не бывшего ни мужчиной, ни женщиной; через свой союз с нею — который, следовательно, не мог быть половым — он и должен был упрочить андрогина и уничтожить в себе возможность стать мужчиною или женщиною. И ныне еще, после того как человек уже стал мужчиной и женщиной, та же София, лишь только он к ней внутренне обратится, делает и мужчину и женщину хотя бы внутренне причастными андрогинной и ангельской природе»². «Божья воля может быть вмещена лишь чистою, т.е. от всякой тварной воли свободной *Девойю*, и как земная Дева (Мария) прославилась через пробуждение в ней Небесной Девы, так ждет такое же прославление и всякое возрождение. Девственность есть освобождение от тварной воли»³. Новое рождение человека как андрогина будет принятием внутрь себя всей природы, подлинным раскрытием микрокосмичности человека. В истинном рождении целостного Человека — и Бог, и природа будут внутри его, а не вовне. Внешняя объектность и предметность были связаны с половой разорванностью.

У Вейнингера в болезненно искаженном виде отражается учение великих мистиков об андрогине, о женщине и любви. Он философски обосновывает идею бисексуальности человеческого существа. Он видит в женщине результат падения человека. Он видит в эротике восстановление целостной, андрогинич-

¹ Там же, с. 190–191.

² Там же, с. 191–192.

³ Там же, с. 439.

ной природы человека. Кризис родового пола в нем достиг последней остроты. Греховность сексуальной жизни он ощущает с не меньшей силой, чем святые отцы. И все же в нем нет чего-то существенного, что делало бы его глашатаем великой истины. Вейнингер оторван от религиозных реальностей и потому говорит о нереальной женщине. Но женщина не менее реальна, чем мужчина, или мужчина так же нереален, как и женщина. В учении об эротике он рвется к мистике, эротика искупает для него грех сексуальности.

Женщина — носительница половой стихии в этом мире. У мужчины пол более дифференцирован и специализирован, у женщины же он разлит по всей плоти организма, по всему полю души. У мужчины половое влечение требует более безотлагательного удовлетворения, чем у женщины, но у него большая независимость от пола, чем у женщины, он менее половое существо. У мужчины есть огромная половая зависимость от женщины, есть слабость к полу женскому, слабость коренная, быть может, источник всех его слабостей. И унизительна для человека эта слабость мужчины к женщине. Но сам по себе мужчина менее сексуален, чем женщина. У женщины нет ничего не сексуального, она сексуальна в своей силе и в своей слабости, сексуальна даже в слабости сексуального стремления. Женщина является космической, мировой носительницей сексуальной стихии, стихийного в поле. Природно-родовая стихия пола есть стихия женственная. Власть рода над человеком через женщину осуществляется. Эта власть вошла в природный мир и овладела им через праматерь Еву. Ева — природно-родовая женственность. Образование Евы повергло старого Адама во власть родовой сексуальности, приковало его к природному «миру», к «миру сему». «Мир» поймал Адама и владеет им че-

рез пол, в точке сексуальности прикован Адам к природной необходимости. Власть Евы над Адамом стала властью над ним всей природы. Человек, привязанный к Еве рождающей, стал рабом природы, рабом женственности, отделенной, отдифференцированной от его андрогинического образа и подобия Божьего. Отношение мужчины-человека к женственности есть корень его отношения к природе. От природы, от женственности некуда уйти, тут никакое бегство невозможно. Избавление возможно лишь через нового Адама, который входит в мир через новую женственность. Через женщину-Еву началась греховная власть женственной природы над падшим человеком. Через Деву Марию началось освобождение человека от этой природной власти, через Деву Марию земля принимает в свое лоно Логос, нового Адама, Абсолютного Человека. *И если падение и порабощение старого Адама, ветхого человека укрепило в мире царство природно-родового рождения через сексуальный акт, то новый Адам, новый Человек мог родиться лишь от девы, зачавшей от Духа.* Это новое рождение от девы было мистическим преодолением старого рождения в природном порядке «мира сего». Вечная женственность как основа мира иного, освобожденного от греха, не должна рождать от мужчины через сексуальный акт. Вечная женственность несет с собой избавление от природной необходимости, ибо природная необходимость владеет человеком лишь через точку пола рожающего. Религия искупления отрицает род, сексуальный акт и создает культ вечной женственности, культ Девы, рожающей лишь от Духа¹.

¹ Л. Фейербах со свойственной ему вывернутой гениальностью говорит: «В небесную жизнь верит только тот, у кого исчезло сознание рода» («Сущность христианства», с. 151). Фейербах понимает, что к этому миру прикрепляет человека род и что иной мир противоположен роду.

Жизнь пола в этом мире в корне дефектна и испорчена. Половое влечение мучит человека безысходной жадой соединения. Поистине безысходна эта жажда, и недостижимо соединение в природной половой жизни. Дифференцированный сексуальный акт, который есть уже результат космического дробления целостного, андрогинического человека, безысходно трагичен, болезнен, бессмыслен. Сексуальный акт есть самая высшая и самая напряженная точка касания двух полярных полов, в нем каждый как бы исходит из себя в другого, испускает из границ своего пола. Достигается ли в этой точке соединение? Конечно, нет. Уже одно то говорит против сексуального акта, что он так легко профанируется, сбивается на разврат, прямо противоположный всякой тайне соединения. Соединение в сексуальном акте — призрачно, и за это призрачное соединение всегда ждет расплата. В половом соединении есть призрачная мимолетность, есть тленность. В испущении сексуального акта есть задание, неосуществимое в порядке природном, где все временно и тленно. И это неосуществленное половое соединение есть перманентная болезнь человеческого рода, источник смертности этого рода. Мимолетный призрак соединения в сексуальном акте всегда сопровождается реакцией, ходом назад, разъединением. После сексуального акта разъединенность еще больше, чем до него. Болезненная отчужденность так часто поражает ждавших экстаза соединения. Сексуальный акт по мистическому своему смыслу должен был бы быть вечен, соединение в нем должно было бы бездонно углубляться. Две плоти должны были слиться в плоть единую, до конца проникнуть друг в друга. Вместо этого совершается акт призрачного соединения, слишком временного и слишком поверхностного. Мимолетное соединение покупается еще большим

разъединением. Один шаг вперед сопровождается несколькими шагами назад. Соединение в сексуальном акте всегда так умеренно. Соединение полов по мистическому своему смыслу должно быть проникновением каждой клетки одного существа в каждую клетку другого, слиянием целой плоти с целой плотью, целого духа с целым духом. Вместо этого совершается дробное, частичное, поверхностное соприкосновение, плоть остается разделенной от плоти. В самом дифференцированном сексуальном акте есть уже какая-то дефектность и болезненность. Акт соединения полов должен был бы быть вечным, не прекращающимся, не сопровождающимся ходом назад и реакцией, цельным, распространенным на все клетки существа человеческого, глубоким, бесконечным. Вместо этого сексуальный акт в порядке природы отдает человека во власть дурной бесконечности полового влечения, не знающего утоления, не ведающего конца. Источник жизни в этом мире в корне испорчен, он является источником рабства человека. Сексуальный акт внутренне противоречив и противен смыслу мира. Природная жизнь пола всегда трагична и враждебна личности. Личность оказывается игрушкой гения рода, и ирония родового гения вечно сопровождает сексуальный акт. Об этом можно прочесть у Шопенгауэра, у Дарвина¹. Сексуальный акт насквозь безличен, он общ и одинаков не только у всех людей, но и у всех зверей. Нельзя быть личностью в сексуальном акте, в этом акте нет ничего индивидуального, нет ничего даже специфически человеческого. В сексуальном акте личность всегда находится во власти безличной родовой стихии, стихии, роднящей мир челове-

¹ Многое в дарвиновском «Происхождении человека и половом подборе» может быть принято даже при отрицании позитивно-эволюционной философии.

ческий с миром звериным. Мистическое задание личного соединения в единую плоть недостижимо и неосуществимо в стихии безличной. Есть безысходная трагедия пола в том, что жажда личного соединения ведет в природной родовой стихии через сексуальный акт не к личному соединению, а к деторождению, к распадению личности в деторождении, к плохой бесконечности, а не к хорошей вечности. В половой жизни, возникающей из жажды наслаждения и удовлетворения, торжествует не личное задание, а интересы рода, продолжение рода. Не может личное осуществляться через безличное. Сексуальный акт всегда есть частичная гибель личности и ее упований. Не бессмертие и вечность ждет личность в сексуальном акте, а распадение в множественности рождаемых новых жизней. Сексуальный акт закрепляет плохую бесконечность, бесконечную смену рождения и смерти. Рождающий умирает и рождает смертное. Рождение всегда есть знак недостигнутого совершенства личности, недостигнутой вечности. Рождающий и рождаемый тленны и несовершенны. Деторождение — кара сексуального акта и вместе с тем искупление его греха. Рождение и смерть таинственно связаны между собой в поле. Пол — не только источник жизни, но и источник смерти. Через пол рождаются и через пол умирают. Тление и смертоносный распад вошли в мир через точку пола. С пола начинается тлеть и распадаться личность человека, отыматься от вечности. Пол прикрепляет человека к тому тленному порядку природы, в котором царит бесконечная смена рождения и смерти. Лишь смертный рождает и лишь рожающий умирает. Закон Кармы и бесконечная эволюция перевоплощений, о которой учит религиозное сознание Индии, и есть необходимость смерти и рождения, связанная с грехом сексуальности. Благодатная сво-

бода в христианстве отменяет необходимые последствия закона Кармы. Есть глубокий антагонизм между вечной и совершенной жизнью личности и рождением смертных жизней во времени, между перспективой личности и перспективой рода. Род — источник смерти личности, род — источник рождающей жизни. Греки уже знали, что Гадес и Дионис — один бог, чувствовали мистическую связь смерти и рождения. Вот почему в самой глубине сексуального акта, полового соединения скрыта смертельная тоска. В рождающей жизни пола есть предчувствие смерти. То, что рождает жизнь, — несет с собой и смерть. Радость полового соединения — всегда отравленная радость. Этот смертельный яд пола во все времена чувствовался как грех. В сексуальном акте всегда есть тоска загубленной надежды личности, есть предание вечности временному. В половом соединении этого мира всегда что-то умирает, а не только рождается. В глубинах сексуального акта раскрывается таинственная связь и близость рождения и смерти. Сексуальный акт совершается в стихии рода, вне личности. Половое влечение, владеющее человеком, есть покорность личности стихии смертного рода. В жизни рода предопределена смена рождения и смерти, распадение личности в плохой множественности. В стихии рода нет путей восхождения личности, нет путей к совершенной вечности. Стихия рода порождена падением человека, распавшимся полом человека. Внутреннее разъединение мира падшего и грешного имеет обратной своей стороной внешнее соединение в стихии рода. Человеческий род есть лжечеловечество, он указывает на распад человечества. В человеческом роде человеческая природа порабощена и подавлена. Родовая стихия и есть главное препятствие для откровения человечества, откровения творческой природы человека. Род и есть

злая необходимость, источник рабства человека и смертного распада. На путях рода всегда скрыта роковая смена рождения и смерти. Связь человека по духу подменяется родовой связью по плоти и крови. Людей связывает не рождение от девы, от вечной женственности в Духе, а рождение в сексуальном акте. Связь рода человеческого — сексуальная связь, она предполагает тот сексуальный акт, которого стыдятся люди как нечистого. Люди лицемерно скрывают источник своей связи и своего соединения в роде человеческого. Религия рода человеческого должна была бы быть религией сексуального акта, должна вести к обоготворению того, чего люди стыдятся и что скрывают. *Связь по плоти и крови есть связь по сексуальному акту, связь, в нем зарождающаяся*. Огромное значение Розанова — в том, что он потребовал религиозного признания этой истины и всех вытекающих из нее последствий. Освобождение личности от сексуального акта есть освобождение от рода, разрыв связи рода человеческого во имя иной связи, по духу... выход из дурной бесконечности рождения и смерти. Род и личность глубоко антагонистичны, это начала взаимоисключающие. Все личное в человеке враждебно родовой сексуальности. В личности возможно величайшее напряжение половой энергии, вне этой энергии даже нет сильной личности, но направление этой энергии не может быть родовым — оно противится распадению в дурной множественности¹. Личность сознает себя и осуществляет себя вне родовой стихии. Личность не может победить смерть и завоевать вечность

¹ Существует оккультное учение о том, что нужно задерживать семя для роста и укрепления личности, и указываются пути общения, на этом основанные. Сексуальный акт, извергающий семя, — негоден для выражения любви. Не может быть и потребности так выражать любовь. Этот акт годен лишь для продолжения рода.

на почве родовой связи. Она должна родиться к жизни в новом человечестве. Ведь отношение родителей к детям все еще — биологически-зоологическое. В этом человек слишком походит на курицу или собаку. Отношение детей к родителям может быть мистическим. Тут возможно противление порядку природы, воскрешение, претворение рода в дух. Я говорю об активном отношении к умершим предкам, а не о пассивном следовании за предками, что есть родовое рабство. Человек виновен в смерти родителей и предков, должен их воскресить, но само воскрешение возможно лишь вне рода, в связи по духу. Мистически-активное отношение к предкам превращает связь родовую в духовную, смертную в бессмертную. В центре религиозного сознания Н. Ф. Федорова стоит идея воскрешения умерших предков. В воскрешении (воскрешении, а не воскресении) он видел сущность христианства. Но в сознании Федорова была непреодоленная двойственность. С одной стороны, он смело и дерзновенно обращен вперед, призывает к творческой активности человека и верит в силу человека воскрешать мертвых собственной активностью. С другой стороны, Федоров — консерватор, сама творческая активность его направлена не вперед, на созидание нового, а назад, на восстановление старых жизней. Федоров революционен в родовой стихии, он хочет обратного в ней движения, но он не выходит из родовой стихии. В сущности, религия его есть религия рода. Он утверждает связь по роду, по плоти и крови, а не по духу. Для него мертвые должны быть воскрешены в роде, а не в духе. Его гениальная идея родства имеет родовой привкус. Он гениально провидит в Св. Троице образец всякой родственности, но в Божественную Троицу он вносит как бы родовую родственность, вместо того чтобы видеть образец род-

ственности духовной. В жизни рода смерть неизбежна. Лишь в духе возможна победа над смертью, воскресение мертвых. Первое рождение в роде не есть еще подлинное рождение человека. Только *второе рождение* в духе, о котором учили все мистики, есть окончательное рождение человека. Но смертный путь рода должен был быть пройден человечеством.

Христианство как религия искупления отвергает и преодолевает родовую стихию и родовую необходимость. Человек родовой стихии — ветхий Адам, и эту ветхую природу должен совлечь с себя тот, кто общается к откровению нового Адама, откровению о личности. Евангельское откровение отвергает родовую связь людей по плоти и крови, по сексуальному акту, во имя высшей связи по духу. В Новом Завете открывается выход созавшей себя личности из рода, из родовой необходимости. Но выход этот предполагает подвиг преодоления падшего, рабьего направления полового влечения. Христианская семья, христианское устройство родового пола есть лишь неизбежный компромисс с миром, лишь послушание последствиям греха. В этом «христианском» устройстве пола, в этом приспособлении к роду нет еще религиозного откровения тайны пола. Подлинно глубоким, подлинно религиозным в христианстве остается лишь аскетическое отрицание половой жизни ветхого Адама. Враги человеку домашние его. В огне, истреблявшем ветхий пол, у великих подвижников был сдвиг энергии пола в направление иное, противоположное всякой перспективе рода. Не бесполом эта огненная борьба с ветхим, тленным полом. В самом крайнем, всежогущем Исааке Сирианине была преображенная энергия пола. Но новый пол в положительной форме не раскрывался в религии искупления. Ветхий род, ветхий пол остаются в Вет-

хом Завете и в язычестве. Вся природная сексуальная жизнь с ее ограниченными законами протекает в плоскости ветхозаветной, дохристианской. Все *личное* в поле — уже в плоскости Нового Завета, ибо Новый Завет и есть прежде всего откровение о личности. Утверждение личного, внеполового в жизни пола и есть начало откровения нового пола. Положительно это раскроется лишь тогда, когда раскроется природа любви, сущность эротики. Доныне в христианском сознании всякое положительное утверждение пола было поверхностно и компромиссно. Глубоким оставалось лишь отрицание пола. В отрицании был огонь, в утверждении было лишь масло. Христианская половая аскетика была подлинно мистична. Христианское добродетельное устройство пола — утилитарно-буржуазно. В мировом новозаветном периоде загоралось сознание новой связи по Духу, связи в свободе, а не в необходимости. Но как это применить к связи полов, к жизни пола, к мистическому воссоединению мужского и женского, осталось неясным и нераскрытым. В глубинах христианства заложена символика пола: христианство открывает мистику пола в отношении Христа и Его Церкви, Логоса и души мира. И все же мир христианский остается вне положительного откровения нового пола. Христианство не может просто убить пол, истребить его без остатка. И, кроме аскетического отрицания пола, в христианстве есть утверждение старого пола, связи мужа и жены по роду. В христианстве — или пол совсем отрицается, или оправдывается пол, рождающий дурную бесконечность, а не вечность. Остаются еще прозрения христианских мистиков и христианских поэтов. Должно прямо сказать: в эпоху искупления, эпоху новозаветную новый, творческий пол не открывается. Откровение нового пола есть откровение творческой миро-

вой эпохи. Христианство утверждает в поле лишь послушание: или послушание аскетическое, или послушание ветхому полу, ограниченному законом. В христианстве не было еще положительного откровения нового пола, преображенного пола, откровения жизни пола вне родовой стихии и природной необходимости. Не была до конца религиозно сознана задача преображения пола, преображения, а не убийства пола и не послушания ему. Не могло быть в дотворческую мировую эпоху сознано, что сама оргийность пола должна быть преображена, выведена из родового круговорота природы и направлена на творчество новой жизни, нового мира, а не истреблена. Поистине, всякая творческая энергия имеет связь с оргийностью пола, всегда исступающей из границ. Оргийность пола есть положительная творческая энергия, которая может как подымать человека, так и низводить и порабощать его. Глубоким в христианстве доньше было лишь огненное отрицание оргийности пола¹.

¹ Во всей святоотеческой литературе прямое религиозное оправдание самого сексуального акта, а не только его последствия — деторождения, можно найти чуть ли не у одного Мефодия Потарского, святого и мученика IV века. Св. Мефодий написал единственный в своем роде трактат под названием «Пир десяти дев или о девстве», весь еще проникнутый духом платоновского симпозиона. Десять дев произносят речи о половой любви на пиршестве. Иные девы признают девство высшим, небесным состоянием. Но соединение полов и деторождение тоже религиозно должны быть оправданы, в половом соединении должно увидеть непосредственное действие самого Бога. Одна из дев, Феофила, говорит: «Если бы реки уже окончили свое течение, излившись в морское вместилище, если бы свет был совершенно отделен от тьмы, если бы суша перестала производить плоды с пресмыкающимися и четвероногими животными и predetermined число людей исполнилось, тогда, конечно, следовало воздерживаться и от деторождения. А теперь необходимо, чтобы человек и с своей стороны действовал по образу Божию, так как мир еще стоит и устроится;

Религиозное самосознание личности есть кризис родовой стихии, начало выхода из рода. Мы живем

плодитесь сказано и размножайтесь. (Характерно, что св. Мефодий ссылается на Ветхий Завет для оправдания деторождения.) И не следует гнушаться определением Творца, вследствие которого и мы сами стали существовать. Началом рождения людей служит ввержение семени в недра женской утробы, чтобы кость от костей и плоть от плоти, быв восприняты невидимою силою, снова были образованы в другого человека тем же художником... На это, быть может, указывает и сонное исступление, наведенное на первозданного, предызображая услаждение мужа при сообщении, когда он в жажде деторождения приходит в исступление, расслабляясь снотворными удовольствиями деторождения, чтобы нечто, отторгшееся от костей и плоти его, снова образовалось, как я сказала, в другого человека. Ибо, когда нарушается телесная гармония от раздражения при сообщении, то, как говорят нам опытные в брачном деле, вся мозговая и плодотворная часть крови, состоящая из жидкообразной кости, собравшись из всех членов, обратившись в пену и стусившись, извергается детородными путями в животворную почву женщины. Поэтому справедливо сказано, что человек оставляет отца и мать, как забывающий внезапно обо всем в то время, когда он, соединившись с женою объятиями любви, делается участником плодотворения, предоставляя Божественному Создателю взять у него ребро, чтобы из сына сделаться самому отцом. Итак, если и теперь Бог образует человека, то не дерзко ли отвращаться от деторождения, которое не стыдится совершать сам Вседержитель своими чистыми руками?» (Св. Мефодий, Полное собрание его творений, изд. 2-е Тузова, с. 36–37). «Дом подобен невидимой природе нашего рождения, а вход, обставленный горами, — нисхождению и вселению душ с небес в тела; отверстие — женщинам и вообще женскому полу; ваятель — творческой силе Божией, которая, под покровом рождения, распоряжаясь нашею природою внутри, невидимо облекает нас в человеческий образ, устрояя одяние для душ. Приносящим же глиняное вещество нужно уподобить мужчин и вообще мужеский пол, когда они в жажде деторождения ввергают семя в естественные женские проходы, как там — глиняное вещество в отверстие. Это семя, делаясь причастным божественной, так сказать, творческой силе, само по себе не должно считаться причиною непотребных раздражений. Между тем художество постоянно обрабатывает предлагаемое вещество. Никакая вещь сама

в эпоху мирового потрясения родового пола.¹ Лишь теперь начинают выявляться окончательные последствия того надлома в родовой основе пола, который внесен был христианством. Колеблется ныне натурализм пола, «естественные» его нормы. Кризис рода — самое мучительное в жизни нового человечества, в кризисе этом рвется человек к свободе из родовой стихии, к новому полу. Никогда еще не были так распространены всякие уклоны от «естественного», рождающего пола, никогда не было такого ощущения и осознания бисексуальности человека. «Естественные», твердые границы женского и мужского ступеваются и смешиваются. То, что принято называть «извращениями» пола, утончается и углубляется. Становится возможной постановка вопроса о том, есте-

по себе не должна считаться злом, но она делается такою от злоупотребления пользующихся ею» (с. 40). «И в пророческом слове Церковь уподобляется цветущему и разнообразнейшему лугу, как украшенная и увенчанная не только цветами девства, но и цветами деторождения» (с. 43). Св. Мефодий дает единственное в своем роде оправдание полового акта как проводника Божественного творчества людей как пути, которым творит Бог-Художник. Но все же оправдание половой жизни у св. Мефодия остается ветхозаветным, дохристианским. Новозаветна у него лишь хвала девству. «Подлинно девство есть весенний цветок нежно произрастающий на своих всегда белых листьях, цвет нетления» (с. 80). «Много есть дочерей Церкви, но только одна есть избранная и возлюбленная в очах больше всех; это — сонм девственниц» (с. 82). «Девство (παρθενία) через перемену одной буквы получает название почти обожествления (παρθετα), так как оно одно уподобляет Богу владеющего им и посвященного в его нетленные тайны» (с. 88). И пир десяти дев кончается постоянным повторением припева:

Для Тебя, Жених, я девствую, и держа
горящие светильники, Тебя встречаю я.

¹ У св. Мефодия остается обычной для христианского сознания двойственность ветхозаветного оправдания деторождения и половой жизни и новозаветной хвалы девства как состояния, превышающего всякую половую жизнь.

ствен ли в высшем смысле этого слова, нормален ли рождающий, родовой пол с его сексуальным актом? Не есть ли аномалия сам сексуальный акт? Лишь в нашу переходную эпоху можно серьезно в этом усомниться. Все органически-родовое находит свой конец в механически-искусственном, автоматическом. Никогда еще не было признано окончательно, что религия Христа обязывает признать «естественную» жизнь пола ненормальной, «естественный» сексуальный акт — извращением. Христианство благословляло деторождение лишь как искупление греха, лишь как единственное оправдание мистической противоестественности и ненормальности рождающей сексуальной жизни. Христианство в корне, мистически отвергает «естественные» критерии родового пола. Христианство признает естественным, нормальным, должным лишь рождение от Духа и связь по Духу. Но религия искупления, освобождающая от греха родового пола, не открыла еще нового, преображенного пола. Христианство допускало лишь аскетизм или ветхую семью как приспособление к последствиям греха. Но глубокое христианское отрицание рода, осуждение ветхого пола должно было сказаться на протяжении веков и тысячелетий. Родовой пол был надломлен и поколеблен. Потрясены были «естественные» нормы и границы пола. Личность восстала для иного рождения и иной связи. Безысходная тоска пола охватила человека. Трагедия пола ставит проблему отношения творчества и рождения.

Половое влечение есть творческая энергия в человеке. В нем есть мучительный переизбыток энергии, требующий исхода в мир, в объект. И несомненна глубокая связь творчества и рождения, их родство и противоположность. В рождении, в создании новых жизней находит себе выход творческая энергия пола.

В стихии рода, в порядке природной необходимости половая энергия разряжается в деторождении, творчество подменяется рождением, бессмертное созидание — смертным созиданием. Существует глубокий антагонизм между творчеством вечного и рождением временного. Совершенство индивидуальное и деторождение — обратно пропорциональны. Этому учит биология, учит и мистика. Творческая мощь индивидуальности умалется и распадается в деторождении. Личность распадается в плохой бесконечности рода. Наиболее рождающий — наименее творящий. Рождение отнимает энергию от творчества. Творческая гениальность враждебна стихии рода, с трудом совместима с деторождением. В рождающем сексуальном акте всегда есть порабощение личности и надругательство над творческими порывами личности. Человек становится рабом своей творческой половой энергии — бессильный направить ее на творческий половой акт. Женственность Евы, а не вечная девственность побеждает в жизни пола, род господствует над личностью. Результаты половой жизни не соответствуют ее творческому заданию. В природной половой жизни не достигается ни соединение мужа с женой, ни творчество вечного бытия. Каждый рождающийся должен вновь начать этот круговорот дурной множественности. В цепи рождений сковывается творческая энергия. Рождающая половая жизнь и есть главное препятствие наступления творческой мировой эпохи. Человеческий род, пребывающий в стихии ветхого Адама и ветхой Евы, бессилен творить, так как тратит свою творческую энергию на продолжение и устройство рода, на послушание последствиям греха. Воскрешение умерших предков, к которому призывает Н. Федоров, уже предполагает переход энергии с рождения детей на воскрешение отцов. Роковая непре-

одолимость природной необходимости, неизбежность приспособления к данному порядку мира сосредоточены в точке рождающего сексуального акта. От этой лишь точки может начаться мировой сдвиг, мировое освобождение. В поле должно совершиться изменение направления творческой энергии. Пол рождающий преобразится в пол творящий. Наступление творческой мировой эпохи знаменует собой изменение природного порядка, а это изменение начнется прежде всего в точке пола, в точке прикрепления человека к природной необходимости. В глубине пола творчество должно победить рождение, личность — род, связь по Духу — природную связь по плоти и крови. Это может быть лишь выявлением нового, творящего пола, откровением творческой тайны о человеке как существе половом. Это может быть также лишь откровением андрогинической, богоподобной природы человека. Рождающий сексуальный акт, превращающий человека в раба стихийно-женственного порядка природы, преобразается в свободный творческий акт¹. Половая активность направляется на создание мира иного, на продолжение творения. Это гениально провидел уже Платон. В половой энергии скрыт источник творческого экстаза и гениального прозрения. Все подлинно гениальное — эротично. Но эта творческая гениальность придавлена родовой стихией, рождающим сексуальным актом. Сексуальный акт по суще-

¹ Рождающий сексуальный акт оправдывают тем, что он есть единственный путь рождения человеческой жизни и продолжения жизни человечества. Души как бы просятся в мировую жизнь. Но это оправдание часто бывает лицемерно и неискренно. Прежде всего, мистически и религиозно нельзя отвергать возможности иного рождения, рождения в духе, рождения от девы, для богочеловечества, принявшего в себя Христа. Этим возражением скрывается страх человеческого совершенства, страх разрешающего конца. Победа над рождающим сексуальным актом будет победой над смертью.

ству глубоко противоположен всякой гениальности, всякому универсальному восприятию и универсальному творчеству, он — провинциален. Гениальность насквозь эротична, но не сексуальна в специфическом, дифференцированном смысле этого слова. Гений может жить специфизированной сексуальной жизнью, он может предаваться и самым крайним формам разврата, но гениальность в нем будет вопреки такому направлению половой энергии, и в его родовой стихии, в его рождающем поле всегда неизбежен трагический надлом. Гениальность несовместима с буржуазно устроенной половой жизнью, и нередко в жизни гения встречаются аномалии пола. Гениальная жизнь не есть «естественная» жизнь. Глубокие потрясения пола упреждают наступление новой мировой эпохи. Новый человек есть прежде всего человек преобразованного пола, восстанавливающий в себе андрогинический образ и подобие Божье, искаженное распадом на мужское и женское в человеческом роде. Тайна о человеке связана с тайной об андрогине.

Но священная, мистическая идея андрогинизма имеет свое опасное, карикатурное подобие в гермафродитизме. Вывороченный наизнанку андрогинизм в «мире сем» принимает форму гермафродитизма. Но всякий гермафродитизм есть карикатурное уродство, подмена, лжебытие. Откровение о небесном андрогинизме потому и должно было оставаться эзотерическим, что была опасность вульгаризации в земном гермафродитизме. Это уже Фр. Баадер глубоко понимал¹. Андрогинизм есть богоподобие человека, его

¹ «Die *Androgyne* besteht in der Einheit des zeugenden und des formgebenden Prinzips oder Organs, oder in der Einigung der Geschlechtsfähigkeiten in einem Leibe. Dieser Begriff ist weder mit der Impotenz oder Geschlechtslosigkeit noch mit dem Hermaphroditismus als ihrem Gegenteil, nämlich dem Zusammensein beider geschleidener Fähigkeiten

сверхприродное восхождение. Гермафродитизм есть животное, природное смешение двух полов, не претворенное в высшее бытие. Женское эмансипационное движение по существу своему — карикатурно, обезьянно-подражательно, в нем есть гермафродитическое уродство и нет красоты андрогинической. Идея женской эмансипации доныне покоилась на глубокой вражде полов, на зависти и на подражательности. Все-го менее можно искать в феминистическом движении «последних людей» андрогинической тайны соединения. Женщина механическим подражанием из зависти и вражды присваивает себе мужские свойства и делается духовным и физическим гермафродитом, т.е. карикатурой, лжебытием. Вражда полов, зависть, конкуренция и подражание противны тайне соединения. Женская эмансипация, конечно, является симптомом кризиса рода, надлома в поле, и она лучше лицемерного принуждения в старой семье, но в ней нет нового человека и новой жизни, основы ее ветхи. В кризисе пола я не знаю более глубокого явления, чем явление гениального юноши Вейнингера с его смертельной тоской пола, с его безысходной болью пола, достигающей высшего трагизма, с его ужасом перед злой женственностью. Вейнингер по-своему, в темноте, ощупью, беспомощно приближается к тайне андрогинизма, как спасению от ужаса пола, но он не в силах был приобщиться к этой тайне. Он философски понимал и утверждал бисексуальность человеческого существа, но религиозно был разобщен с тайной

in einem Leibe zu vermengen» (Baader, т. II, с. 189). [«Андрогин есть единство формообразующих принципов или органов или же соединение общеродовых способностей в одном теле. Это понятие не связано ни с импотенцией или бесполостью, ни с гермафродитизмом как его противоположностью, т.е. с сосуществованием в одном теле обоих полов» (нем.).]

андрогинизма как образа и подобия Божьего. Вейнингер весь был в незавершенном, взыскомом искуплении, но как нехристианин он не знал вечной женственности, принявшей в себя Логос, он не понимал женственности Девы Марии. Трогательно видеть, какие сверхчеловеческие усилия делает этот несчастный юноша, чтобы подняться до божественной эротики, до любви, искупляющей грех пола. Он по-своему предчувствовал религиозную истину о том, что женская стихия отпала от человека в грехопадении и стала объектом злого, ложного влечения, источником рабства. Но он не хотел знать, что в женском есть такое же вечное-богоподобное, как и в мужском. Человек-андрогин — не мужчина, не дробное, распавшееся существо, а юноша-дева. Мистики чувствовали андрогинизм нового Адама — Христа. Только этим можно объяснить отсутствие в абсолютном Человеке, в котором должна быть заложена полнота бытия, жизни пола, похожей на жизнь человеческого рода. В Абсолютном Человеке, в новом Адаме не может быть дифференцированной, падшей жизни пола. А новый, вечный пол не раскрывается нам еще в том аспекте Абсолютного Человека, в котором он является нам как Искупитель, — в аспекте голгофской жертвы. Положительное раскрытие нового пола возможно лишь в явлении Абсолютного Человека в творческой силе и славе, и оно уготовляется раскрывающейся в самом человеке, в каждом из нас новой жизни пола, т.е. полом творческим. Культ вечной женственности внутренне присущ эпохе искупления, он связан с новой Евой, с Девой Марией и вхождением Искупителя в мир через ее просветленную женственность. Культ вечной женственности был путь к освобождению от злой, порабощающей женственности. Но в вечной женственности не раскрывается еще новый человек,

творческая тайна о человеке. Христианский культ вечной женственности весь еще в старом дроблении полов. Творческой мировой эпохе присущ будет не культ вечной женственности, а культ андрогина, девы-юноши, Человека — образа и подобия Божьего. В нем раскроется тайна о человеке. И путь к этому соединяющему откровению лежит через любовь. Для грядущей мировой эпохи и для новой мировой жизни женственность утверждается в аспекте девственности, а не материнства. Весь мировой кризис заостряется в роковой гибели материнства, а тем самым и материи. Наступает футуристически-технический конец религии рода, религии материнства и материи, и нет сил охранить и предотвратить от гибели родовую, материнскую, материальную органическую жизнь. От материи останется лишь преображенная чувственность и вечная форма просветленной телесности, свободной от всякой тяжести и органически-родовой необходимости.

Глава IX

Творчество и любовь. Брак и семья

Обыденное «христианское» сознание вполне сходится с обыденным «мирским» сознанием в признании лишь трех состояний пола: подзаконной семьи, аскетизма и разврата. Ничего иного в сфере пола не допускает это среднеобыденное сознание, и совершенно безразлично, как формулирует себя это сознание, религиозно или позитивистически. Ведь христианство в истории часто бывало самым настоящим позитивизмом. Очень важно поставить ударение над тем, что все три признанные состояния пола опреде-

ляются по сексуальному акту и в связи с ним; во всех случаях пол отождествляется с сексуальным актом. В этом сказывается гипнотическая власть родовой стихии. Говорят лишь о сексуальном акте, который морально и социально благоустраивается и упорядочивается в семье, подчиняясь деторождению, совсем отрицается в аскетизме и беспорядочно, неблагоустроенно, распущенно господствует в разврате. Это господствующее в разных формах сознание говорит, хотя и стыдливо, о сексуальном акте, но совсем молчит о сексуальной любви. О поле говорят, но странно забывают о любви. Ибо, поистине, половая любовь не вмещается ни в категорию семьи, ни в категорию аскетизма, ни в категорию разврата. Любовь не есть ни упорядочивание сексуального акта в целях деторождения и социального благоустройства рода, ни аскетическое отрицание всякой плоти в жизни пола, ни разнуздание и распускание сексуального акта. Любовь ни в каком смысле не есть сексуальный акт, не имеет той положительной или отрицательной связи с ним, которая всюду мерещится людям родового сознания, и любовь в очень глубоком смысле противоположна дифференцированному сексуальному акту, но совсем по-иному противоположна, чем аскетизм. Люди родового сознания, как религиозные, так и позитивисты, в сфере пола исключительно сосредоточены на самом сексуальном акте и его последствиях и совсем не видят универсального значения пола как для всего человека, так и для всего космоса. Тайна пола совсем не есть сексуальный акт, совершаемый или для добродетельного деторождения, или для развратного наслаждения. Прежде всего, совсем нельзя верить тому, что сексуальный акт когда-либо и кем-либо в мире совершался для добродетельных целей деторождения, он всегда совершался стихийно, по страсти, для при-

зрачного самоудовлетворения¹. Род торжествует в сексуальном акте не потому, что добродетель родовая присутствует у кого-либо как цель, а потому, что он бессознательно господствует над человеком и смеется над его индивидуальными целями.

Тайна пола раскрывается лишь в любви. Но нет области, в которой господствовал бы такой инертный консерватизм и такое условное лицемерие, как в области половой любви. Самые крайние революционеры сплошь и рядом оказываются консерваторами, когда поднимается вопрос о любви. Революционное сознание реже всего встречается в сфере пола и любви, ибо тут оно должно быть наиболее радикально, скажу даже — религиозно. Социальные и ученые радикалы и революционеры думают лишь о социальном и физиологическом благоустройстве пола, вглубь же никогда не идут. Любовь скидывается с мировых расчетов и предоставляется поэтам и мистикам. Вспоминают ли любовь Тристана и Изольды, любовь Ромео и Джульеты, любовь, воспетую провансальскими трубадурами и Данте, когда говорят о поле «христиане» или «позитивисты» господствующего сознания? Их богословие и их наука, их мораль и их социология не знают любви, не видят в любви мировой проблемы. Можно сказать, как относится к сексуальному акту и его последствиям христианское богословие, и этика, и научная биология, и социология, но неизвестно, как они относятся к любви. Ветхородовое богословие и ветхородовая наука и не могут знать любви. В любви есть что-то аристократическое и творческое, глубоко индивидуальное, внеродовое, не каноническое, не нормативное, она непосильна сознанию средноро-

¹ Это научно изобличает Фрейд. Но Фрейд как будто бы не сознает, что в сексуальном наслаждении (Lust) человек все же игнорирует родовую стихию.

довому. Любовь лежит уже в каком-то ином плане бытия, не в том, в котором живет и устраивается род человеческий. Любовь — вне человеческого рода и выходит из сознания рода человеческого. Любовь не нужна роду человеческому, перспективе его продолжения и устроения. Она остается где-то в стороне. Сексуальный разврат ближе и понятнее человеческому роду, чем любовь, в известном смысле приемлемее для него и даже безопаснее. С развратом можно устроиться в «мире», можно ограничить его и упорядочить. С любовью устроиться нельзя, и она не подлежит никакому упорядочиванию. В любви нет перспективы устроенной в этом «мире» жизни. В любви есть роковое семя гибели в этом «мире», трагической гибели юности. Ромео и Джульета, Тристан и Изольда погибли от любви, и не случайно любовь их несла с собой смерть. Любовь Данте к Беатриче не допускала благоустроения в этом «мире», ей присущ был безысходный трагизм в пределах этого «мира». Над любовью нельзя ни богословствовать, ни морализировать, ни социологизировать, ни биологизировать, она вне всего этого, она не от «мира сего», она не здешний цветок, гибнущий в среде этого мира. Рост любви трагически невозможен. Это удостоверяют величайшие художники и поэты всех времен. Не естественно ли, что любовь была скинута со всех «мирских» расчетов, что проблема пола решалась вне проблемы любви?

Семья по своей сущности всегда была, есть и будет позитивистическим мирским институтом благоустройства, биологическим и социологическим упорядочением жизни рода. Формы семьи, столь текущие на протяжении человеческой истории, всегда были формами социального приспособления к условиям существования, к условиям хозяйствования в мире. Нет феномена в жизни человечества, который бы так

удачно объяснялся экономическим материализмом, как семья. В этой области социологический материализм одержал наибольшие победы¹. Семья — хозяйственная ячейка прежде всего, и ее связь с полом всегда косвенная, а не прямая. Связь же семьи с любовью еще гораздо более отдаленная. Половая жизнь человечества никогда не вмещалась ни в какие формы семьи, всегда переливалась через все границы. Но в процессе родового самосохранения и устройства человечества необходимо было выработать нормы приспособления и ограничения. Продолжение человеческого рода и его жизнеустройство на земле должны были быть поставлены в известную независимость от естественной оргийности и хаотичности пола. Должен был образоваться легализированный, нормальный пол как необходимое приспособление к данному состоянию бытия. Тайна половой любви как абсолютная тайна двух недосягаема для общества, но общество привыкло регламентировать все, что имеет отношение к продолжению человеческого рода. *Семья родилась из необходимости, а не из свободы.* Религиозно семья вся в Ветхом Завете, в законе, изобличающем грех. Семья есть послушание последствиям греха, приспособление к родовой необходимости. Семья всегда есть принятие неизбежности рождающего сексуального акта, приспособление к проистекающим из него потребностям, моральное искупление греха сексуального акта через послушание бремени пола. В основе семьи лежит падший пол, непреодоленный дифференцированный акт половой жизни, утеря цельности пола, т. е. целомудрия. Семья религиозно,

¹ См., напр., Моргана «Первобытное общество» или Энгельса «Происхождение частной собственности, семьи и государства». На этом же пути стоит Липперт и большая часть историков культуры и социологов.

морально и социально оправдывает грешную, падшую половую жизнь деторождением и для деторождения возникает. Этим самым всякая идеология семьи признает, что лишь то соединение мужчины и женщины хорошо и оправданно, в котором совершается сексуальный акт. Весь пафос семьи рождается из сексуального акта, и всякое иное соединение мужчины и женщины не признается семейным, не считается оправданным. Без сексуального акта нет деторождения, т.е. нет того, что оправдывает семью, для чего она и существует. Всякое соединение мужчины и женщины, в котором преодолевается грех сексуального акта, в котором восстанавливается цельность пола, не есть семейное соединение и не имеет оправдания в семье. Семья оказывается пониженной формой общения полов, приспособлением к непреодолимости полового греха. Всякое восхождение в поле, всякий взлет к более высоким формам общения мужчины и женщины преодолевает семью, делает ее ненужной. И идеология семьи, ставшая консервативной силой в мире, боится всякого восхождения и полета в жизни пола, боится пуще греха и низости. Семья соглашается быть упорядочением полового греха и разврата в интересах устроения рода и всего более боится революции в поле, угрожающей родовому порядку. Моралисты семьи готовы оправдать низинный грех пола как несение послушания и тяготы. Они не мирятся с героическими и титаническими усилиями преодолеть ветхий пол во имя раскрытия нового пола и нового полового соединения не в стихии рода, а в Духе. Моралисты семьи не знают, что делать с фактом соединения мужчины и женщины вне сексуального акта, не знают, как оценить это соединение. Им нужно, чтобы было что-нибудь из трех: или рождающая семейная половая жизнь, или развратная

половая жизнь, или аскетическое отсутствие всякой половой жизни. И удивительнее всего, что в моральной идеологии семьи, как религиозной, так и позитивистической, остается невыясненным отношение к самому сексуальному акту, на котором покоится вся эта идеология. Православные и католики не верят, что можно совсем преодолеть сексуальный акт, как не верят, что можно совсем не есть мясного. Хорош ли и оправдан сексуальный акт сам по себе или он хорош и оправдан лишь как средство, как орудие деторождения? В этой центральной точке проблемы пола и проблемы семьи скопилось ужасное лицемерие. Моральный пафос деторождения, брезгливо презирующий сексуальный акт, по существу лицемерен. Религиозно, морально патетическое отношение к деторождению должно быть перенесено и на самый сексуальный акт. Если божественно деторождение, то божествен и акт, от которого оно зависит. В этом свято прав Розанов — этот гениальный провокатор и вопрошатель христианской семьи. Если сексуальный акт греховен, если он есть падение пола, то не может быть и невинного морального пафоса деторождения. В идеологии семьи всегда что-то лицемерно скрывается. Религиозные основы семьи остаются невыясненными, так как остается двусмысленным отношение к центральной тайне пола. Семья остается оправданной на буржуазной поверхности мира. Семья, прежде всего, есть буржуазность «мира сего», в ней глубины пола остаются неосознанными. Факт существования «незаконной» семьи изобличает социально-приспособительную природу семьи. И все-таки семья, как и всякий закон, имеет то же религиозное оправдание и смысл, что и государство.

Новый Завет по глубокой мистической своей сущности отрицает семью, так как отрицает сексуальный

акт как падение и грех пола, отрицает род, отрицает «мир сей» и всякое буржуазное его устройство. Подлинно «христианской семьи» так же не может быть, как не может быть подлинно «христианского государства». Семья есть родовой институт, родовое благоустройство. Новозаветное откровение преодолевает стихию рода, и не от него идет закон родового благоустройства, закон семьи, как не от него идет закон государства. Но Новый Завет, не знающий закона, преодолевающий закон, не отменяет закона для мира, погруженного в неискупленный грех, для мира, порабощенного природными стихиями. Закон семейный, подобно закону государственному, по существу ветхозаветный, дохристианский, но Новый Завет оправдывает его как послушание ветхозаветной подзаконности, послушание последствиям греха. Христианская семья есть лишь дезинфицирование, обезвреживание полового греха. Христианство твердо знает, что люди рождают во грехе, что греховно соединение полов в природном родовом порядке, и хочет ослабить, обезвредить грех путем приспособления и послушания. Подзаконная семья не есть творчество новых отношений людей, новой жизни, она есть послушание «миру», его бремени. Поистине поразительно снисходительное отношение христианства к греху сексуального акта и к греху экономического благоустройства семьи, т. е. к тому, что в семье от «мира сего», что в ней является приспособлением к «миру». Рождайте в облагороженном сексуальном акте детей и устраивайте их экономическое благосостояние! Вот пафос «христианской» семьи. Читайте столпа православия Феофана Затворника. Для него в семье важен лишь момент физиологический — рождающий сексуальный акт и момент экономический — материальное благоустрой-

ство жены и детей¹. Об этом физиологическом и экономическом семейном домостроительстве аскет еп. Феофан, впитавший в себя мистику Добротолюбия, говорит с моральным пафосом. Аскет оказывается хорошим хозяином в «мире сем», хорошим буржуа. Момент духовный в семье для еп. Феофана исчерпывается послушанием, послушным несением бремени и тяготы. О новой любви в Духе, о новом соединении мужчины и женщины в высшее бытие, о тайне брачной у еп. Феофана ни слова нельзя найти. Поразительно, почти страшно это молчание православия и всего христианства о любви, это отрицание брачной любви! Ведь в брачной любви нет места для той физиологии и экономики, которыми исключительно поглощены домостроители христианской семьи. Тайны брачной нет в семье. Не для брачной любви создается и устраивается семья, а для благоустройства и благосостояния рода. Семья может быть и полигамической, если полигамия окажется лучшей формой социального приспособления: полигамическая семья была бы

¹ «Глава семейства, — говорит еп. Феофан, — кто бы ни был ею, должен воспринять на себя *полную* и всестороннюю *заботу* о всем доме, по всем частям, и иметь неусыпное попечение о нем, сознавая себя ответным лицом и пред людьми за его добро и худо; ибо в своем лице он представляет его все: за него получает стыд и одобрение, болит и веселится. Сия забота, по частям, должна быть обращена на благоразумное, прочное и полное *хозяйство*, чтобы все во всем могли иметь посильное довольство, жизнь неболезненную, безбедную. В этом житейская мудрость — честная, Богом благословенная... В сем отношении он распорядитель и правитель дел. На нем лежит, когда что начать, что кому сделать, с кем в какие вступить сделки и пр.» («Начертание христианского нравоучения», с. 488). Еп. Феофан не хуже экономических материалистов изображает хозяйственную природу семьи. Для него «естественный союз по любви есть союз дикий, мрачный» (с. 490). В православном сознании еп. Феофана никогда даже и не возникал вопрос о смысле эротической любви, о мистическом браке.

менее лицемерной и лживой, чем моногамическая. Мистический брак — вне этого противоположения. Хозяйственный утилитаризм насквозь проникает не только позитивно-социальную идеологию семьи, но и христиански-моральную ее идеологию. Семья, как и государство, не духовный феномен, она не в Духе. Тайна брака не раскрыта в христианстве. Церковь, благословляя семейный союз, лишь обезвреживает грех половой жизни. Церковь так же благословляет ветхозаветную семью, как благословляет ветхозаветную государственность. В Новом Завете, в религии искупления может быть лишь аскетическое преодоление пола. Тайна любви, тайна брачная — в Духе, в эпохе творчества, в религии творчества. Таинство брачной любви есть откровение о человеке, откровение творческое. Таинство брака не есть семья, не есть натуральное таинство рождения и продолжения рода, таинство брака есть таинство соединения в любви. Только любовь есть священное таинство. Таинство любви — выше закона и вне закона, в нем выход из рода и родовой необходимости, в нем начало преобразования природы. Любовь — не послушание, не несение тяготы и бремени «мира», а творческое дерзновение. Это таинство, таинство брака, не раскрывается еще ни в откровении закона, ни в откровении искупления. Таинство любви — творческое откровение самого человека. Оно зачиналось в мистической любви, всегда разрывавшей границы утилитарно-родовой физиологии и экономики семьи. В строе семьи узаконенная полигамия будет более правдивой и для новых условий жизни более целесообразной формой, чем лицемерная и выродившаяся моногамия.

Любовь — трагична в этом мире и не допускает благоустройства, не подчиняется никаким нормам. Любовь сулит любящим гибель в этом мире, а не

устроение жизни. И величайшее в любви, то, что сохраняет ее таинственную святость, это — отречение от всякой жизненной перспективы, жертва жизнью. Этой жертвы требует всякое творчество, требует жертвы и творческая любовь. Жизненное благоустройство, семейное благоустройство — могила любви. Жертвенная гибель в жизни и кладет на любовь печать вечности. Любовь теснее, интимнее, глубже связана со смертью, чем с рождением, и связь эта, угадываемая поэтами любви, залог ее вечности. Глубока противоположность любви и деторождения. В акте деторождения распадается любовь, умирает все личное в любви, торжествует иная любовь. Семя разложения любви заложено уже в сексуальном акте. «Никогда еще не нашел я женщины, от которой хотел бы иметь детей, потому что я люблю тебя, о вечность!»¹ Так говорил Заратустра. Подлинная любовь иного мира, любовь, творящая вечность, исключает возможность сексуального акта, преодолевает его во имя иного соединения. Известно, что сильная влюбленность иногда противоположна специфическому сексуальному влечению, не нуждается в нем. И сильное влечение к сексуальному акту слишком часто не связано ни с какой влюбленностью, иногда даже предполагает отвращение. Влюбленность жаждет абсолютного соединения и абсолютного слияния, духовного и телесного. Сексуальный же акт разъединяет. На дне его лежит отвращение и убийство. Любовь — акт творческий, созидающий иную жизнь, побеждающий «мир», преодолевающий род и природную необходимость. В любви утверждается личность, единственная, неповторимая. Все безличное, родовое, все подчиняющее индивидуальность порядку природному и социальному враждебно люб-

¹ См. Ницше, т. VI, с. 334.

ви, ее неповторимой и неизреченной тайны. Нет и быть не может закона для любви, любовь не знает закона. Творчество любви не знает послушания ничьей воле, оно абсолютно дерзновенно. Любовь — не послушание, подобно семье, а дерзновение, свободный полет. Любовь не вмещается в категорию семьи, не вмещается ни в какие категории, не вмещается в «мир». Жертвенность любви, ее отречение от мирского благоустройства делает ее свободной. Лишь жертва безопасностью дает свободу. Все, что связано с приспособлением к «миру», с послушным несением его тяготы, — несвободно от страха, от тяжелой заботы. В любви побеждается тяжесть «мира». В семье есть тяжесть благоустройства и безопасности, страх будущего, бремя, так же как в других формах приспособления — в государстве, в хозяйстве, в позитивной науке. Любовь — свободное искусство. В любви нет ничего хозяйственного, нет заботы. И свобода эта покупается лишь жертвенностью. Свобода любви — истина небесная. Но свободу любви делают и истинной вульгарной. Вульгарна та свобода любви, которая прежде всего хочет удовлетворения ветхого пола, которая более всего заинтересована в сексуальном акте. Это не свобода любви, а рабство любви, это противно всякому восхождению пола, всякому взлету любви, всякой победе над тяжестью природного пола. В любви есть экстатически-оргийная стихия, но не природнородовая. Оргийный экстаз любви — сверхприроден, в нем выход в мир иной.

В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий прозревает любимого через оболочку природного мира, через кору, лежащую на всяком лице. Любовь есть путь к раскрытию тайны лица, к восприятию лица в глубине его бытия. Любящий знает о лице любимого то, чего весь

мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир. Только любящий подлинно воспринимает личность, разгадывает ее гениальность. Все мы — не любящие, знаем лишь поверхность лица, не знаем его последней тайны. Смертельная тоска сексуального акта в том, что в его безличности раздавлена и растерзана тайна лица любимого и любящего. Сексуальный акт вводит в круговорот безличной природы, становится между лицом любящего и любимого и закрывает тайну лица. Не в роде, не в сексуальном акте совершается соединение любви, творящее иную, новую жизнь, вечную жизнь лица. В Боге встречается любящий с любимым, в Боге видит любимое лицо. В природном мире любящие разъединяются. Природа любви — космическая, сверхиндивидуальная. Тайну любви нельзя познать в свете индивидуальной психологии. Любовь приобщает к космической мировой иерархии, космически соединяет в андрогиническом образе тех, кто были разорваны в порядке природном. Любовь есть путь, через который каждый раскрывает в себе человека-андрогина. В подлинной любви не может быть произвола — в ней есть предназначение и призвание. Но мир не может судить о тайне двух, тайне брачной — в ней нет ничего социального. Подлинное таинство брака совершается лишь немногими и для немногих, оно — аристократично и предполагает избрание.

Что такое разврат в глубоком смысле этого слова? Разврат прямо противоположен всякому соединению. Тайна разврата — тайна разъединения, распада, раздора, вражда в поле. Тайна соединения не может быть развратна. Где соединение достигается, там нет разврата. В сексуальном акте есть неустрашимый элемент разврата потому, что он не соединяет, а разъединяет, что в нем есть реакция, что он чреват враждой. Семья

не предохраняет от этой развратности сексуального акта, от этой поверхностности, внешности касания одного существа к другому, от этого бессилия внутреннего проникновения одного существа в другое, бессилия слить все клетки мужа и жены. Разврат есть разъединение, и он всегда превращает объект полового влечения в средство, а не в цель. Вся физиология и психология разврата построена на этом превращении средства в цель, на подмене влечения к своему объекту влечением к самому сексуальному акту или к самому искусству любви. Любовь к любви вместо любви к лицу — в этом психология разврата. В этой психологии нет соединения ни с кем, нет и жажды соединения — это разъединяющая, отчуждающая психология, в ней никогда не осуществляется тайна брачная. Любовь к сексуальному акту вместо любви к слиянию в плоть единую — в этом физиология разврата¹. В этой физиологии нет соединения ни с кем, нет и жажды соединения, это физиология природной вражды и отчужденности. В стихии разврата половая жизнь наиболее отделяется от цельной жизни личности. В разврате личность не связывает с полом никаких своих упований. Пол как бы отделяется от человека и от космоса, становится замкнутым, погруженным в себя. Всякое размыкание пола в космос прямо противоположно разврату. То уединение, сокрытие пола, отдифференцирование его от цельной сущности жизни, которое мы видим в природном мире, всегда есть уже разврат. Только возвращение полу универсального значения, воссоединение его со смыслом жизни побеждает разврат. Обыденные «мирские», «буржуазные» понятия о разврате нередко бывают прямо противоположны истине, поверхностны, услов-

¹ Если перевести это на терминологию Фрейда, то развратом нужно назвать всякий аутоэротизм.

ны, утилитарны, не ведают метафизики разврата. Условный морализм и социальный традиционализм с их буржуазным духом не в силах разгадать жуткой тайны разврата, тайны небытия. В так называемом браке разврат так же находит себе приют, как и в местах, не имеющих оправдания. Разврат всюду имеет место, где целью не является соединение любящих, проникновение через любовь в тайну лица. Проблема разврата не моральная, а метафизическая. Все биологические и социологические критерии разврата — условны, в них говорит голос буржуазности мира сего. По обыденным представлениям развратом называются недозволенные формы соединения полов, в то время как развратно именно отсутствие соединения. Сексуальный акт развратен потому, что недостаточно глубоко соединяет. Также поверхностны ходячие представления о развратности аномалий половой жизни. Наша половая жизнь есть сплошная аномалия, и иногда самое «нормальное» может оказаться развратнее «ненормального». Разврат совсем не может быть запрещен, он должен быть онтологически преодолен иным бытием. Любовь — одно противоядие против разврата. Другое противоядие — высшая духовная жизнь. Сладострастие само по себе еще не развратно. Развратно лишь сладострастие разъединения, и свята сладкая страсть соединения. Развратно сладострастие, не проникающее в объект, погружающее в себя, и свят оргийный экстаз любви, сливающий с любимым. Права любви абсолютны и безусловны. Нет жизненной жертвы, которая не была бы оправданна во имя подлинной любви. И, прежде всего, оправданна жертва безопасностью и благоустройством во имя абсолютных прав любви. В любви нет произвола личности, нет личной воли, личного желания, не знающего удержки. В любви — высшая судьба и предназначение, воля

высшая, чем человеческая. В семье есть послушание во имя человеческого благоустройства. В любви — дерзновенная жертва во имя воли высшей. Ибо поистине божественная воля соединяет любящих, предназначает их друг другу. В любви есть творческий акт, но не акт произвола, не акт личной корысти. Право любви есть долг, есть высшее повеление послушания любви. Послушание любви выше, духовнее послушания семье. Долг любви преодолевает причиняемые любовью страдания людей. Любовь всегда космична, нужна для мировой гармонии, для божественных предназначений. Поэтому любовь не должна бояться порождаемых ею страданий. Из космической природы любви неизбежен вывод, что любви неразделенной, односторонней не может и не должно быть, ибо любовь выше людей. Неразделенная любовь — вина, грех против космоса, против мировой гармонии, против начертанного в божественном миропорядке андрогинического образа. И вся жуткая трагедия любви — в этом мучительном искании андрогинического образа, космической гармонии. Через половую любовь осуществляется полнота человека в каждой половине. Соединение полов — четырехчленно, а не двухчленно, оно всегда есть сложное соединение мужского начала одного с женским началом другого и женского начала этого с мужским началом того. Таинственная жизнь андрогина осуществляется не в одном двуполом существе, а в четырехчленном соединении двух существ. Для многих путь к единому андрогиническому образу осуществляется через множественность соединений. Космическая природа любви делает ревность виной, грехом. Ревность отрицает космическую природу любви, ее связь с мировой гармонией во имя индивидуалистической буржуазной собственности. Ревность — чувство собственника-буржуа, не знающего высшего,

мирового смысла любви. Ревнующие думают, что им принадлежат объекты их любви, в то время как они принадлежат Богу и миру. В таинстве любви нет собственника и нет частной собственности. Любовь требует жертвы всякой частной собственностью, всяким буржуазным притязанием обладать любимым лишь для себя. Личность в любви раскрывается лишь через жертву личной корыстью. Космическая по своему смыслу любовь не может отнимать человека у космоса. Именно мистический и космический смысл любви, именно вера в божественное предназначение и избрание в любви предполагает свободную борьбу в любви и свободное выживание сильных в любви, ибо мистическое предназначение не требует охраны.

Есть глубокое, трагическое несоответствие между любовью женской и любовью мужской, есть странное непонимание и жуткая отчужденность. Женщина — существо совсем иного порядка, чем мужчина. Она гораздо менее человек, гораздо более природа. Она по преимуществу — носительница половой стихии. В поле мужчина значит меньше, чем женщина. Женщина вся пол, ее половая жизнь — вся ее жизнь, захватывающая ее целиком, поскольку она женщина, а не человек. В мужчине пол гораздо более дифференцирован. Женщина по природе своей всегда живет одним, не вмещает в себе многого. Женщина плохо понимает эту способность мужчины вмещать в себе полноту бытия. Женщина гораздо более отдается одному, тому, что сейчас ею обладает, одному переживанию, вытесняющему всю остальную жизнь, весь мир. У женщины одно делается всем, в одном она все видит, в одно все вкладывает. Все бытие отождествляется женщиной с тем состоянием, которое в данное время ею обладает. Женщина, страдающая от неразделенной любви, на вопрос, что такое бытие, всегда

ответит: бытие есть неразделенная любовь. С этой особенностью женской природы связано сравнительно слабое чувство личности и большая зависимость от времени, от сменяющихся во времени переживаний. В мужской природе сильнее чувство личности и большая независимость от сменяющихся во времени состояний, большая способность совмещать во всякое время всю полноту духовного бытия. В мужской природе есть способность переживать в себе во всякое время, т.е. независимо от времени, всю полноту духовной жизни своей личности, всегда чувствовать себя собой в полноте своих сил. Мужчина не склонен отдаваться исключительно и безраздельно радости любви или страданию от какого-нибудь несчастья, у него всегда еще есть его творчество, его дело, вся полнота его сил. В поле мужского сознания что-то выступает на первый план, другое отступает, но ничто не исчезает, не теряет своей силы. Женщина отдается исключительно и безраздельно радости любви или страданию от несчастья, она вся растворяется в этом одном, всю себя в это одно вкладывает. Личность женщины вечно подвержена опасности распада на отдельные переживания и жертвенного заклания себя во имя этого переживания. Поэтому женская природа так склонна к гипнозу и к одержанию. Женская истерия имеет связь с этой особенностью женской природы, и корни ее метафизические. С этим связано и все высокое в женщине и низкое в ней, жуткая чуждость ее природе мужской. Женщина иначе переживает вечность, чем мужчина. Мужчина ставит полноту духовных сил своей личности в независимость от смены времени, от власти временных переживаний над полнотой личности. Женщина бессильна противиться власти временных состояний, но она во временное состояние вкладывает всю полноту

своей природы, свою вечность¹. И глубоко различно мужское и женское отношение к любви. Женщина часто бывает гениальна в любви, ее отношение к любви универсальное, она вкладывает в любовь всю полноту своей природы и все упования свои связывает с любовью. Мужчина бывает скорее талантлив, чем гениален в любви, его отношение к любви не универсальное, а дифференцированное, он не всего себя вкладывает в любовь и не целиком от нее зависит. И в стихии женской любви есть что-то жутко страшное для мужчины, что-то грозное и поглощающее, как океан. Притязания женской любви так безмерны, что никогда не могут быть выполнены мужчиной. На этой почве вырастает безысходная трагедия любви. Раздельность мужского и женского — этот знак падения человека делает трагедию любви безысходной. Мужчина ищет в женщине красоту, красоту в ней любит, красоту жаждет обожать, ибо утерял свою деву. Но красота эта остается внешней для мужчины, вне его, он не принимает ее внутрь себя, не приобщает ее к своей природе. Женщину потому так трудно любить вечной любовью, что в любви мужчина хочет преклониться перед красотой, вне его лежащей. Боготворение заложено в культе мужской любви. А женщина редко являет собой тот образ красоты, перед которым можно преклониться, который можно боготворить. Поэтому любовь приносит мужчине такое жгучее разочарование, так ранит несоответствием образа женщины с красотой вечной женственности. Но высший, мистический смысл любви не в поклонении и боготворении женщины как красоты, вне лежащей, а в приобщении к женственности, в слиянии мужской и женской природы в образе и подобии Божьем, в ан-

¹ У Вейнингера есть гениальные интуиции о женской психологии, но испорченные его дурной, слабой враждой к женственности.

дрогине. В творческом акте высшей любви женская и мужская природа перестают быть жутко чуждыми и враждебными. И должно быть окончательное освобождение и очищение от эротического обоготворения пола и женственности, перенесенных на самую божественную жизнь.

Половая любовь связана с самим существом личности, с утерей человеком образа и подобия Божьего, с падением андрогина, в котором женственность была не чуждой ему стихией, внешне притягивающей, а внутренним началом в человеке, в нем пребывающей девой. И религиозный смысл любви половой, эротики, в том, что она является источником движения личности ввысь, творческого ее восхождения. Смысл любви не в статике устройства жизни, а в динамике движения жизни, творчестве жизни иной. Всякая победа статики над динамикой в любви есть омертвление, окостенение любви, превращение ее из творчества в послушание, в приспособление к условиям существования. В подлинной любви есть творческий прорыв в иной мир, преодоление необходимости. И не ведают что делают те, которые хотят превратить и любовь в послушание. Это ведь значит свободу превратить в необходимость, творчество в приспособление, гору превратить в равнину. Любовь — горная, а не равнинная, с ней нечего делать тем, которые устроят приспособление к равнинной жизни. Любовь нельзя удержать на равнине, она мертвеет и превращается в иное. Любовь — не жилец на равнинной жизни. В любви нет ничего статического, ничего устраивающего. Любовь — полет, разрушающий всякое устройство.

В любви-дружбе нет той жуткой отчужденности и жуткой притягательности объекта, какая есть в любви половой. В дружбе нет этой полярности, притяги-

вающей противоположные стихии, и нет такого жуткого сочетания любви с враждой. Дружба не так связана с самими корнями личности, с самим целостным образом и подобием Божиим в человеке. Дружба наполняет жизнь личности положительным содержанием, но не затрагивает первооснов личности. Пол разлит по всему человеку; дружба лишь часть его, лишь душевная функция. Но в подлинной, глубокой дружбе есть элемент эротический — есть если не прямая, то косвенная связь с полом. Энергия пола, энергия жажды соединения может быть направлена и на дружбу, как и на любой творческий акт. И та лишь дружба полна высокого смысла, в которой есть напряжение половой энергии, этой энергии всякого соединения. Тайна пола есть тайна творческого недостатка, бедности, рождающей богатства. Дружба есть не цельная, а дробная любовь, она не вмещает окончательной тайны двух, но может к ней приближаться. В дружбе нет соединения двух в плоть единую (не только в смысле сексуального акта, но и в ином, более высоком смысле), есть лишь касание. Поэтому дружба является высокой ступенью в иерархии чувств соединяющих, но не самой высокой и не окончательной. Но и в любви-дружбе должно быть эротическое проникновение в неповторимую тайну лица любимого, вернее, отражение одного в другом и глубинное понимание.

Любовь половая, любовь эротическая считается глубоко, абсолютно отличной от любви общечеловеческой, любви братской, любви «христианской». О, конечно, отлична! Любовь половая знает тайну двух, и она коренится в полярности распавшихся стихий. Любовь «христианская», как и гуманистическая, превратилась в совершенную отвлеченность, бесплотную и бескровную, в любовь «стеклянную», по выражению Розанова. Да и святые отцы более призывали к тому,

чтобы «ожесточить сердце свое», чем к любви. Не раз уже было говорено здесь, что христианская любовь совсем не была еще раскрыта человечеством в религии искупления. Раскрытие христианской любви требует творческого акта. Она зовет к иному, не «от мира сего» соединению всех в христианском всечеловечестве, к соединению всех в свободном Духе, а не в необходимой природе. Доныне христианское человечество знало соединение природное, соединение из приспособления к необходимости. Это приспособление к необходимости было не только в государстве, но и в церкви, уподобившейся государству. Физическая история церкви была совсем не религиозна. Воплощение церкви в истории было культурно и разделяло все особенности культуры. Во всемирной, всечеловеческой христианской любви должен быть тот же творческий прорыв в иной мир, то же видение человеческого лица всякого брата по Духу в Боге, что в высшей степени есть в любви эротической. В христианской любви, не стеклянной, не отвлеченной, есть отблеск небесной эротики, есть направление на все человечество и на весь мир энергии пола. Любовь половая преодолевает греховное распадение мужского и женского в нездешнем соединении двух. Любовь христианская преодолевает греховное распадение всех существ мира, всех частей мира в нездешнем соединении всех. Падение и распадение человека было связано с полом. С полом связано и окончательное воссоединение. Только в небесной эротике нет скуки всего здешнего, смертной скуки приспособления к необходимости. Христианскую любовь в долгой истории пытались превратить в скуку здешнего приспособления. И оправдывали это преступление мистикой послушания последствиям греха. Подлинная христианская любовь считалась в христианском мире дерзостью, гордыней слишком

головокружительного восхождения. Грешному человеку даже любовь не разрешалась, как недостойному.

Достаточно ли ясна таинственная связь любви с андрогинизмом? В связи этой раскрывается окончательный смысл любви¹. Андрогинизм и есть окончательное соединение мужского и женского в высшем богоподобном бытии, окончательное преодоление распада и раздора, восстановление образа и подобия Божьего в человеке. Любовь есть возврат человеку утерянной девы — Софии. В андрогинизме разгадка той тайны, что в Абсолютном Человеке — Христе не было видимой нам жизни пола, так как в лике Его не было распада, рождающего нашу земную жизнь пола. Через любовь отчужденная женская природа воссоединяется с природой мужской, восстанавливается целостный образ человека. И в любви воссоединение это всегда связано с лицом человека, с единственностью и неповторимостью лица. Поэтому любовь есть путь восхождения пешего человека к богоподобию. В эротике есть искупление полового греха человека, искупление осуществленное и переходящее в творчество. Грех падшего пола побеждается отрицательно через аскетизм и творчески-положительно через любовь. Натуральная, хотя и искаженная бисексуальность всякого человеческого существа в андрогинизме получает свой сверхприродный, мистический смысл. В андрогинизме есть взаимопроникновение всех клеток мужской и женской природы, т. е. слиянность конечная, предельная. Каждая клетка человеческого существа андрогинична, несет в себе отблеск природы божественной. И соединение мужского и женского должно быть глубинным, не поверхностным. Окончательная тайна бытия андрогинического никогда не

¹ Платон, Я. Бёме, Фр. Баадер, Вл. Соловьев — все связывали мистический смысл любви с андрогинизмом.

будет вполне разгадана в пределах этого мира. Но опыт любви эротической приобщает к этой тайне. Связь любви эротической с андрогинизмом и есть связь ее с личностью. Ибо поистине всякая личность — андрогинична. Андрогинизм есть восстановленная целость пола в богоподобном бытии личности. В любви должна открыться не тайна женственности и не тайна мужественности, а *тайна человека*.

Также неразрывно связана эротика с творчеством. Эротическая энергия — вечный источник творчества. И эротическое соединение для творческого восхождения совершается. Также неразрывно связана эротика с красотой. Эротическое потрясение — путь выявления красоты в мире.

Глава X

Творчество и красота. Искусство и теургия

Творчество художественное лучше всего раскрывает сущность творческого акта. Искусство есть сфера творческая по преимуществу. Принято даже называть художественным творческий элемент во всех сферах активности духа. Ярко творческое отношение к науке, к философии, общественной жизни, морали считают художественным. И Творец мира воспринимается в аспекте великого художника. Чаяния творческой эпохи — чаяния эпохи художественной, в которой искусство будет главенствовать в жизни. Художник — всегда творец. В искусстве есть творческая победа над тяжестью «мира сего» — никогда не приспособление к этому «миру». Акт искусства прямо противоположен всякому отяжелению, в нем есть освобождение. Сущность художественного творчества — в победе над

тяжестью необходимости. В искусстве человек живет вне себя, вне своей тяжести, тяжести жизни. Всякий творческий художественный акт есть частичное преобразование жизни. В художественном восприятии мир дан нам уже просветленным и освобожденным, в нем прорывается человек через тяготу мира. В творчески-художественном отношении к миру уже приоткрывается мир иной. Восприятие мира в красоте есть прорыв через уродство «мира сего» к миру иному. Мир, принудительно данный, «мир сей» — уродлив, он не космичен, в нем нет красоты. Восприятие красоты в мире есть всегда творчество — в свободе, а не в принуждении постигается красота в мире. Во всяком художественном делании уже творится мир иной, космос, мир просветленно-свободный. Спадает короста с лица мира. Творчество художественное имеет онтологическую, а не психологическую природу.

Но на художественном творчестве виден трагизм всякого творчества — несоответствие между заданием и осуществлением. Задание всякого творческого акта безмерно больше всякого его осуществления. На это не раз уже указывалось. Задание всякого творческого акта — создание иного бытия, иной жизни, прорыв через «мир сей» к миру иному, от хаотически-тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу. Задание творческого художественного акта — теургическое. Осуществление творческого художественного акта — произведение дифференцированного искусства, культурные эстетические ценности, исход творчества не в мир иной, а в культуру мира этого. Художественное творчество не достигает онтологических результатов — творится идеальное, а не реальное, символические ценности, а не бытие. На творчестве художественном ясно раскрывается символическая природа всякого творчества культуры. *Тра-*

гедия творчества и кризис творчества и есть основная проблема, переданная XIX веком веку XX. У Ницше и Ибсена, у Достоевского и Л. Толстого, у символистов мировой кризис творчества достиг последнего напряжения. Как удивителен эпилог всей творческой жизни Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»! В нем с необычайной силой ставится проблема трагической противоположности творчества и бытия, художества и жизни: творить саму жизнь или творить художественное произведение. И вся жизнь Л. Толстого была мучительным переходом от творчества совершенных художественных произведений к творчеству совершенной жизни. Эта трагедия художника-творца ныне достигла такой остроты, что сделала почти невозможным совершенное, классически прекрасное искусство. Идеал классически прекрасного, канонического, нормированного искусства стоит между творчеством и бытием, отделяет художника от жизни. Творчество переливается в совершенное искусство, а не в совершенную жизнь. Иное, высшее бытие недостижимо для творца-художника. Каноническое искусство не допускает выхода творческой энергии в мир иной, оно задерживает ее в «мире сем», оно допускает лишь символические знаки иного бытия, но не допускает самой реальности иного бытия. Каноническое искусство с его дифференцированными нормами все еще есть послушание последствиям греха, подобно канонической науке, семье или государству. В каноническом искусстве есть приспособление творческой энергии художника-творца к условиям этого мира. Каноническое искусство может быть прекрасно, но красота его не бытийственна в последнем смысле этого слова, как не бытийственна истина канонической науки и справедливость канонического государства. Канон в искусстве всегда есть задержка

творческой энергии как необходимое приспособление к этому миру, как послушание последствиям греха человека, задержка, не допускающая создания мира иного. Каноническое искусство имманентно этому миру, не трансцендентно. Оно хочет лишь культурной ценности, не хочет нового бытия. Каноническое искусство делает с творчеством красоты то же, что каноническая семья делает с творчеством любви. Каноническое искусство никогда не было творчеством в религиозном смысле этого слова; оно принадлежит дотворческой эпохе, оно еще в законе и искуплении. У великих художников была великая творческая энергия, но она никогда не могла адекватно реализоваться в их искусстве. В творческом экстазе был прорыв в мир иной. Но классически прекрасное, каноническое искусство оставляет в мире этом, дает лишь знаки иного. Канон дифференцированного искусства есть закон послушания. Путь канонического искусства противоположен пути творческого дерзновения. Мировой кризис творчества есть кризис канонического искусства, он предвещает творческую религиозную эпоху.

Существует глубокая противоположность между искусством языческим и искусством христианским, точнее — искусством христианской эпохи. Языческое искусство — классическое и имманентное. Христианское искусство — романтическое¹ и трансцендентное. В классическом языческом искусстве есть имманентная завершенность, имманентное совершенство. Классически прекрасное языческое искусство стремится к завершенности, совершенству форм здесь, на земле, в этом мире. Небо замкнуто над языческим искусством, и идеал совершенства всегда в нем посюсторонний, а не потусторонний. Только в языческом

¹ Слово «романтическое» я употребляю не в узком школьном смысле этого слова, а в более широком.

искусстве и есть эта классическая завершенность форм, это имманентное достижение красоты в этом мире, силами этого мира. Идеальное, законченное совершенство Пантеона возможно лишь в языческом искусстве. Законченное совершенство языческого искусства никуда не зовет, оно оставляет здесь, в этом мире. В этой классически прекрасной завершенности форм мира языческого нет прорыва в мир иной, эта достигнутая завершенность замыкает в этом мире. На этой вере в возможность замкнуть красоту в этом мире через законченное совершенство форм покоится вся античная скульптура и архитектура. В античном искусстве, классически прекрасном, нет трансцендентной тоски, трансцендентного прорыва, под ним и над ним не раскрывается бездна. Даже античный дионизизм был имманентным круговоротом природных сил. Само небо в языческом мире было завершенным, замкнутым куполом, за которым дальше ничего уже не было. Совершенство и красота достижимы не там, за пределами, а здесь, в пределах. Искусство языческого мира говорит не о тоске по прекрасному миру иному, а о достижении красоты в мире этом, под замкнутым куполом небес. И эта языческая, дохристианская устремленность к классической и имманентной завершенности форм создает одну из вечных традиций в искусстве, перешедшую в мир христианский. Искусство христианское иного духа. Небо разомкнулось над христианским миром, и открылось запредельное. В искусстве христианского мира нет уже и быть не может классической завершенности форм, имманентного совершенства. В христианском искусстве всегда есть трансцендентная устремленность к миру иному, к прорыву за пределы имманентного мира, есть романтическая тоска. Романтическая незавершенность, несовершенство форм характерно для христианского

искусства. Христианское искусство уже не верит в законченное достижение красоты здесь, в этом мире. Христианское искусство верит, что законченная, совершенная, вечная красота возможна лишь в мире ином. В этом же мире возможна лишь устремленность к красоте мира иного, лишь тоска по ней. Мир христианский не допускает никакого замыкания, завершения в этом мире. Красота для него всегда есть то, что говорит о мире ином, т.е. символ. Христианское трансцендентное чувство бытия создает романтическую традицию в искусстве, противоборствующую традиции классической. Романтическое христианское искусство видит неземную красоту в самой незавершенности, незаконченности, в этой устремленности к прорыву за пределы этого мира. Христианское искусство не оставляет в этом мире, в красоте достигнутой и завершенной, а уводит в мир иной, к красоте потусторонней и запредельной. В искусстве языческом было классическое здоровье. В искусстве христианском есть романтическая болезненность. На идеалах христианского искусства отпечатлелась жажда искупления грехов этого мира, жажда приобщения к миру иному. Сравнение средневековой готической архитектуры и античной классической архитектуры должно сделать ясным наше противоположение двух типов искусства. В языческом искусстве было устройство мира сего — устройство в красоте, подобно тому, как есть такое устройство в языческом государстве или в языческой науке. В классическом языческом искусстве творческий акт художника приспособляется к условиям мира сего, к жизни в красоте здесь. Творческий акт в мире классической завершенности не выводит в мир иной, а укрепляет в мире этом. Эта классическая завершенность языческого мира создает традицию канонического искусства, создает канон для

достижения совершенных, законченных форм. Романтическое искусство не канонично. Но классически прекрасное искусство античного мира в мире христианском меняется. В нем есть вечное и неумирающее, но есть и слишком временное, задерживающее, в глубочайшем смысле реакционное. Античное искусство — вечный источник творчества и красоты. Но канон классицизма может стать задерживающей, консервативной силой, враждебной духу пророческому. Античный классицизм вырождается в мертвый академизм. И вопрос совсем не в противопоставлении формы содержанию, ибо в искусстве сама форма есть содержание. Но форма-содержание может быть завершенной и замкнутой, а может быть и прорывающейся, незавершенной. Только в нашу эпоху выявляется окончательный кризис канонического искусства и начинает осмысливаться соотношение языческой и христианской традиции в искусстве. Понять природу искусства, с его классической завершенностью и романтической устремленностью, лучше всего можно в Италии, в священной стране творчества и красоты, интуитивным вникновением в Возрождение раннее и позднее¹.

¹ Очень интересна для нашей темы статья Зиммеля о Микеланджело. (См. «Логос», 1911, Книга первая.) Зиммель хочет показать, что Микеланджело преодолел дуализм языческой имманентности и христианской трансцендентности. «Душа и тело, долго разьединенные устремлением души в трансцендентное, здесь снова познают себя как единство» (с. 148). «Идея, мучеником которой был Микеланджело, принадлежит, по-видимому, к бесконечным проблемам человечества: найти освобождающее завершение жизни в самой жизни, воплотить абсолютное в форме конечного» (с. 164). Это ведь проблема не одного Микеланджело, это проблема всего искусства и всей человеческой культуры. Но и Микеланджело, как и всему Возрождению, не удалось «в земной воззрительной форме искусства замкнуть, завершить жизнь самое в себе» (с. 165). У Ми-

Великое итальянское Возрождение безмерно сложнее, чем принято о нем думать. В Возрождении был небывалый подъем человеческого творчества, проблема творчества восстает с небывалой остротой. В Возрождении пытался человек вернуться к античным истокам творчества, к тому творческому питанию, которое не иссякает в Греции и в Риме. Но ошибочно было бы думать, что итальянское Возрождение было языческим, стало под знак возрождения язычества. Этот упрощенный взгляд оставлен культурными историками. В творческом подъеме Возрождения совершилось небывалое еще по силе столкновение языческих и христианских начал человеческой природы. В этом — мировое и вечное значение Возрождения. Оно раскрыло действие языческой природы человека в творчестве и действие христианской его природы. Античность со своими идеалами имманентной завершенности никогда не могла быть восстановлена, потому что окончательная реставрация какой-нибудь предшествующей мировой эпохи вообще невозможна. Культурные историки все более начинают раскрывать христианские начала в Возрождении¹. Языческой античной цельности в Возрождении нельзя найти — это

келанджело трансцендентное не стало имманентно-совершенным. Сам Зиммель кончает статью словами: «Может, суждено человеку некогда найти царство, в котором конечность и несовершенство разрешается в абсолютное и совершенное без необходимости полного перемещения себя в иное царство потусторонних реальностей, царство догматических откровений... Последняя решающая трагедия как жизни Микеланджело, так и его образов, раскрывается в том, что человечество еще не обрело третьего царства» (с. 165). Это третье царство и есть творчество в Духе.

¹ Даже чуждый христианскому духу Вальтер Патер в своей известной книге о Ренессансе предлагает искать корней Возрождения не только в античности, но и в христианском Средневековье. То же говорит и Моннье в своей книге «Le Quattrocento».

эпоха глубокого раздвоения человека и необычайной сложности, порожденной столкновением разных начал. Реставраторы язычества должны признать, что кровь людей эпохи Возрождения была отравлена христианским сознанием греховности этого мира и христианской жаждой искупления. Христианское трансцендентное чувство бытия так глубоко захватило природу человека, что сделало невозможным цельное и законченное исповедание имманентных идеалов жизни. Люди Возрождения были раздвоенными христианами, в них бурлили два столкнувшихся потока крови. Эти христиане-язычники раздирались между двумя разными мирами. Язычески-цельное, имманентное чувство жизни нельзя найти в эпоху Возрождения, оно выдуманно. После Христа и связанного с Ним космического изменения человеческой природы нет уже целостного возврата к Античности, к языческой имманентности. Явление Христа магически привило человеческой природе чувство принадлежности к двум мирам, тоску по миру иному. Даже в жизни Бенвенуто Челлини, так гениально им рассказанной, — этого изумительного человека самой языческой эпохи Возрождения — XVI века, слишком много христианского. Бенвенуто Челлини был в такой же мере христианином, как и язычником, он совсем не был цельным человеком, охваченным исключительно имманентным чувством бытия. Описания его религиозных прозрений в тюрьме — изумительны, покорность воле Божьей этого авантюриста и скандалера, убивавшего людей направо и налево, потрясает¹.

¹ Бенвенуто Челлини описывает, как в замке св. Ангела ему «явился Христос, распятый на кресте, столь же сияющий золотом, как и самое солнце» («Жизнь Бенвенуто Челлини, им самим рассказанная», изд. Ледерле, т. 1, с. 327). В тюрьме у него были необыкновенные религиозные переживания.

На всем творчестве Возрождения лежит печать бурного столкновения противоположных начал, вечной борьбы христианской трансцендентности и языческой имманентности, романтической незавершенности и классической завершенности.

Несколько столетий Возрождения (XIV, XV, XVI века) ознаменованы небывалым напряжением творческих сил человека. Но есть несколько возрождений, и очень важно их расчленить. Есть раннее Возрождение, треченто, оно окрашено в христианский цвет. Ему предшествовала святость Франциска Ассизского и гениальность Данте. Мистическая Италия — исток раннего Возрождения была высшей точкой всей западной истории¹. В мистической Италии у Иохима из Флориды зародились пророческие упования новой мировой эпохи христианства, эпохи любви, эпохи Духа. Эти упования вспоили и вскормили творчество раннего Возрождения, насквозь религиозное по своему стремлению. Джотто и вся ранняя религиозная живопись Италии, Арнольдо и др. шли за Франциском и Данте. Но упования мистической Италии опередили времена и сроки. Человек бессилён ещё был осуществить то, к чему разными путями шли Франциск и Данте, о чем пророчествовал Иохим из Флориды. Церковно-христианского творчества, культуры, искусства в последнем смысле этого слова ещё не было и быть не могло. Не была ещё раскрыта подлинная антропология. Предстояло ещё великое восстание человека в гуманизме. Возрождение XV века, кватрочен-

¹ См. прекрасную книгу Emile Gebhard «L'Italie mysti que. Histoire de la Renaissance au moyen-âge». Иохим из Флориды, св. Франциск Ассизский, Ж. Варажин с его «Золотой легендой», Джотто, Данте — вот высшая точка мистического напряжения западного мира. Моннье тоже говорит о высшем творческом подъёме треченто. См. Le Quattrocento. Т. I, с. 109—110.

то, не осуществило идеалов Франциска и Данте, не продолжало религиозного искусства Джотто — в нем раскрылось противоборство христианских и языческих стихий в человеке. Подымался раздвоенный человек, не примиривший своих языческих истоков со своими истоками христианскими. В XV веке во Флоренции искусство делает огромные успехи и завоевания, в нем творчество человека освобождается. Но в кватроченто появляются болезненные художники, раздвоенные, с тайным недугом, мешающим им до конца осуществить свои великие задачи, со странной и трагической судьбой. Этот болезненный надлом чувствуется уже у Донателло, он есть у Палайоллы, у Веррокио, он достигает особенного напряжения у Боттичелли и завершается у Леонардо. Искусство кватроченто прекрасное и болезненно-раздвоенное, в нем христианство встретилось с язычеством, и встреча эта ранила душу человека.

Флорентийское искусство кватроченто стремилось к классическому совершенству форм и сделало на этом пути много завоеваний. Но в искусстве кватроченто можно открыть и черты христианского романтизма — трансцендентную тоску, не допускающую классической завершенности. Истоки Возрождения, Франциск и Данте, не были еще забыты в XV веке. Фра Беато Анжелико был продолжателем треченто. Трагическая судьба некоторых избранных художников кватроченто может быть разгадана лишь при более глубоком проникновении в раздвоенную, не цельную душу кватроченто, душу, раздираемую противоборством стихий христианской и языческой. Трагическая судьба Боттичелли, величайшего художника Возрождения, лишь в последние времена ставшего понятным и близким нам, дает ключ к пониманию все еще не разгаданной тайны Возрождения. Боттичелли — са-

мый прекрасный, волнующий, поэтический художник Возрождения и самый болезненный, раздвоенный, никогда не достигавший классической завершенности. В трепетной душе Боттичелли кватроченто перешло от Лоренцо Великолепного к Савонароле. В судьбе Боттичелли кватроченто создало свою измену великим упованиям раннего христианского Возрождения. Языческое Возрождение кватроченто к концу начало вырождаться, задачи его оказались невыполненными, и явление Савонаролы было внутренне закономерно и неизбежно. Савонарола совсем не был изуверским врагом и истребителем искусства и красоты¹. Он напоминал о великой цели искусства, боролся с вырождением, но был выразителем лишь одного крайнего начала, которое так же не могло господствовать в жизни, как и языческое Возрождение. Когда Боттичелли был великим художником языческого Возрождения и писал своих Венер для Лоренцо Великолепного, он не был выразителем классической языческой стихии. Его Венеры всегда походили на Мадонн, как Мадонны его походили на Венер. По удачному выражению Бернсона, Венеры Боттичелли покинули землю и Мадонны его покинули небо. В творчестве Боттичелли есть тоска, не допускающая никакой классической законченности. Художественный гений Боттичелли создал лишь небывалый по красоте ритм линий. Во всем деле жизни Боттичелли есть какая-то роковая

¹ О положительном значении Савонаролы для искусства говорит Лафенестр в книге «St. François d'Assise et Savonarola — inspirateurs de l'art italien», с. 280—284 и Théodore de Wyzewa «Les Maîtres Italiens d'autrefois», с. 83. Лафенестр и Визева говорят об упадке искусства кватроченто, о вырождении Возрождения, иссякании в нем творческих сил и об усилиях Савонаролы вернуться к творческим религиозным истокам треченто. В сущности, то же утверждает и Моннье в книге «Le Quattrocento». И он видит в конце XV века иссякание творчества.

неудача, он не осуществил ни задачи христианского Возрождения, ни задачи языческого Возрождения. Боттичелли — не совершенный художник, менее совершенный, чем Джотто, с одной стороны, и чем Рафаэль — с другой. И все же Боттичелли самый прекрасный, самый близкий и волнующий художник Возрождения. К картинам его нельзя подойти без странного трепета. В Боттичелли, в его искусстве и его судьбе, воплотилась тайна Возрождения. В Боттичелли раскрывается роковая неудача Возрождения, его недостижимость и неисполнимость. *Тайна Возрождения — в том, что оно не удалось.* Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия творчества, несоответствие между заданием и достижением. В этой неудаче Возрождения было настоящее откровение судеб человеческого творчества, в нем единственная красота. Возрождения не произошло, хотя было в нем великое напряжение творческой энергии. Возрождение языческое невозможно в христианском мире, навеки невозможно. Классическое, имманентное совершенство не может уже быть уделом христианской души, заболевшей трансцендентной тоской. Великий опыт чисто языческого Возрождения в мире христианском должен был кончиться проповедью Савонаролы, отречением Боттичелли. Упадок и вырождение, мертвый академизм — неизбежны в конце языческого Возрождения в христианском мире.

Кватроченто — сердцевина Возрождения, его центральная точка, в нем тайна Возрождения. Перед Боттичелли, перед Леонардо уже стояла загадка о человеке, которой не знало треченто. Но последнее усилие языческого Возрождения осуществить здесь идеал классического, законченного совершенства было сделано в XVI веке, в высоком римском Возрождении.

Могут сказать, что Микеланджело, Рафаэль, Жулио Романо, Браманте, вся архитектура высокого Возрождения опровергают мнение о неудаче Возрождения. Скажут: Рафаэль удался, в совершенстве удался. Велик в Возрождении не Боттичелли, а Рафаэль. Но искусство квинквеченто с Рафаэлем во главе есть начало упадка, омертвения духа. Мертвящая скука охватывает, когда бродишь по Ватикану, царству высокого Возрождения XVI века, тоскуешь по Флоренции кватроченто, менее совершенной, менее законченной, но единственно прекрасной, милой, близкой, интимно волнующей. Что такое Рафаэль? Это — отвлеченный предел классически-совершенной традиции в искусстве, предел законченности, завершенности. Искусство Рафаэля — отвлеченное совершенство композиции, это сами законы совершенных художественных форм. Рафаэль — самый не индивидуальный, самый безличный художник в мире. В его совершенном искусстве нет трепета живой души. Не случайно он стал кумиром и образцом академиков, которые и доньше у него учатся. С Рафаэлем нельзя иметь романа, его нельзя интимно любить. У Рафаэля был огромный художественный дар и необычайная приспособленность, но можно сомневаться в его гениальности. Он не гений потому, что не было в нем универсального восприятия вещей, не было этой переходящей за грани мира тоски. Рафаэль — не гениальная индивидуальность, он — отвлеченная форма, совершенная композиция. Классицизм Рафаэля в христианском мире производит впечатление мертвенности, почти ненужности, неудачи еще более роковой, чем несовершенство и раздвоенность кватрочентистов. Все это высокое и совершенное искусство XVI века в существе своем неоригинально, в мировом смысле подражательно и реакционно. В нем нет новой красоты,

неведомой еще миру. Античное искусство было подлинное и прекрасное, в нем была исключительная и единственная жизнь. Под совершенными формами XVI века уже скрыто начало упадка и омертвения. На красоте квинквеченто лежит печать неподлинности, призрачности, мимолетности. Сама доступность, понятность, общепризнанность Рафаэля — роковые для него свойства. Микеланджело был гениальнее, подлиннее, трагичнее Рафаэля. Но и его необаятельное совершенство было неудачей, и он не осуществил задач языческого Возрождения. Здоровье искусства Рафаэля и Микеланджело — кажущееся, внешнее. Болезненное искусство кватрочентистов гораздо подлиннее, ценнее, значительнее. У Боттичелли, у Леонардо, столь разных, есть магия обаяния. Этой магии нет ни у Микеланджело, ни у Рафаэля, в них есть что-то бесполое. Микеланджело и Рафаэль положили начало упадку искусства. После них появилась уже Болонская школа, мертвый академизм. Последним результатом Возрождения со всеми его неудачами явилось Барокко, которое пыталось соединить католическую реакцию с завоеваниями языческого Возрождения, обратить языческое Возрождение на служение иезуитской церкви. Барокко оригинальнее высокого Возрождения, и ему удалось украсить Рим фонтанами и лестницами. Но в фальшивой гримасе Барокко отпечатлелась роковая мертвенность соединения христианства и язычества. Все язычество еще раз вошло в католическую церковь, но никакое Возрождение не было этим достигнуто. Христианское, церковное Возрождение так же невозможно, как и языческое. Культура не адекватна ни языческому, ни христианскому религиозному творчеству. Трагизм творчества, его неудача — последнее поучение великой эпохи Возрождения. В великой неудаче Возрождения — его вели-

чие. Абсолютная завершенность и совершенство для христианского мира лежит в трансцендентной дали.

И искусство может быть искуплением греха. Есть искупление и в классическом каноническом искусстве, достижения которого противоположны заданиям творческого акта, и в искусстве романтическом, нарушающем канон и переходящем все пределы, есть искупление. В искусстве, как и повсюду в мире, повторяется Голгофская жертва. Но творческий художественный акт по своей задаче, по своему устремлению выходит из эпохи искупления. *Творческий акт задерживается в мире искуплением и потому становится трагическим.* Творчество по существу своему выходит из религиозной эпохи закона и искупления, из Ветхого и Нового Завета. Но в эти мировые эпохи оно вынуждено приспособляться и к закону, и к искуплению. Приспособление творчества к закону создает искусство классическое, приспособление к искуплению создает искусство романтическое. Творческий акт, рождающий искусство, не может быть специфически христианским, он всегда дальше христианства. Но осуществления этого творческого акта могут протекать в христианской среде. В строгом смысле слова творчество и не языческое, и не христианское, оно — дальше. В творческом художественном акте побеждается тьма, преображается в красоту. Уже говорилось о том, что демоническая тьма Леонардо сгорела в его творческом акте и он перешел к красоте. Искусство бывает язычески-классическим или христиански-романтическим не по сущности самого творческого акта, который всегда выходит за пределы и язычества и христианства, а по мировой атмосфере, в которой совершается реализация искусства.

Старая и вечная противоположность классического и романтического искусства в XIX веке принимает

новые формы. Нарождается, с одной стороны, реализм, с другой — символизм. Реализм в искусстве — крайняя форма приспособления к «миру сему». Реализм не стремится, подобно классицизму, к достижению ценности красоты здесь, имманентно, он послушен не канону-закону, как классицизм, а действительности, мировой данности. Реализм наиболее удаляется от сущности всякого творческого акта, это наименее творческая форма искусства. Реализм как направление давит и угащает творческие порывы художника. И если реалисты XIX века бывали великими художниками, то потому только, что направление в искусстве вообще мало имеет значения, и за их временной реалистической оболочкой светила красота вечного искусства и вечного творческого акта. Бальзака и Л. Толстого можно условно называть реалистами. В не меньшей степени они были мистиками и прежде всего были гениальными художниками. Программа реалистического искусства всегда есть падение искусства, унижение творчества, послушание творческому бессилию. Творческий акт художника по сущности своей есть непослушание «миру сему» и его уродству. Творческий акт есть дерзновенный прорыв за пределы этого мира, к миру красоты. Художник верит, что красота реальнее уродства этого мира. Реалистическое направление верит в то, что уродство реальнее красоты, и зовет к послушанию этому уродству мира. Реалистическое искусство — буржуазно. Вырождение реализма в натурализм было последним словом этого приспособления и послушания. Отяжеление в уродстве — творческое падение. В искусстве не может не быть прорыва к красоте. Но необходимо различать послушание классицизма, создающее имманентную ценность красоты, от послушания реализма, пассивно отражающего мир. Художественное твор-

чество, как и познание, не есть отражение действительности, оно всегда есть прибавление к мировой действительности еще небывшего. И в великом, гениальном искусстве XIX века, условно именуемом реалистическим, можно открыть и вечный классицизм, и вечный романтизм. Более того, в настоящем реалистическом искусстве есть черты символизма, отражающие вечную природу всякого искусства. Но реализм ныне кончился. Искусство конца XIX или начала XX века стоит под знаком символизма. Лишь в символизме раскрывается истинная природа всякого творчества художественного. И трагедия творчества в символизме достигает своей вершины.

Трудность проблемы символизма в том, что, с одной стороны, всякое искусство символично, с другой стороны, есть новое символическое искусство, которое знаменует рождение новой души и небывшей еще формы творчества. Конечно, Данте и Гёте были символистами. Конечно, символизм можно вскрыть в самом существе всякого подлинного, большого искусства, в самой природе творческого акта, рождающего ценность красоты. В искусстве творится не новое бытие, а лишь знаки нового бытия, символы его. Искусство всегда учит тому, что все преходящее есть символ иного, непреходящего бытия. Последняя реальность сущего творится в искусстве лишь символически¹. Не символически, реально последнее и сокро-

¹ См. в прекрасной книге Вячеслава Иванова «По звездам» статью «Две стихии в современном символизме». Вяч. Иванов защищает реалистический символизм против идеалистического символизма. «Пафос реалистического символизма: через Августиново «*transcende te ipsum*» [превзойти себя (*лат.*).] к лозунгу — *a realibus ad realiora* [от реального к еще более реальному (*лат.*).]. Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества — утвердить, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это — пафос мистического

венное сущее недостижимо для художественного акта. Поэтому символизм искусства есть не только его сила, но и его слабость. Символизм указывает на вечную трагедию человеческого творчества, на расстояние, отделяющее художественное творчество от последней реальности сущего. Символ есть мост, переброшенный от творческого акта к сокровенной, последней реальности. Искусство не может быть реалистическим ни в смысле эмпирическом, ни в смысле мистическом. О реализме в искусстве можно говорить лишь условно. Реализм мистический уже переходит за пределы искусства как дифференцированной ценности культуры. Окончательный мистический реализм был бы преодолением трагедии творчества. Символизм в искусстве на вершинах своих лишь обостряет трагедию творчества и перебрасывает мост к новому, небывшему творчеству бытия. В великом старом искусстве,

устремления к *Ens realissimum* [Наиреальнейшее сущее (*лат.*), здесь: бог.], эрос божественного. Идеалистический символизм есть интимное искусство утонченных; реалистический символизм — келейное искусство тайновидения мира и религиозного действия за мир» («По звездам», с. 277). «Реалистический символизм раскроет в символе миф. Только из символа, понятого как реальность, может вырасти, как колос из зерна, миф. Ибо миф — объективная правда о сущем» (с. 278). «Миф — отображение реальностей, и всякое иное истолкование подлинного мифа есть его искажение. Новый же миф есть новое откровение тех же реальностей» (с. 279). Очень знаменательна эта устремленность В. Иванова к реалистическому символизму и к мифу как реальности. Но В. Иванов не до конца сознает трагедию всякого творчества и всякого искусства, ибо слишком верит в религиозность культуры и творчества. В. Иванов не свободен от вагнеровского понимания синтетического религиозного искусства, которое целиком еще не сознает трагедию творчества. Культура трагически не религиозна и не может быть религиозна, но в ней есть потенция религиозного откровения и смысла. Культура все еще есть пресечение творческого акта, не допускающее творческому акту достигнуть своего задания.

например, у Данте, мистическая роза была лишь символом последней реальности сущего. Но и дантовское искусство бессильно было творить новое бытие. Не только искусство, но и вся культура — символична. В культуре и ее ценностях творятся лишь знаки, символы последнего бытия, а не само бытие, не сама реальность. Даже экономическая культура есть лишь знак, символ последней власти человека над природой, а не само бытие этой власти, не последняя ее реальность. Последняя, наиреальнейшая власть человека над природой будет теургической, а не экономической. Есть символизм во всяком человеческом творчестве. Символизм есть творчество не завершенное, не достигшее последней цели, не окончательно реализованное. Искусство должно быть символическим, самое высшее искусство — самое символическое. Но символизм не может быть последним лозунгом художественного творчества. Дальше символизма — мистический реализм; дальше искусства — теургия. Символизм есть путь, а не последняя цель, символизм — мост к творчеству нового бытия, а не само новое бытие. Символизм — вечное в искусстве, ибо всякое подлинное искусство есть путь к новому бытию, мост к иному миру. Вечный символизм творческого художественного акта есть и в искусстве классическом и в искусстве романтическом. Даже реализм XIX века не в силах был окончательно убить символическую природу искусства.

Но существует еще «символизм» как направление нового искусства. Новый символизм характерен для новой души и для новой эпохи человеческого творчества. Символизм С. Маллармэ, Метерлинка, Ибсена, у нас — В. Иванова, А. Белого и др., вносит в мир новые ценности, новую красоту, это уже не символизм Гёте, не символизм прежних великих творцов. В но-

вом символизме до конца доходит и великое творческое напряжение человеческого духа, и творческая трагедия, и болезнь духа. Новый человек рвется в творческом порыве за пределы искусства, устанавливаемые этим миром. Символисты отказываются от всякого приспособления к этому миру, от всякого послушания канонам этого мира, жертвуют благами устройства в этом мире, ниспосылаемыми в награду за приспособление и послушание. Судьба символистов — предтеч новой жизни в творчестве — жертвенна и трагична. Символизм Гёте был все еще каноническим, приспособленным, послушным закону мира. Даже символизм Данте был послушен миру средневековому. Новый символизм отталкивается от всех берегов, ищет небывалого и неведомого. Новый символизм ищет последнего, конечного, предельного, выходит за пределы среднего, устроенного, канонического пути. В новом символизме творчество перерастает себя, творчество рвется не к ценностям культуры, а к новому бытию. Символизм есть жажда освобождения от символизма через осознание символической природы искусства. Символизм есть кризис культурного искусства, кризис всякой срединной культуры. В этом — его мировое значение. Но «на смерть обречены слишком ранние предтечи слишком медленной весны». Первые символисты должны были погибнуть, пасть жертвами, подобно тому как погиб и пал жертвой Фр. Ницше. Пророчество о новом бытии прорывалось в символизме, но нельзя искать в символизме законченного совершенства, завершенных достижений. Трагедия всякого христианского творчества с его трансцендентной тоской завершается в символизме. Язычество иных декадентов — явление поверхностное. Символизм — последнее слово мировой эпохи искупления и преддверие мировой эпохи творчества. Сим-

волисты — жертвенные предтечи и провозвестники грядущей мировой эпохи творчества. Но корнями своими символисты еще входят в эпоху искупления.

Я не знаю явления более благородного, внутренне более трагического и по-своему героического, чем писатели-католики Франции XIX века, католики совсем особые, не официальные, не приспособленные к католическому «миру сему». Я говорю о Барбе д'Ореви-ли, Э. Гелло, Вилье де Лиль-Адане, Верлене, Гюисмансе, Леоне Блуа. Эти «реакционеры», в большинстве случаев эстетические роялисты, клерикалы и аристократы, ненавидели священной ненавистью буржуазный мир XIX века. Они были людьми нового духа, трепетавшего под реставрационными одеждами. Это реакционеры-революционеры, ни к чему не приспособленные, вся жизнь которых прошла в бедности, непризнании и неудаче. Люди эти не шли ни на какие компромиссы с буржуазным духом, любили лишь мечту свою и ей жертвенно отдавали всю свою жизнь. Биографии этих людей потрясают своим трагизмом, своим своеобразным героизмом¹. Красота, которой они жили, всегда была для них миром иным, во всем

¹ В этом отношении очень характерен дневник Леона Блуа «Le Mendiant Ingrat». Жизнь Л. Блуа прошла в потрясающей бедности. Иногда в праздник ему не на что было зажечь свечку. Его дети умерли от голода, и не на что было хоронить их. Но Л. Блуа не шел ни на какие компромиссы с буржуазным атеистическим миром, не приспособлялся к газетам и журналам, к направлениям, имевшим успех. Так же ужасна была жизнь Вилье де Лиль-Адана, потомка одной из самых аристократических фамилий Франции. Он жил на мансарде и выставлял свою кандидатуру на греческий престол, на который имел реальные права как потомок гротмейстера ордена Иоаннитов [Иоанниты, или госпитальеры, — члены духовно-рыцарского христианского ордена, основанного крестоносцами в XII в. и получившего название от иерусалимского странноприимного дома св. Иоанна. — *Ред.*].

противоположным уродству ненавистного «мира сего». Сама «реакционность» их была бунтом, а не приспособлением. У этих людей не было никаких надежд на земное устройство и благоденствие. Дух их выбрасывал их за границы этого мира. Этот мир вызывал в них брезгливое отвращение¹. Как противоположен этот благородный, подлинно аристократический дух буржуазному модернизму, играющему в самодовольное язычество! Искусство новых французов-католиков, всеми отвергнутых и непризнанных, — последние, поздние цветы мировой эпохи искупления. Их красота — все еще красота искупления. Эти усталые души — искупительные жертвы за грехи мира буржуазного, мира сего, предавшего благородство. Тут душа католическая истончается до потери всех контуров этого мира, всей тяжести обмирщенного католичества. Но творческого дерзновения новой мировой эпохи нет ни в чудесных рассказах Вилье де Лиль-Адана, ни в стихах Верлена, ни в злом гневе Л. Блуа против буржуазного мира. Души эти стоят на грани двух миров, в них неосознанно трепещет грядущее, в которое они не верят, но путь их есть жертвенное заклатие и они бессильны творить новую жизнь. Новый символизм во Франции имеет глубокую связь с католичеством.

¹ Андре Жид в статье о Вилье де Лиль-Адане не без недоброжелательства говорит о якобы религиозном нежелании знать жизнь у Вилье де Лиль-Адана и других «католических писателей»: «Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Helo, Bloy, Huysmans, c'est là leur trait commun: méconnaissance de la vie, et même haine de la vie — mépris, honte, peur, dédain, il y a toutes les nuances, — une sorte de religieuse rancune contre la vie. L'ironie de Villiers s'y ramène» («Prétextes», с. 186). [«Бодлер, Барбе д'Оревили, Гелло, Блуа, Гюисманс — у них обидная черта: неприятие жизни и даже ненависть к ней — презрение, стыдливость, страх, пренебрежение и все их оттенки — нечто вроде религиозной озлобленности против жизни. К этому и сводится ирония Вилье» (фр.).]

И выше этих последних католиков, в себя принявших всю красоту искупления, жертвенно-благородных и бессильно-героических, стоят только Ницше, Ибсен, Достоевский.

Глубокий кризис искусства чувствуется также в живописи последних дней, в кубизме, в футуризме. Как ни искажено искусство сегодняшнего дня рекламой и шарлатанством, но за всей этой накипью скрыто что-то более глубокое. Кубизм Пикассо — явление очень значительное и волнующее. В картинах Пикассо чувствуется настоящая жуть распластования, дематериализации, декристаллизации мира, распыление плоти мира, срывание всех покровов. После Пикассо, испытавшего в живописи космический ветер, нет уже возврата к старой воплощенной красоте.

Новое искусство, новый символизм ценны и значительны, прежде всего, как мировой кризис искусства, как показатель кризиса всей культуры. То, что враги называли декадентством, связано с этим великим кризисом человеческого творчества. Художественные достижения нового искусства не так велики, как его искания и муки. Новое искусство — переходное по существу, оно — мост к иному творчеству. Искусство подошло к такому глубокому кризису, какого еще не знает история культуры. Глубочайшая революция человеческого творчества отпечатлевается на мучительных исканиях искусства. Такой революции творчества не знала и эпоха появления в мире христианства. Христианство не было творческой революцией в мире, христианство было революцией искупления. В искусстве катакомб было принято античное искусство, творчество осталось у христиан языческим. Позже христианство внесло в искусство томление по трансцендентному, но и тогда искусство оставалось в пределах земных достижений художественных ценностей,

хотя бы и не завершенных. Ныне ставится глубоко революционный вопрос о невозможности уже искусства как культурной ценности. Творческий художественный акт переливается из культуры в бытие. Символизм есть уже неудовлетворенность культурой, нежелание остаться в культуре, путь к бытию. Мы живем при наступлении конца срединного человеческого искусства, культурного искусства. Это явление более глубокое, чем кризис канонического искусства, это кризис всякого искусства как дифференцированной ценности культуры, перелив творческой энергии на иной путь. Классически прекрасного искусства уже нет, оно невозможно уже. Искусство Достоевского, Л. Толстого, Ибсена, Бодлера, Верлена не есть классически прекрасное искусство, не есть каноническое искусство. Современный академизм в искусстве всегда мертвен и уже не прекрасен. Возврата нет к дореволюционной эпохе в искусстве. Гётевское искусство, как и все гётевское чувство жизни, для нас навеки потерянный рай. Мертвенно-реакционна всякая попытка вернуться к Гёте. Катастрофическое чувство жизни отпечатлелось на нашем искусстве и не допускает возврата к гётевскому идеалу. Гёте был гением и был символистом, но искусство его все еще было человечески-срединным, культурным, было задержкой в границах. Гёте не знал еще того катастрофического чувства жизни, которое не допускает задержки на срединных ценностях, не допускает приспособления к длительным перспективам жизнеустройства. Ныне идеал Гёте задерживает в середине, мешает выявлению конца. Гётеанство — консервативный лозунг. Ныне в творчестве выявляются концы, пределы. Пророчество о новом бытии ищет себе выхода в творческом акте новой души. Все каноническое, классическое, культурно-дифференцированное, все срединное, приспособленное к «миру

сему», все гётевское, кантовское — ставит консервативные, задерживающие преграды пророческому творческому духу. Возврат к каноническим, классическим идеалам культуры может быть лишь временной реакцией усталости и бессилия. Творческому катастрофизму Достоевского, Ницше и подлинных символистов принадлежит будущее. Искусство все еще было приспособлением к «миру сему», и творческий катастрофизм должен прийти к жертвенному отрицанию искусства, но через искусство и внутри самого искусства. Жертва культурой во имя высшего бытия будет сверхкультурной, а не докультурной и внекультурной, она оправдывает высший смысл культуры и искусства как великого ее проявления.

Новый эстетизм не был академическим, классическим искусством для искусства. Эстетизм стремился стать новой религией, выходом из этого уродливого мира в мир красоты. Эстетизм хотел быть всем, быть другой жизнью, он переливался за границы искусства, он жаждал претворения бытия в искусство, отрешения от бытия, жертвы жизнью этого мира во имя красоты. В религии эстетизма был свой аскетизм, свое подвижничество. Таков был эстетизм Гюисманса. Гюисманс — подвижник и пустынножитель эстетизма, отрешенный от жизни мира сего. Таков эстетизм лучших французских символистов с их жертвенной судьбой. Но эстетизм не верит в реальное претворение; преобразование этого мира, в уродстве лежащего, в истинный мир красоты, в красоту как сущее. В религии эстетизма красота противоположна сущему, она — вне бытия. Эстетизм бессилен творить красоту как последнюю и наиреальнейшую сущность мира. Эстетизм — не теургичен. В этой призрачности, в этом антиреализме — глубокая трагедия эстетизма, в этом семя его смерти. Эстетизм уходит в мир призрачный, в красо-

ту как не сущее, от уродства сущего. Если бы эстетизм творчески достиг последней красоты сущего, он бы спас мир. Ибо красота мир спасет, по словам Достоевского. В подлинном, благородном, аристократическом эстетизме была религиозная тоска. Тоска Гюисманса не утолилась «утонченной Фиваидой» эстетизма — он переходит от эстетизма к католической мистике, кончает монастырем и жизнью своей вскрывает религиозные глубины эстетизма. В мистическое католичество идут лучшие французские эстеты, чуждые модернизму буржуазному и декадентству самодовольному. Но если, с одной стороны, эстетизм подходит к религиозным безднам, то, с другой — он вырождается в буржуазный модернизм, в эстетическое гурманство, в Реми-де-гурмонство¹, в салонный ака-

¹ Обычные эстетики и философии искусства должны быть отнесены к раздражающему своей ненужностью типу литературы. Об искусстве и красоте пишут люди, которым внутренне чужды искусство и красота. Отрадное исключение представляет книга Б. Христиансена «Философия искусства». Христиансен не только философ, но и человек художественно чуткий. У него можно найти ряд ценных истин, несмотря на ложность его исходной философской точки зрения (он принадлежит к школе Риккерта). Христиансен глубоко понимает, что в искусстве есть настоящее откровение о человеке. «В человеке должно быть нечто, что жаждет самооткровения, и его откровением может быть искусство» («Философия искусства», с. 156.) «Искусство указывает человеку путь к самому себе. В нем, в этом искусстве, которое может быть праздной забавой и для многих бывает только ею, заложена и другая возможность: стать для человека самооткровением абсолютного» (с. 157). «В этой обманчивой игре (искусства) одно мы постигаем несомненно: себя самих. Мы приблизились к себе; среди призрачного вот что остается настоящим и правдивым: я таков и вижу себя таким, что для меня это переживание означает подъем и достижение. Я нахожу и узнаю свою тоску, ибо в призрачном мире я конкретно переживаю то, что могло бы ее утолить. Я нахожу то, что могло бы осмыслить жизнь: действовать в сфере, подобной той, куда возносит меня искусство. В призрачном действии над отра-

демизм. От этого пути идет запах разложения. На этом пути духовной смерти пытаются спасти искусство возвратом к идеалам классически-каноническим, к академизму, парнасизму, чистому аполлонизму. Мировое и творческое значение осталось лишь за тем эстетизмом, который привел к религиозным безднам.

Эстетизм обострил до крайности неудовлетворенность уродством жизни, невозможность дальше жить

жением идеального я постигаю то Я, которое скрыто за эмпирическим. В этом, думаю мне, призвание художника: разрешить души от пут жизни и давать голос молчанию внутри нас, чтобы мы слушали его и открывались себе. Искусство... раскрывает нам безобманно наше собственное существо» (с. 158). «То, что жаждали узреть мистики в своих экстазах и погружаясь в глубь собственного «я», то создают художники и предлагают всякому, кто близок им по духу» (с. 159). Христиансен также прекрасно раскрывает творческую природу всякого эстетического восприятия и внечувственный, сверхэмпирический характер всякого художественного произведения: «Эстетический объект возникает путем особого вторично-творческого синтеза, и внешнее произведение служит лишь средством, побуждающим зрителя к этому синтезу. Эстетический объект, таким образом, не может быть зафиксирован; он не заключается в мраморе, на полотне, в сочетании тонов, но должен всякий раз возникать заново: отсюда возможность его непонимания или понимания ложного... Мы утверждаем, что содержание художественного произведения внечувственно; мы считаем пустым всякое произведение, в котором строение чувственных форм не позволяет им явиться выражением внечувственного. Мы говорим, что дело не в красках, линиях и тонах как таковых, даже не в видимом образе изображенного предмета, но в том невидимом, которое стоит за образом и его формами, и что последовательность тонов имеет значение только как чувственный выразитель внечувственной мелодии» (с. 197). Это глубокое место должно быть противопоставлено всем сторонникам эстетического сенсуализма. Ценно сближение красоты с свободой в книге К. Эрберга «Цель творчества». К. Эрберг видит красоту в преодолении творческим духом человека природной необходимости. Но К. Эрберг признает лишь свободу старого Адама, свободу формально-бессодержательную. И все же глава «Красота и свобода» в его книге очень ценна для философии искусства. Искусство поистине есть путь освобождения от природной необходимости.

в этом уродстве. Как ни выродился эстетизм, породив новую пошлость и новое уродство буржуазного модернизма, он что-то коренным образом изменил в чувстве жизни, отрезал всякий возврат к прежним приспособлениям к уродству жизни. Навеки утверждена автономность красоты, ее несводимость на добро и истину, ее самостоятельное место в божественной жизни. Будничная проза жизни — не только последствие греха, она — грех, послушание ей — зло. Праздничная поэзия жизни — долг человека, во имя которого должны быть принесены жертвы жизнью обремененной, ее благами и ее спокойствием. Красота — не только цель искусства, но и цель жизни. И цель последняя — не красота как культурная ценность, а красота как сущее, т.е. претворение хаотического уродства мира в красоту космоса. Символизм и эстетизм с небывалой остротой поставили задачу претворения жизни в красоту. И если иллюзорна цель превращения жизни в искусство, то цель претворения жизни этого мира в бытийственную красоту, в красоту сущего, космоса — мистически реальна. Космос и есть красота как сущее. Космическая красота — цель мирового процесса, это иное, высшее бытие, бытие творимое. Природа красоты — онтологическая и космическая. Но все определения красоты — формальны и частичны. Красота в своей последней сущности — неопределима, красота — великая тайна. В тайну красоты должно быть посвященным, и вне посвящения она не может быть познана. В красоте нужно жить, чтобы узнать ее. Вот почему так досадно не удовлетворяют все внешние и формальные определения красоты¹. Но

¹ Много дельного и верного по этике музыки говорит Вольфинг в книге «Модернизм и музыка». Нельзя не приветствовать его борьбы против модернизма, враждующего с духом вечности в искусстве. Но русскому нечего делать с его германским национализмом.

последняя реальность красоты доступна нам в этом мире лишь символически, лишь в форме символа. Реалистическое обладание сущей красотой, без посредства символа будет уже началом преображения этого мира в новое небо и новую землю. Тогда не будет уже искусства, не будет уже в строгом смысле слова эстетического переживания, в котором символически опосредствуется последнее сущее. Путь к красоте как сущему, к космосу, к новому небу и новой земле есть путь религиозно-творческий. Это — вступление в новую мировую жизнь. Жить в красоте — заповедь новой творческой эпохи. Творец ждет от творения красоты не менее, чем добра. За неисполнение заповеди красоты возможны адские муки. Императив творить красоту во всем и везде, в каждом акте жизни, начинает новую мировую эпоху, эпоху Духа, эпоху любви и свободы. В этом императиве есть подлинный, небесный аристократизм, подлинный иерархизм, не буржуазный иерархизм этого мира. Всякий творческий художественный акт есть выход из этого мира, преодоление уродства мира. Но в эпоху религиозно-творческую он будет создавать новый космос. В этом религиозный смысл кризиса искусства, кризиса культуры. Отрицательный, не творческий бунт против старого, прекрасного, чистого искусства бессилен и бесплоден, этот бунт легко превращается в варварский нигилизм. Бунт создает лишь анархию. Так же бессилен и бесплоден отрицательный бунт против чистой науки. Искусство, как и вся культура, должно быть внутренне изжито человеком. Творческий кризис искусства должен быть имманентным и сверхкультурным, а не варварским и некультурным. Ценности культуры — священные, и всякий нигилизм по отношению к ним безбожен. В искусстве, как и в науке, все еще живет праведность закона и искупления. Возможно лишь

имманентно-творческое, а не внешне-нигилистическое преодоление искусства и науки, как и всей культуры, во имя высшего бытия. Это — путь сверхкультурный, а не докультурный. Это приводит нас к проблеме теургии, теургического творчества — основной проблеме нашей эпохи.

Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия — сверхкультурна. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую. В теургии слово становится плотью. В теургии искусство становится властью. Начало теургии есть уже конец литературы, конец всякого дифференцированного искусства, конец культуры, но конец, принимающий мировой смысл культуры и искусства, конец сверхкультурный. Теургия есть действие человека совместное с Богом — богодействие, богочеловеческое творчество. В творчестве теургическом снимается трагическая противоположность субъекта и объекта, трагическое несоответствие между заданием нового бытия и достижением лишь культурной ценности. Теург творит жизнь в красоте. Искусство символическое — мост, путь к искусству теургическому. Новое искусство должно привести к теургии. Теургия — знамя искусства последних времен, искусства конца. Быть может, мы не доросли до искусства теургического и не должны механически злоупотреблять его священным лозунгом. Но мы доросли до сознания неизбежности перехода всякого искусства в теургию. Мы сознаем теургическую жажду всякого подлинного художника. Теургия соответствует религиозной эпохе творчества. Теургия — имманентно-религиозное искусство. Мертвенна и лжива всякая реставрация старого религиозного искусства. Религиозная тенденция в искусстве

такая же смерть искусству, как и тенденция общественная или моральная. Художественное творчество не может быть и не должно быть специфически и намеренно религиозным. Бесплодна попытка реставрировать религиозное искусство в средневековом смысле этого слова. Напр., мертвая реставрация чувствуется в религиозном искусстве Васнецова. Светское, свободное искусство должно имманентно дойти до религиозных пределов. В этом смысле религиозно искусство Ибсена, искусство Бодлера. Античный классический идеал искусства плох совсем не потому, что искусство не должно быть чистым, свободным от всякой навязанной извне задачи. Искусство — абсолютно свободно. Искусство — свобода, а не необходимость. Но идеал академически классического искусства — срединный, задерживающий идеал, препятствующий выявлению последних глубин искусства. Ибо последние глубины всякого подлинного искусства — религиозны. Искусство религиозно в глубине самого художественного творческого акта. Творчество художника в пределах своих — теургическое действие. Теургия есть творчество свободное, освобожденное от навязчивых норм этого мира. Но в глубине теургического действия раскрывается религиозно-онтологическое, религиозный смысл сущего. Теургия не может быть навязанной нормой или законом для искусства. Теургия — предел внутреннего устремления художника, его действия в мире. Тот не знает, что есть теургия, кто смешивает ее с религиозной тенденцией в искусстве. Теургия и есть последняя свобода искусства, внутренне достигнутый предел творчества художника. Теургия есть действие высшее, чем магия, ибо она есть действие совместное с Богом, совместное с Богом продолжение творения. Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее. Теургия и есть призыв к религи-

озному творчеству. В теургии христианская трансцендентность претворяется в имманентность, и через теургию достигается совершенство. Не одно искусство ведет к теургии, но искусство — один из главных путей к ней.

Путь к творчеству теургическому лежит через жертву и отречение. Теург совершает жертвенное заклание этой жизни во имя жизни иной. Художник-теург отрешается от устроенного искусства этого мира во имя чистого творческого акта. В конце искусства — такое же самоотречение, как и в конце науки, государства, семьи, всей культуры. Искусство теургическое не может быть дифференцированным и индивидуалистическим. Теургическое искусство — синтетическое и соборное, это некое неведомое еще, нераскрытое панискусство. Вагнер стремился к такому искусству, но никогда не осуществил его. В Вагнере есть какая-то фальшь, и в пути его есть что-то реакционное, так как он хочет достигнуть синтетического искусства на почве старой культуры и старого религиозного сознания. Теургия есть универсальное делание. В ней сходятся все виды человеческого творчества. В теургии творчество красоты в искусстве соединяется с творчеством красоты в природе. Искусство должно стать новой, преображенной природой. Сама природа есть произведение искусства, и красота в ней есть творчество.

В нашу тревожную, ищущую, переходную, невоплощенную и незаконченную эпоху дух музыки господствует над духом пластики. Наша эпоха самая не архитектурная и самая не скульптурная из всех эпох мировой истории. Наша жизнь не пластична, безобразна, наш дух не воплощается в образы красоты. В живописи совершается дематериализация, развоплощение. Архитектура совсем погибла, и скульптура стала не скульптурной. В XIX веке была великая му-

зыка, но не было великой пластики. Германский гений — музыкален, и он победил гений латинский — гений пластический. Но воплощенная красота жизни пластична. Прекрасная культура прежде всего создает великую архитектуру. Наша культура не прекрасна. Дух музыки в нашу эпоху стал буржуазным духом. Музыку сделали любимым отдыхом и развлечением буржуазии, ни к чему не обязывающим, обезволивающим, создающим призрачный переход в иной мир. В духе музыки есть пророчество о грядущей воплощенной красоте. Бетховен был пророком. Но музыка наших дней перестала быть пророчеством, приспособилась к буржуазной жизни. Один Скрябин пророчествует о новой мировой эпохе. Пророческое будущее не принадлежит ни германскому духу музыки, ни латинскому духу пластики, а лишь синтетическому теургическому искусству, не вагнеровскому, которое все еще остается в культуре, а иному, переходящему за пределы культуры к новому бытию. Славянско-русское возрождение не может быть ни музыкальным, ни пластическим, оно может быть лишь теургическим. О нем пророчествовала великая русская литература. Проблема искусства как теургии — по преимуществу русская проблема, русская трагедия творчества. В художнике-теурге осуществится власть человека над природой через красоту. Ибо красота есть великая сила, и она мир спасет.

Глава XI

Творчество и мораль. Новая этика творчества

Традиционная мораль христианского мира доныне не была творческой. Христианская мораль была или все еще ветхозаветным законом, изобличающим грех,

подобно христианскому государству, или послушанием последствиям греха, искупительным послушанием. Творческая мораль новозаветной, евангельской любви не была раскрыта в христианском мире, она лишь изредка сверкала точно блеск молнии у таких избранников, как св. Франциск. Христианство было обращено к миру как религия послушания, а не религия любви. Дух святоотеческий — прежде всего дух послушания, а не дух любви. Христианское делание было изживанием греха. Христианство привило миру мораль послушания и мораль благоустройства. Мораль в этом мире вполне подобна государству, хозяйству, семье, науке. Мораль — канонична, подзаконна. Мораль — закон послушания в отношении к Богу и закон благоустройства в отношении к миру. Само благоустройство в этом мире (государственное, хозяйственное, семейное, научное и пр.) морально оправдывается как бремя и тягота послушания последствиям греха. Будням послушания отдается моральное преимущество перед праздником любви. Мораль оказалась выражением тяготы мира, подавленности человека грехом и его последствиями. В традиционной морали христианского мира есть страшная тягость, есть пафос бремени. Категорический императив прежде всего страшно тяжел, в нем нет окрыленности. Благая весть Евангелия не знает категорического императива, но его знает отяжелевший в последствиях греха христианский мир. И это послушное несение бремени последствий греха давно уже привело к омертвлению христианской морали. Это отяжеление, враждебное всякому полету, само становится грехом. И само послушание, начавшееся как подвиг, вырождается в лицемерие. Христианство как откровение благодати, свободы и любви не есть подзаконная мораль и не заключает в себе никакой утилитарности и общеобязательности. А мир

христианский заражен утилитарной моралью приспособления, критериями пользы и благоустройства этого отяжелевшего мира. Официальная мораль христианского мира насквозь приспособлена к этому миру, к его тяжести, к пониженным формам общения в этом мире. Это — мораль утилитарного страха. В ней отрицается серафическая природа человека, натуральная божественность человека. Евангельской любви и беззаботности, столь неприспособленной к тяжести мира, столь непослушной последствиям греха, напрасно было бы искать в этой морали. Христианская мораль глубоко оппортунистична, она полна пафоса послушного приспособления, пафоса несения тяготы и бремени мира. Это моральное сознание доходит до оправдания послушания злу, ибо в терпеливом несении последствий зла видит моральное достоинство. Тягота этой морали не жертвенна. Оппортунизм христианской морали находит себе высшую религиозную санкцию в мистике послушания. Традиционная христианская мораль решительно враждебна всякому героизму, всякому героическому повышению жизни, героическому восхождению, героической жертве. Героизм был в рыцарской морали, которая была творчеством, но источники ее не традиционно-христианские, не святоотеческие. В святоотеческом, традиционном христианском сознании добродетели отрицательные — смирение, отречение, воздержание — затмили добродетели положительные — мужество, благородство, честь. Замечательно, что такие передовые моралисты нового времени, как Кант и Л. Толстой, в своем морализме исповедовали религию ветхозаветного законничества. Кант и Толстой чужды подлинным тайнам христианской религии, но они яркие выразители христианской морали как морали закона, морали послушания, а не творчества. Толстой требовал радикального, револю-

ционного послушания моральному закону Хозяина жизни и во имя этого послушания, во имя пассивного непротивления злу порвал со всяким оппортунистическим приспособлением. Сознанию Канта открылась великая истина о нравственной автономии личности, но он рационалистически подчинил творческую индивидуальность общеобязательному закону. И Толстому и Канту чужда творческая мораль. В конце концов, свою мораль Толстой черпал из православия, очищая ее от всех приспособлений и наслоений исторического процесса. В толстовской морали есть то же утилитарное домостроительство, что и в морали традиционно-православной. Традиционная христианская мораль чужда истинной жертвенности. Она покоится на твердой гарантии, что «минует чаша сия». Ее утилитарно-домостроительный дух не допускает жертвы безопасностью и устроенностью в мире. Послушанием покупается безопасное положение в мире, устроенность в тихой пристани. Нет в этом мире быта менее жертвенного, более утилитарно-устроенного, чем «духовный» быт. Духовное сословие — самое бытовое, самое приспособленное и самое устроившееся из всех сословий. Лица «духовные» — наименее духовные, наиболее плотяные. Духовной иерархии чужда трагедия жертвенности. За послушание, давно уже омертвевшее, купил себе христианский духовный мир плотское благоустройство и духовную успокоенность. Этот мир занял себе удобные места в жизни не только духовно, но и материально, без сознания опасности и необходимости борьбы. Традиционная мораль христианского мира буржуазна в глубочайшем смысле этого слова.

Грех традиционной христианской морали, привитой к миру, утеравшему веру христианскую, совсем не в крайностях аскетизма. Грех этот в оппортунисти-

ческой приспособленности к «буржуазному» миру. *Христианская мораль во имя послушания тяготе мира оправдывает мир таким, какой он есть, мир, во зле лежащий.* Мораль эта проникнута пафосом малых дел и скромных положений, она боится дел больших, героических, окрыленных. Бескрылость возведена почти в ранг религиозного подвига. Санкционируется маленький моральный профессионализм. Пусть каждый скромно сидит на своем месте и терпеливо делает свое маленькое дело. Нехорошо слишком возвышаться над злом и уродством мира. Должно разделить всеобщее уродство и всеобщую умаленность, придавленность. Тут вечный источник инерции и реакции на почве какого-то своеобразного религиозного демократизма. Мораль эта не любит горнего, враждебна всякому аристократическому духу. Ей чужд дух Прометея. Господствующая мораль, связывающая себя с христианским сознанием, вся насквозь проникнута буржуазно-демократическим приспособлением к условиям этого мира. *Буржуазность* — основная моральная категория. В понятие буржуазности здесь, конечно, вкладывается смысл религиозно-метафизический, а не социально-классовый. Буржуазность есть приспособление к мировой данности в целях устроения, спокойствия и безопасности в этом мире. Буржуазность есть послушание положениям и оценкам, созданным инерцией и тяжестью этого мира. Буржуазно все, что оценивает человека не по качествам в нем, а по положению его, по окружающей его среде. Противоположно буржуазности всякое творческое преодоление мировой данности, выход из оценок мировой инерции. Противоположно буржуазности всякое жертвенное отречение от устроенности и безопасности. Мещанская мораль прикреплена к месту, ограничена данностью, боится всякого отрыва. В сущности, всякая бытовая

мораль буржуазна — буржуазна и христианская бытовая мораль. В чистой евангельской морали нет ничего бытового, ничего буржуазного. Была ли мораль св. Франциска господствующей христианской моралью?¹ Все всегда считали евангельскую мораль непригодной для жизни с ее заботами об устройении и безопасности. И мир христианский принял внехристианскую буржуазную мораль, пригодную для жизни, оправданную послушанием последствиям греха. Все буржуазные ценности положения в мире господствующее христианское сознание приняло и оправдало. Всю ложную иерархию «мира сего» христианство санкционировало. Аскет и затворник еп. Феофан склоняется перед всеми буржуазными ценностями мирского положения. Он признает не небесную иерархию лиц, а земную иерархию чинов. Буржуазная ценность сильных мира сего оказывается ценностью религиозной. Аскетический путь еп. Феофана в отношении к Богу — мистичен, но мораль его в отношении к миру — грубо буржуазна. Это — банальная мещанская мораль, доведшая послушание до холопства и приспособление к мировой данности до апологии розог².

¹ См. прекрасную книгу Iohannes Ioergensen «Saint François d'Assise. Sa vie et son oeuvre». Это — лучшая книга о св. Франциске. Иергенсен — датский писатель, принадлежавший к школе Брандеса, протестант по рождению, обратившийся в католичество в Ассизах. Обращение свое он рассказал в книге «Le Livre de Route». Иергенсен яркий выразитель северного католического Возрождения. Жизнь св. Франциска рассказана им с поэтическим проникновением в дух умбрийского христианства.

² Еп. Феофан вышел из двадцатилетнего затвора, когда приехал тамбовский губернатор. Этим он выразил свое мистическое послушание земному чинопочалию. Он проповедует мораль совершенного повиновения и покорности, вплоть до телесных наказаний. А оптинский старец Амвросий оправдывает смертную казнь. Старец пишет по поводу казни Каракозова: «А что он лишен погребения

В XIX и XX вв. господствующее моральное сознание отвергло последние остатки подлинного христианского аскетизма и христианской жертвы миром симво имя трансцендентного устремления к миру иному. Победила мораль буржуазная, мораль условных ценностей положения в мире сем, ценностей богатства, власти, славы, наслаждения сексуального, наслаждения роскошью и комфортом. И само христианство становится все более и более буржуазным, из него исчезает подлинная святость, непримиримость к «миру», красота устремленности к миру иному. Забывает христианское сознание, что богатые, славные, сильные мира сего — это те, которым труднее всего войти в царство небесное. Богатые, славные, сильные мира сего — это духовно опустившиеся, а не поднявшиеся люди, люди часто презренные, часто жалкие. Сильные мира сего — слабые перед Богом. Христианское преодоление «мира» и есть преодоление всякой «буржуазности», жертва мирской пользой и благополучием благородству и красоте жизненного типа. Религия Христа несовместима с признанием буржуазных ценностей, с преклонением перед богатством, властью, славой, наслаждениями мира. Традиционная христианская мораль имеет не евангельский источник, не источник откровения Христа — Абсолютного Человека, а внехристианский, дохристианский источник. Буржуазная мораль есть исконная мораль рода и родового устройства. Вся христианская история проникнута двойственностью дохристианской морали рода

и что получил конец такую позорную смертью и подобное — все это, при искреннем раскаянии, может послужить ему к облегчению тяжелой вины преступления; другим же послужит это к вразумлению, чтобы так не забывались и так далеко не простирали своей дерзости» («Описание жизни блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия». Сост. прот. С. Четвериковым, с. 157).

и христианской морали личности. На христианской морали личности нельзя было построить никакого мирового, родового, общественного устройства. Христианская мораль личности вся была в аскетической жертве миром сим во имя мира иного. Всякое же устройство покоилось на исконно буржуазной, внехристианской морали рода. Нельзя жить в мире и творить новую жизнь с одной моралью послушания, с одной моралью борьбы против собственных грехов. Кто живет в вечном ужасе от собственного греха, тот бессилен что-нибудь сделать в мире.

Всякий человек должен пройти через искупление и приобщиться к его тайне. Момент искупления греха в жизни человека неизбежно связан с послушанием и смирением, с отречением от самоутверждения, с жертвой духовной гордыней. Кто не знает этой внутренней работы послушания и отречения, тот не может идти ввысь. Всякий путь ввысь жертвен и предполагает внутреннюю духовную работу совлечения с себя ветхого Адама. Через смирение совершается освобождение от собственного зла и мерзости: совершивший дурное и низкое не погиб, он очищается таинством покаяния и рождается к новой жизни. Но на одном смирении и послушании нельзя построить цельной этики жизни. Великие моменты смирения и послушания легко превращаются в рабство, лицемерие и духовную смерть, если их признать единственными водителями жизни. Христианская мораль смирения и послушания недостаточна, в ней не все ценности жизни раскрываются. Духовная работа смирения и послушания — лишь моменты пути, цель же — в творчестве новой жизни. Но христианство как религия искупления не раскрыло морального творчества. Христианскую святоотеческую мораль как единственную оценку всей полноты жизни ныне труднее при-

нять, чем христианские догматы и таинства. И поразительны эти попытки современного сознания превратить религию Христа, религию мировой мистерии искупления, в христианскую мораль. Часто говорят: единственное, что осталось от христианства и что приемлемо и для нашего сознания, это христианская мораль. Так говорят лишь потому, что считают христианскую мораль бесконечно приспособляемой. Творчество жизни оправдывают христианской моралью лишь путем безграничного насилия над Евангелием. В моральном сознании нового человечества есть творческие ценности, которые не были раскрыты в христианской морали. Эти творческие ценности говорят о восхождении человека, и от них труднее отказаться, чем от опустившегося рационализма, мешающего принять догматы и таинства, — от этих ценностей не должно отказываться. В христианстве побеждала мораль семитическая, и против нее восстает мораль арийская. Бунт Ницше против христианской морали несоизмеримо глубже и значительнее, чем рационалистические возражения Гарнака против христианских догматов. В моральной стороне христианства есть вечное и абсолютное. Это вечное и абсолютное связано с аскетической мистикой преодоления «мира» этого, отречения от призрачных благ этого мира, с внутренним прохождением через Голгофу. Наиболее ценно и незыблемо в христианской морали именно то, к чему наименее склонны современные морализаторы христианства, — мистическая аскетика. Но в исторической христианской морали есть много бытовых наслоений, временных и условных приспособлений. Бытовая православная мораль, доводящая пафос послушания до покорности и подданства злу и уродству, не есть вечное в христианстве, а лишь временное, как и все бытовое. Не вечны и не абсолютны и святооте-

ческие моральные идеалы. Святоотеческий моральный идеал — идеал старчества. Он отрицает молодость, т. е. творческий почин и порыв, боится молодости. Старческий святоотеческий идеал как бы испуган молодостью языческой, от которой должно было произойти мировое отталкивание, он всякую молодость считает языческой. В первые, самые напряженные моменты искупления старчество должно было быть противопоставлено молодости. Но старчество не вечно. Через искупление мир придет к новой, творческой морали молодости, не к молодости языческой, а к молодости в Духе Христовом. Христос — Абсолютный Человек — вечно молод. В самом Евангелии нет старчества. Старчество — порождение человеческое, а не божеское. Оно явилось потому, что молодости человеческой труднее было принять мудрую тайну искупления, чем старчеству. Это — слабость человеческая. Велика мудрость старчества, уходящая за пределы разума мира сего. Но построенная на старчестве мораль жизни всегда говорит о бессилии. Старческая мораль — мораль заботы и страха. Только юношеская мораль — мораль творчества и дерзновения. Евангельская мораль — беспечная, а не пекущаяся мораль, и самым совершенным выразителем евангельской морали остается св. Франциск, по духу юноша, а не старец. Пекущаяся мораль, мораль заботы — буржуазная мораль этого мира. В Евангелии сказано: посмотрите на птиц небесных и на лилий полевых; и еще сказано: довлеет каждому дню злоба его. В этом есть юношеская беспечность и беззаботность. Нельзя, конечно, смешивать старчество со старостью. В старчестве есть достижение мудрости, в старости — упадок. Но мораль старчества в жизни легко переходит в мораль старости, мораль вечного страха, вечной заботы, вечного попечения о злобе другого дня, вечного отрицания боже-

ственной беспечности птиц небесных и полевых лилий, отрицание правды евангельско-францисканской, юношеской. Вечно юн Христос, и вечно юн андрогин — дева-юноша. Грядущая творческая мораль — мораль преображенной вечной юности, бесстрашной и беззаботной. Справедливо говорит Карлейль, что только победа над страхом делает человека человеком¹. Творческую мораль нельзя основать на отрывании и противопоставлении человеческого и божественного — в ней всегда открывается серафическая природа человека.

В чем вечная ценность христианской морали, в чем ценность для грядущей этики жизни, этики творческой? Моральные оценки распадаются на целый ряд антитез. Есть мораль слабости и мораль силы; мораль сострадания, блага людей, альтруизма и мораль ценностей, творческого повышения; мораль рабьей обиды и мораль свободной вины; мораль аристократического благородства духа и мораль духа рабски-плебейского. Ницше признал христианскую мораль рабьей, плебейской, моралью слабости и возненавидел ее. Он противопоставил ей мораль господскую, аристократически-благородную, мораль силы. Ницше сказал о христианстве много замечательного, волнующего, ценного для морального возрождения человека, ибо

¹ «Первая обязанность человека и до сих пор заключается в подавлении *страха*. Мы не можем вовсе действовать, пока не достигнем этого. До тех пор пока человек не повергнет страха под пяту ног своих, поступки его будут носить раболепствующий характер, они будут не правдивы, а лишь правдоподобны: сами его мысли будут ложны, он будет думать совершенно как раб и трус... Человеку необходимо быть и он должен быть храбрым; он должен идти вперед и оправдать себя как человека, вверяясь непоколебимо указанию и *выбору* высших сил, и первым делом не бояться вовсе. Теперь, как и всегда, он настолько лишь человек, насколько побеждает свой страх» («Герои и героическое в истории» Карлейля, с. 44).

поистине он был одним из величайших моралистов всех времен в благороднейшем смысле этого слова. Но все сказанное Ницше о христианстве нужно перевернуть, взять наоборот¹. Мотивы ницшевской критики христианской морали глубоки и ценны, но сама критика совсем не верна. Ницше говорит как религиозный слепец, лишенный дара видения последних тайн. Религия Христа совсем не то, за что Ницше ее принимал. Христианская мораль не рабски-плебейская, а аристократически-благородная, мораль сынов Божьих, их первородства, их высокого происхождения и высокого предназначения. Христианство — религия сильных духом, а не слабых. В христианской святости был подбор сильных духом, было накопление духовной мощи. Христианская этика — этика духовной победы, а не поражения. Побеждающие «мир», жертвующие благами этого мира — самые сильные, самые подлинные победители. И по сравнению с силой и победой духа Христова всякая сила и победа в этом мире ничтожна и призрачна. Сильные мира сего — слабые, побежденные в Духе. Подлинная христианская мораль возлагает на человека, усыновленного Богом, свободную ответственность за свою судьбу и судьбу мира и исключает для сынов Божьих возмож-

¹ В «Антихристе» Ницше есть много от Вольтера, много поверхностно-рассудочного. Но в ницшевской критике христианства есть мотивы очень глубокие. И мотивы эти можно принять для защиты христианства. Таков прежде всего мотив *силы* в противоположность мотиву слабости. Я как христианин на вопрос, что такое добро, вместе с Ницше могу ответить: «Все, что повышает чувство силы, волю к силе, саму силу в человеке» (Nietsche Werke, Band VIII, с. 218). Христианство не есть религия сострадания, христианство — религия стяжания духовной силы и божественной жизни. Сострадание — буддийской природы, буддийский уклон в христианстве. Ницше бунтует не против христианства, а против исторической христианской морали, морали слабости.

ность чувствовать рабы-плебейскую, неблагородную обиду на судьбу, жизнь и людей. Переживание свободной вины — переживание силы; переживание рабской обиды — переживание слабости. Кто сопричислен к царству сынов Божьих, тот свободен. И кто жаждет искупить вину свою и грех свой, тот жаждет силы и из силы, а не слабости и из слабости, тот участвует в избавлении мира. Бессилие человека искупить собственными природными силами грех, обращение к помощи Исккупителя есть бессилие падшей человеческой природы, бессилие разъединения с Богом. Но поистине все достоинство человека в его сопричастности Богу и божественной жизни, в его подъеме. И помощь человеку Исккупителя-Богочеловека есть не внешняя для человека помощь, чуждая его природе, а внутренняя ему помощь, раскрывающая его собственную богоподобную, причастную к божественной жизни природу, внутренний подъем человека. Христос не вне нас, а в нас, Он — Абсолютный Человек в нас, Он — наша причастность Св. Троице. И религия Христа есть религия высшей силы человека, она противоположна всякой слабости и подавленности человека. Христианство есть путь раскрытия в каждом человеке Абсолютного Человека. Но в мировую эпоху искупления Абсолютный Человек раскрывается в аспекте жертвенном, и мораль христианская — жертвенная мораль. Другой аспект Абсолютного Человека раскрывается в творчестве. Поэтому путь христианской морали — через жертву к творчеству, через отречение от мира сего и его соблазнительных благ к творчеству мира иного и иной жизни. В жертвенности — подлинный пафос христианской морали. Жертвенность предполагает силу духа и исключает слабость духа. Только сила — жертвенна. Жертвенность всегда благородна, всегда аристократична. Плебейство духа — не жерт-

венно. Христианская жертва «миром» и его благами всегда есть жертва безопасностью, безопасным положением в мире, всегда отречение от устроенности в мире. Это — согласие пойти вслед за Христом через богооставленность. Жертвенность христианской морали прямо противоположна всякой буржуазности. Поэтому подлинная христианская мораль должна признать добродетель небезопасного положения, добродетель, которую в высшей степени признавал Ницше, и должна отвергнуть добродетели буржуазные. Но жертва в христианстве никогда не есть жертва во имя благополучия людей, во имя добродетелей буржуазных, а — жертва во имя Бога и во имя ценностей творческих, ценностей восхождения. Это путь ввысь через расщепленное. Христианская жертва всегда горная и поднимающая, а не дольная и распределяющая. Христианская мораль есть мораль ценностей, творческого повышения жизни, а не мораль благополучия людей, не альтруистически-распределительная мораль. Христианство — религия любви, а не альтруизма. Христианство не допускает понижения качества во имя количества, оно все в качестве, т.е. в ценности аристократической.

Мировой кризис культуры, о котором много было говорено, есть также кризис морали, революция морального сознания. Аморализм — такой же феномен мирового кризиса морали, как декадентство — феномен мирового кризиса искусства. Мораль как каноническая, общеобязательная культурная ценность надломлена, так же перезрела и надломлена, как и все канонические, общеобязательные ценности культуры, как и наука, как и классически прекрасное искусство, как и семья и все т.п. Есть глубокая бездна между моралью и бытием, и бездна эта ныне разверзлась. Это частный, но очень яркий случай разрыва между куль-

турой и бытием. Путем морали недостижима высшая ступень бытия, иная жизнь. Аморализм есть лишь болезненный, нередко поверхностный симптом глубокого кризиса морали как закона, морали ветхозаветно-канонической. Подобно этому аномалии пола являются болезненным симптомом кризиса рода, надлома в старом поле. В мировом кризисе морали прорывается жажда морального творчества, морали как творчества, а не послушания¹. Кризис морализма, бунт против закона морального послушания есть также предвещение новой мировой эпохи, эпохи творческой. В жизни моральной, как и в жизни познавательной, художественной, половой, новый человек жаждет творить новую жизнь, а не только нести послушание последствиям греха, не только приспособляться к условиям этого мира. В канонической морали всех эпох не рождалось еще нового общения людей. Мораль, подобно всякому закону, скорее изобличала зло, чем творила высшую правду жизни. Ныне мораль перерастает уже закон послушания, изобличающий зло и приспособляющийся к его условиям. Мораль хочет быть творчеством высшей правды жизни и высшего бытия. Мораль как дифференцированная сфера культурной жизни перестает вдохновлять, мертвеет и вырождается. Она сознается как препятствие на пути к творчеству бытия. Мораль срединная, мораль безопасности, мораль, задерживающая наступление конца, закрывающая пределы бытия, должна раньше или позже сама прийти к концу и быть преодолена творческим напряжением человеческого духа. В этом кризисе срединно-задерживающей, безопасной морали огромно значение Ницше. Творческий дух его возжелал стать по ту сторону безопасной середины канони-

¹ К кризису морали должны быть отнесены все интересные работы Л. Шестова.

ческой морали. Каноническая мораль всегда была выразительницей духа среднеобщего, а не духа индивидуальных высот. Ницше был великим изобличителем срединно-общего духа гуманизма. Мораль гуманизма не есть мораль конца и вершины, это — мораль середины и плоскости. Мораль гуманизма — все еще мораль послушания, а не творчества, мораль рода, а не богочеловечества. Гуманистическая мораль — распределительная, а не производительная. Ницше — жертвенный предтеча новой моральной эпохи. Но сам он весь переходный, он не кузнец новых ценностей. Новая творческая эпоха будет сверхморальной, как и сверхкультурной, а не доморальной и не докультурной. Доморальность, аморальность есть нигилизм, как и всякая докультурность, как и всякий отрицательный анархический бунт, не созидающий космос, а расковыливающий хаос. Мировой кризис морали должен идти к концу, а не возвращаться к началу. В кризисе морали велико также значение Ибсена. В ибсеновском творчестве та же атмосфера горного воздуха, героического восхождения, что и у Заратустры. То же восстание качественно восходящей индивидуальности против духа срединно-общего. Ницше и Ибсен — величайшие моралисты нового времени, но все еще религиозно слепые. Знаменательна также пламенная ненависть безумного католика Леона Блуа против буржуазного мира и буржуазных моральных ценностей. В его книге «*Exégèse des lieux Communs*» есть проблематика настоящей гениальности и буржуазность глубоко вскрывается как религиозно-метафизическая категория¹. В Л. Блуа трепещет и гневается все, что было подлинно благородного в католичестве, буржуазному миру не послушного. Но в пламенной ненависти

¹ «*Exégèse des Lieux communs*» Л. Блуа есть гениально смелое исследование общих мест той мудрости, которой живет буржуа.

Л. Блуа есть неверие в победу благородства над буржуазностью. В Блуа есть творческое бессилие, как и у всех великих французских католиков XIX века. Неповидаемая судьба сделала Ницше творчески дерзновенным и религиозно слепым, а Л. Блуа религиозно зрячим и творчески бессильным.

В чем же сущность морального кризиса? Сущность эта прежде всего в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого *мораль есть творческая задача индивидуальности*. Это — освобождение от остатков гетерономной морали. Общеобязательная мораль закона была лишь изобличением зла и греха и уравниванием всех в зле и грехе. Закон должен быть исполнен, т. е. должно *не* делать зла, освободиться от греха. В этом преодолении нет ничего индивидуального и творческого. Но высшая задача человека — творчество новой жизни. Творчество новой жизни проходит через тайну индивидуальности. Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека. И это откровение человека в моральном творчестве — всегда индивидуально-качественное, а не срединно-общее, где-то воссоединяется с моралью евангельской, с моралью св. Франциска, с индивидуальной поэзией новозаветной жизни, не знающей закона. То, что сказано здесь, не есть аномизм. Закон должен быть внутренне изжит, а не бунтарски отвергнут. Греховная сторона человеческой природы остается обращенной к закону, но творческая ее сторона из закона выходит.

Традиционную христианскую мораль слишком исключительно строили на страхе и заботе о спасении души. Мораль творческая должна быть построена на мужественности и на заботе о творческом восхождении. Панический страх гибели унижает человека и

в конце концов становится безнравственным и нерелигиозным по своим мотивам. Страх этот неблагоприятен и некрасив. Вечное трусливое дрожание за свою душу уничтожает образ Божий в человеке. От ужаса готов человек отказаться от всех творческих ценностей, лишь бы не погибнуть. Это — особая, очень непривлекательная форма религиозного эгоизма. Эгоизм и трусость внутренне связаны. Так же связаны между собой жертвенность и мужественность. Бесстрашие и храбрость — религиозные добродетели. Бесстрашие духа, дерзновение перед Господом — высшие, жертвенные добродетели религиозного пути. Эгоистический страх собственной гибели, доводящий человека до отказа от чести, должен уступить место страху собственной низости, уродства и неблагоприятства. Великая клевета на христианство — будто ему чуждо чувство чести. Подлинное чувство чести только и возможно на почве христианской, ибо христианство — откровение о личности. Честь не есть духовная гордость и самоутверждение. Честь — блюдение в человеке образа и подобия Божьего, который не должен быть унижен. Честь блюдет ценность божественную и потому является одной из вечных основ морали. Самоотречение истребляет безбожную природу в человеке. Честь утверждает божественную природу человека. Отречение от безбожного самоутверждения и блюдение чести сходятся в одной добродетели — в раскрытии божественного Человека. В рыцарстве было подлинное моральное творчество. Идея рыцарства предвещала откровение о человеке. Но рыцарство никогда не было осуществлено. Фактическое рыцарство Средних веков было так же далеко от идеи рыцарства, как фактическая иерархия католической церкви от мистической Церкви Христовой. Рыцарство — вечно по своему заданию. Оно внесло в мир героические

ценности — ценность жертвенной чести и жертвенной верности. В рыцарстве ковалась личность. Буржуазный мир новых времен хотел подменить рыцарство мещанством, рыцарские добродетели мещанскими добродетелями. И думал буржуазный мир, что рыцарство похоронено навеки как порождение темного Средневековья, что возродиться оно не может. Но гибель рыцарства была бы гибелью высокого духовного закала личности. Дух рыцарства продолжает жить как вечная противоположность духу буржуазному. Рыцарская мораль и мораль буржуазная останутся на веки веков, до скончания веков глубочайшими, враждующими противоположностями. Категории рыцарства и буржуазности — категории религиозно-метафизические, а не социально-исторические, они пребывают в меняющихся одеяниях разных времен. Рыцарство остается вечным заданием человеческого духа, переживающим ветхие одежды рыцарства средневекового. И в нашу буржуазную эпоху с новой силой стоит перед вершинами человечества задача создания духовного рыцарства, рыцарства в Духе. В нашу эпоху возможно возрождение рыцарских орденов в новом духе. Дух рыцарства призван хранить подлинный, небесный аристократизм моральных ценностей, подлинный, небесный иерархизм, не запятнанный буржуазным иерархизмом мира сего. Что всякая ценность аристократична — это откровение рыцарского духа. Рыцарство составляет подлинную, таинственную иерархию, иерархию жертвенную и потому невидимую миру буржуазному, подчиненную своей видимой, но ложной иерархии. Рыцарская мораль — мораль ценности, и потому она глубоко противоположна всей буржуазно-демократической морали благополучия и устроения, морали «последних людей». Демократизм (в метафизическом, а не социальном смысле слова) глубоко-

ко буржуазен, ибо ставит благополучие и устройство людей выше ценности, количество выше качества, средне-общее выше индивидуального, распределение выше творчества. Аристократическая (в метафизическом, а не социальном смысле слова) мораль есть мораль ценности, качества, индивидуальности, творчества. Всякое понижение ценности, качества, индивидуальности, творчества во имя средне-общего, количественного, во имя благополучия, устройства и распределения есть грех перед Богом и перед божественным в человеке. Христианская всенародность, христианский универсализм ничего общего не может иметь с демократическим понижением ценностей и качеств, с буржуазным пожертвованием творчеством во имя благоустройства. Христианство — аристократично, иерархично, оно обращено к ценности, к качеству, к индивидуальности. И вместе с тем христианство всенародно-универсально, оно есть спасение всего мира, всех и вся до последней былинки, оно всех призывает на мессианский пир. Христианство признает абсолютную ценность всякого человеческого лица, но это признание ничего общего не имеет с демократической механикой количеств. И поистине грядущая в мире творческая мораль, знаменующая великую моральную революцию, — не демократическая, а аристократическая мораль, ибо творчество все в качестве, а не в количестве, в ценности, а не благополучии, в индивидуальном, а не в средне-общем, в восхождении, а не в распределении, в организме, а не в механизме. Аристократизм — морально-революционен, демократизм — морально-консервативен. Рыцарская мораль аристократизма не может никого угнетать и поработать — она есть мировое служение, всегда жертвенное. Рыцарь жертвует собой и своим благом, но никогда не жертвует ценностью, абсолютно верен ценности.

Не только утилитаризм, но и альтруизм есть учение буржуазно-демократической морали, срединно-общей морали благополучия, морали количеств. Альтруизм выдумал буржуазно-демократический XIX век и хотел подменить им христианскую любовь. Об альтруизме говорят, когда охладела и омертвела любовь. Любовь есть творчество нового общения, общения в Духе. Любовь органически соединяет, качественно насыщает. Любовь есть выход из «мира сего», из тяжести, скованности и разорванности мира в мир иной, мир свободы и соединенности. Альтруизм весь в тяжести, скованности и разорванности «мира сего», в нем нет нового общения, нет качества, нет индивидуальности. Альтруизм хочет установить механику средне-общего единения людей. Альтруизм подчиняет ценность благополучию людей. Альтруизм — слишком человеческий, в нем нет ничего божественного, никакой сверхчеловеческой ценности. Сверхчеловеческая ценность, на которой покоится всякая подлинно-аристократическая, благородная мораль, лежит по ту сторону вульгарного противоположения альтруизма и эгоизма. Мораль христианская тоже лежит по ту сторону противоположения альтруизма и эгоизма, ибо даже отношения людей она выводит из отношения человека к Богу: не во имя свое и не во имя другого, а во имя Бога и божественной ценности. Человек — боль и стыд, человек должен быть преодолен, всякий человек — и я, и ты. Откровение о человеке будет преодолением человека как высшей гуманистической ценности, будет откровением божественного человека. Великим падением христианского сознания была попытка придать христианству характер альтруистически-утилитарный. Поистине всякий альтруизм есть в существе своем замаскированный утилитаризм, он есть религия человеческого благополучия. Альтру-

изм — все та же буржуазная мораль, мораль буржуазных ценностей. Альтруизм только переносит буржуазные ценности с «я», на «ты», он всегда хочет для других буржуазного благополучия, а тем украдкой хочет и для «я» воспользоваться буржуазным благополучием. Христианство и для «я», и для «ты» одинаково признает другие, не буржуазные ценности. Ведь с мировой точки зрения всякое «ты» есть лишь замаскированное «я». И то, что для «ты» признается ценным, то оказывается ценным и для «я». Если для «другого» признается ценным богатство и благополучие, то богатство и благополучие признается ценным и для «себя». В альтруизме нет еще выхода из буржуазных ценностей, из «мира сего». Альтруизм глубоко противоположен всякому творчеству, он пытается создать моральную задержку творчеству. Морали альтруизма противоположна мораль творческого повышения качеств жизни. Утилитарно-альтруистическая мораль не допускает восхождения человека, слишком большого повышения качеств и ценностей индивидуальности, как греха против «других». Она требует уравнивания качеств в количествах. Это — мораль механического равенства, обезличивание и обесценивание, мораль плоскостная. Для христианства важно не «я» и не «ты», не их уравнивание, а божественная ценность и божественная правда, превышающая и «меня», и «другого». На альтруизме лежит печать духовного плебейства, это — идеология ложной, механической демократии. Ценность индивидуальности, раскрывающаяся в христианстве во всей ее интимности и безмерности, окончательно тонет и гибнет в альтруистически-демократической морали. Мистика жертвенности неведома этой морали, и вот она требует жертвы качества количеству, индивидуального средне-общему, ценности благополучию, т. е. того, что от мира иного, тому, что

от мира сего. Творческая мораль революционно сметет мораль альтруистически-демократическую, т. е. по истине переоценит ценности. В христианском сознании бесконечная ценность индивидуальности соединяется с моральным космизмом и универсализмом. Поразительно, что именно альтруистической морали чужд всякий космизм и универсализм, непонятна связь человека с космосом. Альтруизм весь погружен в человеческое, оторванное от космического, непонятна и чужда ему забота о космической гармонии, а не только об Иване и Петре. В демократическом альтруизме есть неприятное самодовольство человеческой ограниченности. Альтруистически-демократическая идеология знает индивидуализм, знает срединную общность, но не знает индивидуальности, не знает космоса. Только космическая мораль, всегда ведающая место индивидуальности в мировой иерархии, предотвращает ту гибель личности в индивидуализме, которую так гениально раскрыл Ибсен в «Пер Гюнте». Творческая мораль индивидуальна и космична, в ней творческая энергия индивидуальности переливается в космос, и космос наполняет собой индивидуальность. В творческой морали личное переживается как мировое и мировое как личное. Для нее перестает быть интересным банальный и элементарный вопрос об эгоизме и альтруизме. Есть божественная правда не только в любви к другому, но и в любви к себе. Христос заповедал любить ближнего, как самого себя, т. е. и самого себя любить, как образ и подобие Божье. Божественная любовь к себе не имеет ничего общего с эгоизмом. Эгоисты могут относиться к себе с отвращением. Нелюбовь к себе есть источник подпольности, больного самолюбия, зависти, неблагородства. Творческая мораль есть мораль призвания, она утверждает нравственный смысл при-

звания, она знает лишь неповторимые индивидуальные пути. От индивидуальности и индивидуального пути нельзя отказаться, потому что и всякий отказ от индивидуального пути, всякая отрешенность от индивидуальности глубоко индивидуальна. И трудно сравнивать людей в моральном отношении. Ибо никто не знает, сколько кому что стоит. *Моральная задача каждого — неповторимо индивидуальна. И потому задача моральной оценки есть задача интуитивного вникновения в тайну индивидуальности, а не количественной моральной механики.* Потому и сказано: не судите.

Тайна искупления освобождает от морализма и открывает путь к высшей морали творческой любви. Новозаветная любовь ослабляет тяжесть морализма. Тайна искупления ослабляет тяготу закона, но возлагает тяготу творчества. Искупление ведет от закона к творчеству. То, что началось в законе, заканчивается в творчестве. И в морали можно вскрыть элементы закона, искупления, творчества. Закон и доньше еще не изжит человеком. Роль закона — отрицательная. Но он может быть направлен против ветхого греховного хаоса и против творчества нового космоса. В первом случае мораль закона сохраняет свой религиозный смысл. Во втором случае она становится демоническим морализмом, злым отяжелением, источником мировой реакции. Уже во времена явления Христа произошло демоническое отяжеление и омертвление закона у книжников и фарисеев. Ныне же само освобождающее искупление обратили в отяжелевший и омертвевший закон. И добро может стать демоническим, подобно эстетизму. Добро, враждебное творчеству, — демонично, в нем демоническая тяжесть и мертвенность. Сплошная моралистическая возвышенность может быть грехом против богатства творческой природы человека, против полноты индивиду-

альной жизни, против смысла множественности. Моральное совершенство и моральная возвышенность не должна угашать фаустовского стремления к полноте жизни. Истребление творчества во имя добра, во имя закона морали — страшная реакция, препятствующая исполнению Божественных предначертаний, задерживающая наступление разрешающего конца. Силы, исключительно приверженные закону, не понимают и не принимают той высшей правды, что творчество — уже большее, чем первоначальное послушание воле Божьей, что Бог сам возжелал откровения воли человеческой. Творчество никогда не есть бунт ветхого хаоса, творчество всегда есть образование нового космоса. В хаотическом бунте нет ничего творческого, он всегда есть религиозная реакция и подлежит изобличению закона. *Творчество — космично, а не хаотично, и потому оно вне изобличения закона, всегда обращенного к ветхому хаосу.* Творчество менее всего есть анархия. Творческий дионисизм есть дионисизм преображенный, прошедший через закон и искупление, соединенный с аполлонизмом. В творческом дионисизме лицо не утопает и не исчезает в изначальной стихии, индивидуальность не растворяется. Мораль законническая враждебна всякому дионисизму, всякому экстазу, она, в известном смысле, исключительно аполлонична, она всегда есть предупреждение об опасности исчезновения личности. Но эта законническая мораль знает лишь ветхую дионисическую стихию, стихию хаотическую, она не знает экстазов дионисизма преображенного, творческого. Творческая мораль — дионисическая мораль. Но это всего менее дионисизм старого хаоса, это — дионисизм, прошедший через религиозный смысл культуры. Варварский дионисизм, не просветленный мировым Логосом, — препятствие на пути наступления религиозной эпохи

творчества. Хаотический дионисизм все еще подсуден закону, которому неподсудно творчество. В творчестве же открывается серафическая природа человека. Страстная природа человека не может и не должна быть угашена и задавлена, а лишь творчески преобразена. В морали индусских йогов есть ценный призыв к самодисциплине воли, к духовной сосредоточенности, но есть и опасность окончательного подавления дионисически-страстной природы человека. Эта же опасность угашения дионисически-страстных истоков творчества есть и в современном теософическом движении.

Перед нами открылись два моральных пути: послушание и творчество, устройство «мира» и восхождение из «мира». Мировой религиозный кризис есть также моральный кризис, переход к морали творчества. Мораль послушания выполнила свою миссию и выполняет ее донныне, поскольку в человеке есть греховный хаос, но она должна быть преодолена, поскольку в человеке должно совершиться творческое откровение космоса. Мы увидели, что этика творчества не есть этика гуманизма. Этика гуманизма в последних своих пределах может привести к антихристовой этике. Этика творчества должна быть отделена от путей человекобожества, ибо в ней возвышение и обожествление человека совершается через Абсолютного Человека — Христа, через Богочеловека. Этика творчества вызывает вражду к себе, ибо это этика празднично-поэтическая, а не буднично-прозаическая, этика духа аристократического, а не духа плебейского. Категории аристократизма и плебейства — не социологические категории и не связаны с буржуазным иерархизмом этого мира. Этика творчества должна освободить человека от того давящего чувствования себя волом, от того самосознания, которое оди-

наково присуще и ветхой книге Бытия, и новым книгам по экономическому материализму. Это освобождение от подавленности достигается через вольную жертву. В человеке не только отрицательно должен быть изобличен законом и искуплен грех, но и положительно должна раскрыться его творческая природа, его серафически-безгрешная, богоподобная природа. Отрицание греха гуманизмом не могло быть откровением серафически-безгрешной природы человека, природы, предназначенной к творчеству. В этом отрицании был новый грех, закрывавший образ Божий в человеке, ибо было отступничество от божественного в человеке. Только творческая религиозная эпоха приведет к положительному самосознанию человека, освободит от тяжести исключительно отрицательного самосознания. В этике творчества будет вдохновение новой, небывшей еще жизни. Это — жизнь в Духе, а не в мире, жизнь, духовно свободная от реакций на мир и мирское¹. Из этики творчества вытекает и новая оценка общественности. Новая творческая жизнь не может двигаться ни вправо, ни влево по линии «мира», а лишь ввысь и вглубь по линии Духа.

Глава XII

Творчество и общественность

XIX и XX века — эпоха небывалого обострения общественности и небывалого обострения индивидуализма. Мы одинаково стоим под знаком крайнего социологизма (общепринятое ныне сознание — сознание социологическое, социология заменила теоло-

¹ Это и есть медитация, духовная сосредоточенность, освобождающая человека от внешнего и призрачного «мира».

гию) и крайнего индивидуалистического уединения личности. Какое же соотношение между этими двумя полюсами современного сознания? Социологизм и индивидуализм глубоко между собой связаны, это две стороны одной и той же разобщенности мира, два выражения того же некосмического состояния мира. Социологизм есть ложная общность, общность индивидуалистического разъединения, пониженное общение отчужденных. Современный социологизм глубоко противоположен всякой соборности в религиозном смысле этого слова. Ложно противопоставлять индивидуализму общественность. Общественность и индивидуализм прекрасно соединимы. Ультра-«общественное» мировоззрение марксизма есть, в сущности, атомистическое мировоззрение. Марксизм утверждает общественность враждующих, разъединенных, распавшихся атомов. В марксистском сознании нет ничего органического, никакого признания реальности общего, сверхличного (в нем нет и признания реальности личного). Марксистская общественность возникает уже после греха индивидуалистического отъединения. Крайний социологизм марксизма есть лишь одно из выражений крайнего индивидуализма. Такой социологизм невозможен для внутренне соединенных. Марксизм говорит о том, как соединиться из жизненной необходимости в общество тем атомам, которые чужды друг другу и ненавидят друг друга. Индивидуалистическая отчужденность и разъединенность лежит в основе всякой «политики», всякой «общественности» нашей эпохи. Мы слишком общественны потому, что слишком отъединены и отчуждены друг от друга. Такая отъединенность и отчужденность создает необходимость крайней общественности, крайнего социологизма сознания. Социологизм есть лишь выражение нашего рабства, нашего приспособления к природной

необходимости. В этом социологизме нет ничего свободного и творческого. В господстве «общественности» над современным сознанием есть что-то давящее, как кошмар. Эта внешняя «общественность» закрывает и угащает все подлинные, последние реальности. Все подлинные, последние ценности подменяются ложными и внешними ценностями «общественности». Общественное, социологическое мироощущение и мировоззрение современности отрицает реальность человека и реальность космоса, в нем отражается распыление как человека, так и космоса. В сущности, социологизм всегда есть позитивизм. Социологизм отрицает микрокосмичность человека, он есть результат отрывания от космоса, ложного индивидуализма. Ограниченное сознание позитивизма все ведь покоится на разрыве человека и космоса, на отъединении человека и приобщении его к отъединенному, на утере сознания реальности человека и космоса. Социологический позитивизм есть крайнее выражение некосмического состояния человека, отъединения человека от мира и исключительной поглощенности возникшими на почве этой отъединенности человеческими отношениями. Индивидуализму метафизически противоположен универсализм, космизм. Это — органическое противопоставление. Самосознание человека как микрокосма, сознание органической принадлежности человека к космической иерархии — вот сознание, исключаящее всякий индивидуализм и отъединенность. Общественность есть лишь частный случай универсализма, лишь одно из выражений космической общности людей. И вся острота проблемы общественности совсем не в том, нужно ли идти от общества или от личности и за чем нужно признать первенство. Вся острота проблемы в том, что нужно и общество и личность принять онтологически-кос-

мически. Господствующая теперь «социальность» сознания закрывает творческую тайну общения, ибо отрицает, не хочет знать космическую природу человека и общества, отрывается от органических корней общения. Человек, уединенный в исключительно человеческом и исключительно человеческих отношениях, не может знать тайн общения. Человек позитивно-социологического сознания не знает себя и своих, не знает мира и своей связи с миром¹. Вся «политика», общественная практика нашего мира совсем не сознает своей природы, мнит себя свободным творчеством или стремлением к свободному творчеству. Но природа «политики», общественной практики этого мира всего менее творческая и свободная, она возникает из злой необходимости и является послушанием последствиям зла. Коренная ложь всякой «политики» в том, что она выдает себя за творчество нового общения, в то время как она есть лишь выражение старой разобщенности, некосмичности мира, приспособление к злой необходимости. «Политика», в сущности, всегда обращена назад, всегда есть реакция приспособления. И всякая политика мира сего, реакционная и революционная, либеральная и радикальная, есть послушание, а не творчество. «Политика» не реальна в последнем, метафизическом смысле этого слова и не радикальна, не затрагивает корней бытия. «Политика» остается на поверхности и создает призрачное бытие. «Политика» входит в общую культуру, но она не есть путь к новому миру, к новой жизни. И «политика» приходит к мировому кризису, подобно всей культуре. В социализме, в анархизме, в исканиях общественности религиозной совершается мировой кризис «политики», потрясение всякой об-

¹ Вся беспомощность социологического мирочувствия нашла себе даровитое выражение в книге Гюйо «L'irrégion de l'avenir».

щественности «мира сего», общественности по необходимости. Но это не значит, конечно, что политика не нужна.

Все основные элементы общественности, несмотря на претерпеваемую ими в истории эволюцию, — ветхи. Всякое государство, право, хозяйство — ветхо по существу, принадлежит к царству закона, послушно необходимости, религиозно пребывает все еще в Ветхом Завете и язычестве. Хозяйственно-государственно-правовая общественность, консервативная, либеральная или революционная, феодальная, буржуазная или социалистическая, — всегда общественность по необходимости, а не по свободе, всегда — приспособление, а не творчество, всегда — ветхая общественность. То же приспособление к злой необходимости есть и в абсолютной монархии, и в социалистической республике, то же отсутствие общения в Духе, общения творчески свободного, то же послушание бремени закона, избличающего грех. В той же плоскости остается и анархизм — он механически бунтует против всякого закона, справедливо избличающего грех, оставляет в грехе не искупленном и в эпохе не творческой. Всякий правовой строй есть узаконенное недоверие человека к человеку, вечное опасение, вечное ожидание удара из-за угла. Государственно-правовое существование есть существование враждующих. Всякое хозяйство есть тяжелая забота, труд в поте лица, библейское проклятие. Хозяйственный труд, как и всякий труд, не есть еще творчество и предполагает несение послушания последствиям греха¹. В заботе,

¹ С. Булгаков в своей интересной и показательной «Философии хозяйства» хотел открыть софийность хозяйства, но в действительности открыл нетворческую, трудовую, послушную, ветхозаветную природу хозяйства. С. Булгаков отрицает творческую общественность. Сущность жизни для него в труде, а не в творчестве. Прав

опасении и трудовом поте хозяйства, права и государства нет даровой благодати любви. Новый Завет не знает ни государства, ни права, ни хозяйства. Эти ветхие элементы общественности «мира сего» создались вне новозаветного откровения. И Новый Завет не открыл новых, своих элементов общественности. Новозаветное христианство оправдывает государство, право, хозяйство не как откровение нового общения в Духе, а как послушание последствиям греха, т.е. оправдывает ветхую общественность ветхозаветно, тем, что закон нужен еще и все еще должен изобличать грех. Что начальствующий носит меч не напрасно, это истина ветхозаветная, а не новозаветная, но подтвержденная Новым Заветом для ветхого, греховного мира. Само же Евангелие проповедует свободу от вечной заботы об устроении жизни. Евангельское чувство жизни не хозяйственное и не государственное, в нем нет отяжеления в грехе — в нем облегчение в искуплении. Общение в Духе Христовом не знает хозяйственно-государственных забот и попечений. Таким откровением жизни в Духе Христовом, не знающем тяготы и бремени общественности этого мира, была жизнь св. Франциска Ассизского — величайший факт христианской истории после жизни Самого Иисуса Христа¹. Но путь к этой новой жизни лежит через по-

вославное сознание Булгакова приводит его к требованию, чтобы каждый нес послушно выпавшее на его долю социальное положение. Характерно, что Булгаков в своей философии хозяйства, которая для него есть часть натурфилософии, совсем не ставит социального вопроса, религиозного социального вопроса, который всегда есть вопрос о существовании неправды, несправедливости в мире, а не только греха.

¹ Особенно рекомендую книгу Иергенсена о св. Франциске, передающую поэзию умбрийской религиозности. Нужно быть в Ассизах, в долине Умбрии, чтобы до конца почувствовать религиозную индивидуальность Франциска и безмерное его значение.

двиг и жертву. Путь новой жизни человечества к общению в Духе может лежать лишь через коллективный, соборный жертвенный подвиг, через отречение от той безопасности и устроенности, которые даются ветхой общественностью мира сего. «Христианское государство» есть чудовищная невозможность, соединение несоединимого. Государство не есть откровение общения, оно есть лишь выражение разобщенности, некосмичности мира. В государстве нет творчества нового бытия, а есть лишь послушание закону погруженных в грех, придавленных грехом. Но государство не только есть праведный закон, избличающий грех, оно, как и все элементы этого мира, само легко превращается в грех. Поэтому природа государства двойственная. С одной стороны, государство праведно избличает грех законом и начальствующий носит меч не напрасно. С другой стороны, государство само заражается грехом и делает зло. Начало власти в этом мире является источником одного из соблазнов, отвергнутых Христом в пустыне. Государство вечно забывает свое отрицательное происхождение и свою отрицательную природу, претендует быть положительным царством мира сего, земным градом. Этот соблазн империализма подстерегает всякое государство. Государство, по существу своему не творческое, претендует быть абсолютным царством и становится врагом всякого творческого движения — законом, избличающим не грех, а творчество. Всякое же враждебное избличение творчества само становится грехом. Послушание последствиям греха превращается во вражду ко всякому творческому движению. Послушание становится рабством. В православной государственности есть пафос вечного покоя, вражда ко всякому движению как греху. Само царство небесное представляется вечным покоем, и царство земное

должно быть подобием этого небесного покоя. Всякое движение есть бунт — только абсолютное послушание вводит в царство покоя. Священное государство и на грешной, беспокойной земле должно водворить вечный недвижимый покой. Тут святоотеческая психология послушания переходит в окаменение и окостенение, в духовную смерть. Тут психологический источник крайней реакции. Православие как бытовой феномен всегда на стороне этой крайней реакции. Новый Завет оправдывает государство, судящее грех, но не оправдывает государство, судящее творчество. Православно-государственный абсолютизм с его безмерной тяжестью менее всего можно назвать идеологией новозаветной, христианской в собственном смысле этого слова. Так же мало новозаветного, чисто христианского и в папской теократии. Империалистический абсолютизм царя или папы совершенно несовместим с христианством, он вне религии искупления. Тут отяжеление в греховной общественности выдается за откровение общественности христианской. Всякая христианская теократия была ложной и насильственной задержкой жизни во внешней ограде церковности, задержкой, мешающей свободному откровению человечества, свободному его воссоединению с Богом¹. Поэтому секуляризация государственности и общественности имеет положительное религиозное значение, она уготовляет свободную богочеловеческую жизнь. Слишком забывают, что христиане Града своего не имеют, Града грядущего взыскуют. Христианского Града еще не видела земля. Творчество нового Града не может быть построено на ветхих элементах общественности, на государстве, праве, хозяйстве,

¹ Кн. Е. Трубецкой в своем «Мирозозерцании Вл. С. Соловьева» прекрасно показал несостоятельность всякой теократии, ее нехристианскую природу.

элементах, пребывающих в дотворческой мировой эпохе. В сущности, старохристианский, православный и католический, угол зрения на мир исключает возможность борьбы со злом в мире, с неправдой и несправедливостью в миропорядке, ибо мирочувствие это признает лишь грех и его роковые последствия, но не признает противостоящего человека злу, несправедливости в земных положениях людей, в строе жизни. Христианство принимало мир таким, каков он есть, оправдывало строй жизни как неизбежное и справедливое последствие греха. Оно делало невозможным священное негодование против низкой неправды. Таков и теософический взгляд на жизнь с его учением о карме. Чтобы бороться воинственно со злом и неправдой, чтобы революционизировать жизнь, создавать жизнь новую, для этого нужно признать самостоятельный источник зла и порабощения в мире¹. Но зарождается ли творчество нового Града в революциях?

Все революции, политические и социальные, направлены на механическое, внешнее разрушение закона и искупления, государства и церкви. В этих революциях нет подлинной революции духа — они не творческие, реакционные, обращенные назад, а не вперед. Революции загипнотизированы влюбленной ненавистью к старой жизни, природа их психологически реакционная. Революция есть реакция против старого, а не творчество нового. Революции утверждают некосмическое состояние мира, они не связывают

¹ В христианстве было разработано учение о грехе, его последствиях и избавлении от него, но совсем не было раскрыто учение о зле как начале самобытного. По вопросу о зле больше можно найти у манихейцев и гностиков; у них была проблема зла, а не только греха. В мире есть не только грех и его справедливые последствия, но также зло и его несправедливые последствия. См. о манихействе книгу XVIII в. Beausobre «Histoire critique de Manichéisme», два тома.

новую жизнь с органическим перерождением мира в космос, в космическую гармонию. Поэтому революции плохо учитываются в космическом миропорядке как движение вперед. Революции продолжают пребывать в той же плоскости, что и реакции, они отрицательно определяются реакциями. Роковая психология революций, психология реакционная, не способна к творческому полету. Революции отяжелевают от накопившейся мести, от отрицательной привязанности к ненавистному прошлому, от власти механических чувств. В революционной психологии есть нездоровая истерика. Для революционной психологии закрыта творческая тайна грядущего. Революционные страсти — не творческие страсти. Революции враждебны всякому творчеству, подозрительны к творчеству. Люди творческого духа совсем не революционеры в социально-механическом смысле этого слова. Их революции иные, несоизмеримо более радикальные, коренные, органические. Революции все еще остаются в эпохах закона и искупления и не переходят в эпоху творчества. Все мышление революционеров и вся их психология есть мышление и психология мировой эпохи закона, мышление и психология изобличения неискупленного греха. Революционеры хотят внешне-механически отделаться от греха и зла и тем нередко укрепляют грех и зло. Они не хотят внутренне-органически изжить закон и искупление, чтобы перейти к творчеству. Закон в государстве и искупление в церкви не могут быть разрушены, они должны быть мистически изжиты. В механическом бунте против царства закона и царства искупления нет творческого духа, он обессиливает человека, направляя в ложную сторону его энергию. Закон не может быть внешне отменен для мира, лежащего во грехе, как не может быть отменена, напр., наука и др. дотворческие куль-

турные ценности. Но закон должен быть внутренне пережит и преодолен. Закон отменяется творчеством через искупление. Но творчество через искупление преодолевает зло мира, изживая его органически, а не механически. Вечная смена в истории реакций и революций, охранений и разрушений — вечный обман, призрачность, нереальность. Корни бытия не затрагиваются реакциями и революциями, эта смена остается на поверхности, она механична и потому мео-нична. В болезненной атмосфере политических реакций и революций создается призрачное бытие, вырастают призрачные страсти и призрачные интересы. В этой призрачной «политике», выдаваемой за самую настоящую жизнь, метафизически нет подлинной реальности, нет бытийственности. Реакции и революции — греховный кошмар. Путь творческой ответственности предполагает иное сознание, иное направление воли. Творчество созидает нового человека и новый космос, новое общение человека с человеком и человека с космосом. Но творчество ничего не разрушает механически, внешне, призрачно. Творческая эпоха в общественности, преодолевающая ветхозаветные элементы общественности, должна быть освобождена от призрачной «политики», от призрачных реакций и призрачных революций. Но творческий путь не допускает механического сбрасывания бремени подзаконной общественности, а лишь внутреннее ее изживание и преодоление.

Два полюса — крайняя государственность (империализм) и крайний анархизм — одинаково противны христианскому сознанию как два противоположных выражения некосмического, хаотического состояния мира, мирового распада и разъединения. Абсолютная государственность и абсолютный анархизм — две стороны одного и того же дефектного состояния мира.

Сотворить из «мира сего» космос, прийти к мировой гармонии и соединению нельзя ни путем государственности, ни путем анархизма, оба пути — одинаково внешние и механические. Государственная идеология и идеология анархическая — лжерелигиозные, не христианские. Анархизм так же механичен, как и государственность. Анархический бунт может быть относительно прав перед перешедшей все границы неправдой государственной, но абсолютно он всегда неправ перед высшей божественной и космической правдой. Государственность со своей внутренней диалектикой должна принять удары анархизма — они в одной плоскости и порождают друг друга. И неправда эксцессов государственности бессильна обличить неправду эксцессов анархизма — обе неправды рождены из одного хаоса. Государственность и анархизм одинаково чужды духу творческому, в них не создается новое общение. Не напрасно носит меч власть против хаоса распадающегося мира. И не напрасно восстает безудержная свобода против меча власти, лишь увеличивающей хаос и распад мира.

Так же противны христианскому сознанию и другие два полюса — общественность буржуазно-капиталистическая и общественность социалистическая. Оба полюса — выражения единой вражды, того же нелюбовного состояния мира, той же недостойной власти необходимости над сынами Божьими. Любовное соединение человека с человеком и человека с природой так же мало достижимо на почве общественности социалистической, как и на почве общественности буржуазно-капиталистической. Почва социалистическая и почва буржуазно-капиталистическая — одна и та же почва. Социализм плоть от плоти и кровь от крови буржуазности. Идеалы социализма — буржуазные идеалы. Социализм целиком принимает все бур-

жуазные ценности благ этого мира и хочет их только дальше развить и по-новому распределить, сделав достоянием всего мира. Социализм не сомневается в ценности мирского богатства и хорошей, довольной жизни в этом мире. Он только хочет богатства и довольства жизни для всех, хочет всеобщей «буржуазности». Социализму свойственно не столько презрение к буржуазности, сколько зависть к ней. Социализм хочет окончательной буржуазности как царства мира сего. Социализму чуждо аскетическое преодоление буржуазности этого мира во имя мира иного. В социализме чувствуется безмерная тяжесть буржуазности мира сего, нет свободы от «мира», нет окрыленности. Социализм лишь заканчивает буржуазное устройство мира. В социализме нет творчества нового общения, нет нового, преображенного отношения человека к природе и человека к человеку — все то же старое, буржуазное отношение. Социализм так же ветхозаветен, так же подзаконен, так жеотяжелен неискупленным грехом, как и все старые общества. Последние слова марксистского социализма совпадают с первыми словами ветхой книги Бытия. Социализм весь в дотворческой мировой эпохе и потому обращен назад, а не вперед. Совсем так же, как и анархизм. Социализм — выражение рабства человека у природной необходимости, а не власти человека над природой. Но есть великая правда социализма перед лицом буржуазно-капиталистической общественности. Мир буржуазный должен будет уступить место миру социалистическому по необходимости и по справедливости. Социализм есть необходимое и справедливое развитие буржуазности, буржуазного мироустройства. Все буржуазные аргументы против социализма — лицемерны и порочны. Социализм есть последняя правда и последняя справедливость буржуазности. Ветхозаветные

элементы общественности, не знающие творчества, должны докатиться до социалистической буржуазности. Относительная правда социализма несомненна. Но несомненна и абсолютная неправда социализма. Социализму так же чужда жертвенность, как и общественности буржуазно-капиталистической. А путь ко всякому творчеству лежит через жертвенность. Счеты социализма с разлагающимся буржуазным обществом, как и счеты анархизма с разлагающейся государственностью, — свои старые счеты, счеты своих, пребывающих в том же мире, враждующих в той же плоскости, без творческого выхода в мир иной. Социализм буржуазен потому, что целиком принадлежит к природному царству необходимости, а не к сверхприродному царству свободы. Поэтому же социализм лишен духа творческого. Печать отяжелевшей буржуазности лежит на всех общественных идеологиях, и потому все эти идеологии не христианские¹.

Христианское сознание и мирочувствие требует аскетического отношения к благам мира сего, отвержения буржуазных ценностей. Христианское отношение к общественности жертвенно — отрекается от царства мира сего. Между тем как всякое государство, всякое право, всякое хозяйство есть благоустройство мира сего и предполагает признание буржуазных ценностей в жизни. Государство по природе своей не аскетично и не жертвенно, в нем всегда есть кристаллизованное цепляние за блага мира, охранение благополучия. Славянофильская концепция самодержавия как государственности аскетической и жертвенной была мечтой, ничем не связанной с самодержавием

¹ Есть своя великая правда в порыве ухода из культуры и культурной общественности Л. Толстого, А. Добролюбова, Э. Карпентера. См. замечательную книгу Карпентера «Цивилизация, ее причины и излечение».

историческим, всего менее аскетическим и жертвенным, столь же буржуазным, как и все государственности мира. Христианство всегда бессильно было обосновать какие бы то ни было государственные, правовые и хозяйственные идеалы. Положительный социальный идеал христианства всегда был не от «мира сего», был град грядущий, которого христиане не имели, а лишь взыскали. Но, как много раз уже говорилось, христианство оправдывает ветхую общественность, ветхую государственность как послушание последствиям греха. Христианское отношение к общественности покоилось на религиозном опыте послушания, а не творчества. *Христианство требовало послушания не своей общественности, а чужой, языческой, буржуазной, даже прямо злой общественности*¹. Это послушание требовалось не во имя ценности общественной правды, а во имя ценности смирения в религиозном опыте людей. В христианстве был настоящий пафос послушания общественной неправде как справедливой каре за грех людей, было почти нежелание, чтобы Божья правда осуществилась в земной общественности, и во всяком случае глубокое неверие в возможность этого осуществления. Это — коренной парадокс христианского отношения к общественности в истории. Так осуществляло христианство свои аскетические заветы в отношении к общественности не аскетической. Но христианский мир по плоти и крови своей жил в общественности не

¹ Крайнего выражения и эстетической законченности это православно-христианское требование послушания и покорности злу на земле достигло у К. Леонтьева, у которого христианское смирение как-то гениально перемешано с демонической злостью. К. Леонтьев точно хочет зла как оправдания апокалиптических пророчеств, как доказательства силы князя мира сего, как доказательства негодности этого мира.

аскетической, ветхозаветно-языческой, буржуазной, принадлежал ей по всем своим земным упованиям. Коллективной общественной жертвенности и общественной любви христианский мир еще не знал. То, что индивидуально совершилось у святых, то не совершилось еще общественно, коллективно, исторически. Жертвенное преодоление общественной буржуазности, буржуазной отяжеленности и буржуазного испуга есть уже путь к творчеству новой, небывшей еще жизни, новому, небывшему еще общению людей. Общественное устройство никогда не было общественным творчеством, всегда было формой послушания и приспособления. И тогда лишь совершится подлинно радикальная, всемирная революция в общественности, когда христианский мир созреет для коллективной жертвенности и отречения от ветхой общественной этого мира, гарантирующей и охраняющей буржуазные мирские блага. Не только личность, но и общественность христианская должна пройти через жертвенную правду св. Франциска. Жертва эта есть освобождение от непомерной тяжести этого мира, от власти природной необходимости. Ибо доныне всякая общественность, от самой консервативной до самой революционной, была покорна тяжести природной необходимости, не была прорывом в мир иной.

Творческая общественность подземна, катакомбна по отношению к надземному царству. Она не есть царство мира сего: она преодолевает «мир», жертвует его благами во имя иной, свободной жизни. Переход от послушания к творчеству в общественности, как и везде, возможен лишь через жертву безопасностью, гарантированной устроенностью. И жертвенность эта ничего общего не может иметь с анархией, с хаосом, она всегда космична по своей природе. Анархизм не жертвен, он есть лишь вывернутая ветхая государ-

ственность. Государство, право, хозяйство причисляются к культурным ценностям человечества. Либерально-правовые общественные направления хотят установить такие же дифференцированные ценности в политике, как и в других сферах культуры. Мировой кризис культуры, о котором говорится на протяжении всей этой книги, есть вместе с тем и мировой кризис дифференцированных ценностей политики, кризис всякой ветхой общечеловечности. В общечеловечности, как и в философии, в искусстве, в поле, в морали и во всем, обнаруживаются стремления к выявлению предельного, конечного, последнего. Уже социализм, анархизм, теократизм переходят пределы нормальной, канонической общечеловечности и политики, переливаются по своим стремлениям за грани культуры. Взыскание Града грядущего, какую бы форму оно ни принимало, религиозную или антирелигиозную, всегда переходит за грани канонической культуры, за грани дифференцированной политики, всегда есть устремление к последнему и конечному. Искание Царства Божьего на земле есть искание выхода из всякого приспособления к природной необходимости, есть жажда освобождения от тяжести «мира». Скачок в царство свободы, о котором даже марксисты говорят, без всякого на то права, есть революционный разрыв со всякой ветхой общечеловечностью «мира сего», со всякой «политикой», всякой государственностью, всякой заботой о безопасности в мире. Революционный переход от религиозного послушания к религиозному творчеству совершается через мировой кризис середи́нно-канонической культуры и середи́нно-канонической общечеловечности. Это — переход к концу.

Творчество нового общения предполагает антропологическое откровение, откровение богочеловечества — христологию человечества. Творческая тайна

общественности, тайна общения людского и общения космического, не могла быть открыта до откровения творческой тайны о человеке и человечестве. А мы видели, что в христианстве антропологическое откровение еще не совершилось. Последняя антропологическая тайна откроется не в послушании, а в творчестве. В творчестве, а не в послушании откроется и тайна общественности, тайна нового общения в любви, общения в Духе, не только людского, но и космического. Доныне, в дотворческие мировые эпохи всякая общественность была послушанием, несением бремени «мира», последствием проклятия книги бытия, а не творчеством. Старая общественность самодержавного государства и новая общественность социализма — одинаково послушание, а не творчество. Вся ветхая общественность была царством кесаря, а не Царством Божиим. И всякая дань, которую человек уплачивает хозяйству, праву и государству, природному порядку этого мира, есть дань кесарю, а не Богу. Окончательно выйти из круговорота кесарева царства можно лишь до конца победив природный мир, преобразовав его. Марксистский социализм последовательно и до конца раскрывает природу общественности как послушание последствиям греха и приспособление к необходимости кесарева царства. Это — последний предел пути необходимости, отдания всего кесарю, пути, не раскрывающего творческую тайну о человеке. Именно материалистический социализм всего более отрицает общение в любви, общение в Духе, признает лишь общение в необходимости, общение в материи. Марксистский социализм — последнее слово общественности, основанной на некосмическом состоянии мира и на разобщенности, разорванности, отчужденности людей. Социализм — последняя справедливость и последняя правда людей в усилении их

соединиться и устроиться в царстве кесаря по законам природной необходимости. Социализм — последнее послушание в несении бремени мира, справедливое распределение этого бремени. В социализме всегда есть отрицательная правда и положительная неправда. Наряду с элементами справедливости в социализме царит стихия, из которой может развиться общественность антихристова. Ибо антихристова общественность и будет последним результатом безбожного устройства мирского царства, человеческого муравейника, последним воплощением буржуазности, последним явлением рабского пути необходимости. Только творческая общественность, общественность в духе любви и свободы в силах противиться общественности антихристовой. Всякая общественность, послушная бремени «мира», на противоположных своих полюсах уклоняется к общественности антихристовой — на полюсе империализма и социализма, самодержавного государства и социальной республики.

В отяжелевшей общественности кесарева мира смешиваются и чередуются два ложных начала: ложный иерархизм и ложный демократизм. В ложном иерархизме оценивается не внутренний человек и не подлинные его качества, а человек внешний и его буржуазное положение в мире. В ложном иерархизме, иерархизме царства кесарева, качества человека и неповторимая его индивидуальность приносятся в жертву вне человека лежащей иерархии социальной среды, иерархии буржуазных положений. Поэтому ложный, социальный иерархизм, в сущности, уравнивает индивидуальности перед фиктивными ценностями буржуазных положений, лишает человека его коренных и глубоких качеств, противоборствует подлинной метафизической иерархии мира. Это — иерархизм не творческий, иерархизм инерции, косности, скованно-

сти мира. Ложному иерархизму противостоит ложный демократизм — обратная его сторона. Демократизм в метафизическом смысле этого слова отвергает не только ложную иерархию социальных положений, иерархию косных оценок, но и подлинную, внутреннюю метафизическую иерархию мира, на которой покоится все качественное и индивидуальное. Демократизм механически уравнивает все качественное и индивидуальное, истребляет внутреннего человека во имя человека внешнего. Для метафизики демократизма человек определяется также не по внутренним, всегда разностным своим качествам, а по механически уравненному социальному положению. Метафизика демократизма признает положительной ценностью отрицательную и пустую, чисто механическую идею равенства и с ней связывает пафос справедливости. Но равенство само по себе не есть ценность. Равенство — зло, когда во имя его убиваются качества и отвергается величие индивидуальности. Последовательная метафизика демократизма глубоко враждебна всякому призванию и всякому величию. Это — плоскостная метафизика, боящаяся всего горного и возвышающегося. Метафизика демократизма противоборствует стихии гениальности и отвергает водительство великих. Для нее власть в мире должна принадлежать механике количеств, не высоко-индивидуальному, а средне-общему. Демократизм силится подчинить качественное количественному, индивидуальное — общему, великое — среднему. Но всякая ценность — качественна, индивидуальна и горна. И потому ценность равенства демократической метафизики враждебна всякой ценности. Демократизм так же враждебен космосу и его органической иерархии, как и ложный буржуазный иерархизм. Индивидуальность и все ее ценные качества предполагают не уравнительный механизм мира,

а органический его иерархизм. Призвание и величие в мире возможны лишь в том случае, если есть в мире органический иерархизм. Христианство признает равноценность всех человеческих душ перед Богом и даже не равноценность, а абсолютную ценность всех душ. Но эта абсолютная ценность души, или внутреннего человека, не только ничего общего не имеет с механическим уравнительным равенством — она глубоко ему враждебна, ибо механическое, уравнивающее равенство отрицает душу и истребляет внутреннего человека во имя внешнего социального положения. Христианство по мистическому своему смыслу совсем не демократично, оно — подлинно, внутренне иерархично и аристократично. Признание внутреннего человека в его неповторимой индивидуальности и ответственности, в единственности его призвания и места в мире предполагает метафизическое признание внутреннего и аристократического строя мира, иерархического его организма. Этот подлинный, метафизический иерархизм и аристократизм всегда был источником всякого величия в мире, всякого повышения качеств и ценностей человеческой жизни, всякого движения в мире. Метафизика демократизма, при всем ее революционном облики, в существе глубоко консервативна, инертна, косна, враждебна повышению качеств и ценностей, пуглива и боязлива в своем отношении ко всякому величию. Лишь подлинный аристократизм, аристократизм внутреннего человека, а не внешнего, буржуазного положения может быть динамическим, творчески-революционным началом. Аристократия есть единственно должная, желанная, нормальная, космическая форма властвования в мире, ибо это — властвование внутреннего человека, властвование призванных и великих. Это — аристократия жертвенного служения. Эта аристократия не может

иметь никаких точек соприкосновения с ложным, буржуазным иерархизмом социальных положений, ибо ложный иерархизм так же враждебен внутреннему человеку, враждебен индивидуальному призванию и величию, как и ложный демократизм. Ложный иерархизм и ложный демократизм — две стороны одной и той же болезни, подобно государственному абсолютизму и анархизму, буржуазному капитализму и социализму и т. п.

Та же антитеза существует и по отношению к свободе. В отличие от равенства свобода есть положительная ценность. Но и свобода может быть отрицательно пустой. Лозунги формальной свободы, свободы хотеть того, чего захочешь, — отрицательные и пустые. Это детская свобода или рабья свобода. В ней нет ничего органического, нет содержания, нет связи с мировыми целями. Формальная свобода для свободы, без цели и содержания, есть лишь обратная сторона деспотизма и рабства. Политические революции слишком часто бывают основаны на этой детской и рабьей свободе, и деятели их бывают заражены психологией, развившейся в атмосфере деспотизма. Зрелая, содержательная свобода предполагает возрастание и подъем внутреннего человека, его органическое воссоединение с другими людьми и космосом. Зрелая, положительная свобода имеет космическое содержание и мировую целестремительность, она противна произволу. И только та свобода может быть творческой, которая открывает место человека в космическом организме. Внешняя, отрицательная, рабья свобода всегда со страхом косится на свободу соседа и занята разграничением враждующих свобод соседей. Положительная, зрелая, творческая свобода не может иметь этих вечных страхов и не может так интересоваться этими размежеваниями, ибо связана с органи-

ческим строем космоса. Этим не отрицается смысл всякого права, ибо к органическому нельзя принудить, любить нельзя заставить. Право хранит свободу в эпоху разобщения.

Спенсер противопоставлял промышленный тип общества типу воинственному. Это противопоставление носило у него характер позитивно-социологический¹. Но противоположность между воинственностью и буржуазностью имеет и более глубокий метафизический смысл. В мире этом, в мире, отяжелевшем от греха, дух воинственный наименее буржуазен, наиболее переходит за грани мира. Средние века — наименее буржуазная и наиболее воинственная эпоха. До конечной победы над злом, до преображения этого мира в новую землю и новое небо дух воинственный не может и не должен быть истреблен в сердце человеческого. Это неумирающий дух рыцарства, вечно противящийся окончательной победе буржуазности, дух священного негодования против переходящего все пределы зла. Идея буржуазного вечного мира — дурная, уродливая, совсем не божественная идея. Вечный божественный мир недостижим через мир буржуазный, ибо подлинный вечный мир есть приведение мира в состояние космическое, к божественно прекрасной гармонии. Буржуазный мир буржуазного мира — не космичен, это плохая бесконечность вражды, введенной в нормы и границы из целей корыстных и слишком человеческих. Жертвенность войны ставит ее выше безопасности буржуазного мира. Ныне и сама война принимает буржуазный характер, определяется биржей и мировым обменом. Этот промышленно-буржуазный характер войны должен, конечно, привести к буржуазному миру, к плохому, лживому

¹ См. Гер. Спенсер. Основы социологии. Во многих отношениях поучительная книга.

миру. В этом буржуазном конце всякой воинственности есть почти что техническая неизбежность. Но буржуазный мир не может быть вечным, ибо он прикрывает глубокую вражду, незамирность, некосмичность. Буржуазный мир вновь приведет к катастрофической воинственности, уже апокалиптической.

Торжество буржуазного духа привело в XIX и XX веках к ложной механической цивилизации, глубоко противоположной всякой подлинной культуре. Механическая, уравнивающая, обезличивающая и обесценивающая цивилизация с ее дьявольской техникой, слишком уж похожей на черную магию, есть лжебытие, призрачное бытие, вывернутое бытие. Буржуазная цивилизация есть предел некосмичности мира. В ней гибнет внутренний человек, подменяется внешним, автоматическим человеком¹. Цивилизация развила огромные технические силы, которые по замыслу должны уготовить царство человека над природой. Но технические силы цивилизации властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу. Современный человек плохо знает природу развиваемых им технических сил цивилизации. Магическая природа этих технических сил остается закрытой для современного человека. Создается магическая среда, заколдовывающая душу человека, среда жизни человеческой, небезопасная для духа, для души и для тела. В колоссальной технической цивилизации точно выпущены на свободу злые демоны, мстящие падшему человеку за его царственное притязание. Власть электричества над современной жизнью человечества — подозрительная власть. Более прозорливые начинают подозревать магическую природу электричества. Электричество убивает уже дух человека, ор-

¹ Это глубоко понимает Э. Карпентер.

ганизует безличное, бескачественное царство буржуазности. Через магию электричества восхотел человек достигнуть царства мира сего и достиг рабства и духовной смерти. Человек бессилён уже справиться с теми техническими силами, которые он высвободил и которым дал ход. Цивилизация не осуществляет царственной мечты человека. Развитая капиталистическая экономика XX века не есть уже простое библейское проклятие — добывать хлеб свой в поте лица. В этой экономике есть темная магия фиктивного, ложного бытия. В технике и экономике современной цивилизации не творится новая, царственная жизнь человека. Овладение природой не может осуществиться через вражду и отчуждение от нее и вражду и отчуждение человека от человека. А поистине человек призван к царственной и творческой роли в мире. Поистине человек должен властвовать над природой силой белой магии. Выявление темно-магической природы технической цивилизации приведет к выявлению полюса обратного — беломагической техники и экономики. Это вплотную подводит к проблеме творчества *космической общественности*, т. е. к переходу на иной мировой путь¹. Положительный смысл футуристической цивилизации с ее жуткой автоматичностью и механичностью я вижу лишь в том, что в ней совершается судьба материального мира, конец рода. Есть правда в том, что материальная, родовая органическая жизнь должна кончиться автоматом, механизмом и расколоться, расслоиться. Это трагический переход

¹ Н. Федоров был близок к постановке проблемы космической общественности. Но он не сознал и не нашел имени для той истины, что регуляция природы человеческой активностью есть положительная, светлая магия. Овладеть природой можно лишь магически, а не позитивистически. Ибо магия и есть действие человека в природе, воспринятой живой, а не мертвой.

в новый план бытия. Но низко и трусливо было бы впасть в пессимизм. Дух человеческий должен в путях своего освобождения пройти через машинизацию, через распятие всего органического в механизме.

Новый Град не может твориться из элементов ветхой общественности. К новому Граду нет путей ни консервативных, ни эволюционных, ни революционных. Никакая общественная эволюция не ведет к грядущему царству богочеловечества. Государство, право, хозяйство нельзя преобразить в христианские, в богочеловечество, в Град Божий. Нельзя утвердить христианского государства и христианского хозяйства путем охранения, потому что их никогда не было, и нельзя утвердить их путем эволюции и революции, потому что их никогда не будет. Всякое государство и всякое хозяйство по существу не христианские и противные Царству Божьему. Чтобы Град Божий воцарился в мире, должна сгореть всякая ветхая общественность, всякое государство, всякое право, всякое хозяйство. *Новая общественность сотворится не из элементов «мира», она сотворится в «мирском» смысле из ничего, из других истоков, лежащих вне мировой общественной эволюции, из Духа, а не из мира.* Новая общественность есть движение не по плоскости, а по вертикали. Нельзя возлагать надежд ни на какой общественный слой или класс, ни на какую историческую силу, а лишь на личности, в Духе возрожденные. Коренная ошибка всех исканий религиозной общественности — именно в этой надежде добыть новую общественность из старой. Консервативные учения о религиозной общественности и революционные учения о религиозной общественности одинаково хотят вывести Град Божий из «мира» и не порывают окончательно с принципом эволюции, трансформации ветхой общественности в новую. Ветхая обществен-

ность эволюционирует, но она продолжает покоиться на тех же началах. Огромная эволюция лежит между самодержавным государством и феодальным хозяйством и демократической республикой и социализмом, но социализм и демократическая республика так же пребывают в ветхой общественности, в послушании бремени греха, как и феодальное хозяйство и самодержавное государство. Можно признавать и неизбежность, и благость этой эволюции, но проблема религиозной общественности этим не затрагивается. Вся ветхая общественность и вся старая цивилизация (она выявилась вполне лишь в новом XX веке) должна сгореть дотла, чтобы Новый Иерусалим сошел с неба на землю. Путь к Новому Иерусалиму — жертвенный. Сказано, что он с неба сойдет. Это значит, что он творится не из элементов «мира». Нельзя отрицать смысла мировой общественности и мировой цивилизации, но смысл этот не в эволюционном их преобразовании в Царство Божье, в Град грядущий. Град новый есть творимая Церковь, творимая в Духе вне эволюции мира. Характеристика религиозной общественности как теократии все еще находится во власти ветхозаветного сознания. В самой идее теократии есть еще тяжесть греха. Теократия все еще есть преобразование государственности в религиозную общественность. Теократическая общественность — в «мире», а не в Духе. Новая, творческая религиозная общественность — и не теократия, и не анархизм, и не государственность, и не социализм; она невыразима в категориях «мира», неперевода на язык физического плана жизни. Царство Божье приходит неприемлемо для «мира», и человек входит в него лишь в мере своего роста в Духе. Поскольку человек еще вне высших достижений Духа, поскольку он принадлежит к физической плоти мира, он должен участво-

вать в эволюции мирской общественности, должен платить дань кесарю. И все рационалистические споры о хилиазме, о тысячелетнем Царстве Христовом должны быть отброшены. Будет ли тысячелетнее Царство Христово на земле или на небе, в этом мире или ином мире, в материи или только в духе? Царство Христово лежит вне эволюции «мира». Царство Божье родится не из элементов «мира». Но это не значит, что Царство Христово не будет на земле. Ибо земля — метафизична, а не только физична, земля наша принадлежит и иному миру, она принадлежит вечности. Равно как и тонкая, преображенная плоть наша принадлежит иному миру, принадлежит вечности. И религиозная общественность родится не в физической, а в духовной плоти. Новый Иерусалим явится катастрофически, а не эволюционно, из творчества духа богочеловеческого, а не из «мира», не из ветхой общественности. Но Новый Иерусалим будет на земле и явлен будет во плоти, не физической, а преображенной плоти.

Глава XIII

Творчество и мистика. Оккультизм и магия

В мистике во все времена раскрывался мир *внутреннего человека* и противостоял миру человека внешнего. Мистические откровения внутреннего человека всегда учили в разных формах о микрокосмичности человека. Мистический опыт раскрывает внутри человека космос, всю огромную вселенную. Мистика глубоко противоположна всякому замкнутому, изолированному от космической жизни индивидуализму, всякому психологизму. Мистическое погружение в себя

есть всегда выход из себя, прорыв за грани. Всякая мистика учит, что глубь человека — более чем человеческая, что в ней кроется таинственная связь с Богом и миром. Истинный выход из себя, из своей замкнутости и оторванности скрывается внутри самого себя, а не вовне, во внутреннем, а не во внешнем. Так учит всякая мистика. Человек, о котором учит психология, все еще — внешний, а не внутренний человек. Душевная стихия не есть еще мистическая стихия. Внутренний человек — духовен, а не душевен. Мистическая стихия — духовная, она глубже и изначальнонее стихии душевной. Исторически мистическими называли и явления, принадлежащие к астральному плану человека. Мистика не была еще достаточно отделена от магии. Но в строгом, дифференцированном, абсолютном смысле слова мистикой можно назвать лишь то, что относится к духовному плану. В мистике есть духовное дерзновение и почин внутреннего человека, глубочайших глубин духа. Феномены чисто душевные и астральные не могут быть еще названы мистическими и, вернее, могут быть названы магическими. Мистика животворит и духотворит истоки и корни всякой религиозной жизни. Мистика и есть бытийственная основа всякого религиозного сознания, темный исток религиозной жизни. Религия переводит в сознание и в быт то, что в мистике непосредственно переживается и открывается. Догматическое сознание вселенских соборов было лишь объективированным переводом того, что непосредственно увидалось в мистическом опыте. И в догматах условным языком рассказывается о мистических встречах. Догматы мертвеют и вырождаются во внешний авторитет, когда теряются их мистические истоки, когда они воспринимаются внешним, а не внутренним человеком, переживаются телесно и душевно, а не духовно. Быто-

вая, историческая вера есть вера внешнего человека, не углубившего дух до мистических истоков, это мистика, выявленная в приспособлении к физическому плану жизни. Это — инволюция в материю. Бытовая религиозность, бытовой догматизм имеют огромное историческое значение, воспитывают человека на разных ступенях его развития. Религиозная жизнь существует и для тех, кто не знает мистических истоков догматов, кто принимает их внешне-авторитарно. Но исключительное превращение религии во внешний быт и внешний авторитет есть уже ее вырождение и омертвление. Тогда необходимо мистическое оживление и одухотворение религии. В христианстве вечно противоборствуют два начала — внутренне-мистическое и внешне-бытовое, аристократическое и демократическое, духовное и душевное, интимно-сокровенное и приспособленное для среднего уровня человечества и средних ступеней человеческого общения. Всегда должно помнить, что христианство, как мировое и историческое явление, не только есть абсолютное божественное откровение, но есть также и приспособление к человечеству, принимающему это откровение в меру своего духовного роста и восхождения. Христианство — мистика внутреннего человека, и христианство — всемирно-историческое приспособление человека внешнего, ведомого к высшим целям. Тогда только понятна становится трагическая двойственность христианства в истории, нерелигиозность его внешней христианской истории. Про христианство одинаково можно сказать, что оно и самая мистическая религия в мире и что она — религия совсем не мистическая, а исторически-бытовая и удивительно приспособленная к среднему уровню людей, к их житейской трезвости. Христианство мистически шло по линии наибольшего сопротивления, по линии безумия

для разума мира сего. И христианство исторически шло по линии наименьшего сопротивления, по линии приспособления к разуму и расчету мира сего, к языческой природе человека, к физическому плану жизни. Эта двойственность — великий соблазн, и она должна быть осознана и осмыслена. Любой бытовик-христианин, искренно верующий и не лишенный религиозного опыта, священник или мирянин, скажет, что в христианстве нет ничего мистического, что мистика в христианстве всегда была знаком болезненности или еретичества, что мистиками были гностики и сектанты, а церковь — против мистики. И наряду с этим, никто не станет отрицать, что величайшие и самые подлинные святые были мистиками, что глубины церковного сознания мистичны, что Евангелие от Иоанна, послания апостола Павла и Апокалипсис — мистические книги, что религия Христа есть религия мистерии искупления, что есть признанная церковью мистика православная и мистика католическая. В христианстве есть глубокая, идущая от апостолов мистическая традиция. Церковь в своем всемирно-историческом делании и неизбежном приспособлении к уровню человеческому была по преимуществу церковью Петра, от которого идет преемственность священства. От Петра идет традиция иудео-христианства¹. Церковь католическая открыто сознает себя церковью Петра, но и церковь православная принимает преемственность от Петра. Петр и был апостолом среднего уровня человеческого. В нем дух инволюции, нисхождения. Но был любимый ученик Христа Иоанн, от которого идет мистическая традиция. Церковь ми-

¹ См. интересную книгу Ю. Николаева «В поисках за Божеством. Очерки из истории гностицизма», 1913. Недурно изложена борьба внутри христианства духа иудаистического с гностицизмом, с большим сочувствием к гностикам.

стическая, донныне еще не выявленная окончательно по низкому уровню человечества, и есть Иоаннова церковь. Святые и мистики были живыми носителями Иоанновой традиции. Св. Франциск от духа Иоаннова, а не Петрова. Церковь Петрова была церковью послушания и приспособления, а не творчества. Религиозное творчество может выйти лишь из традиции Иоанновой. Христианство бытовое знает церковь Петра и его традицию. Но священное предание не только Петрово — оно и Иоанново. Страшное омертвление церкви Петровой, гниение ее покровов должно привести к выявлению церкви Иоанновой, к воплощению мистической традиции христианства. Тут преемственность апостольская в мистическом смысле не нарушается. Церковь Петрова и церковь Иоаннова — одна, единая церковь Христова, но взятая с разных ее сторон, направленная к разным целям, подчиненным единой цели. Ныне мир переходит к высшей духовной жизни, и осознает человек окончательно, что церковь не может иметь физической плоти, а может иметь лишь плоть духовную¹.

В нашу эпоху есть не только подлинное возрождение мистики, но и фальшивая мода на мистику. Отношение к мистике стало слишком легким, мистика делается достоянием литературщины и легко сбивается на мистификацию. Быть немного мистиком ныне считается признаком утонченной культурности, как недавно еще считалось признаком отсталости и варварства. В моде исчезают все глубины и все различия

¹ Та концепция церкви, которая была у Хомякова, церкви как органической соборной жизни в свободе и любви, не имеющей никаких внешних признаков и критериев, в сущности, должна отрицать физическую плоть церкви, историческую материю православия. Церковь есть свободная жизнь в Духе Христовом. См. мою книгу «А. С. Хомяков».

мистики. Вся сложность мистических устремлений погашается в общих фразах о мистике. Мистика стала синонимом хаотичности современной души. Ныне в мистике хотят увидеть возрожденный источник творчества. Но историю и психологию мистики современные люди очень плохо знают, изучают не по первоисточникам, а по модернистской литературе и по собственным хаотическим душевным состояниям (душевным, а не духовным). Поэтому неясно современным литературным поклонникам мистики, что не всякая мистика может быть источником свободного творчества, что есть мистика враждебная всякому творчеству. Не всякой мистике следует подражать. Должно разобраться в мистике и расценить ее. Современное увлечение мистикой — поверхностно, и не во всех формах можно приветствовать нахлынувшую мистическую волну. Даже в лучших, наиболее благородных явлениях мистического возрождения много есть археологии, литературы и романтической эстетики. Забывают, что во всякой мистике неизбежно аскетическое очищение. В современной мистике можно разглядеть не только творческий почин, но и духовную реакцию, духовную пассивность. Ведь исторически мистика была очень сложным и многообразным явлением. В установленном нами религиозном смысле этого слова старая мистика, на которую современная хаотическая душа смотрит с вожделением, не может быть названа творческой. В мистике было предвращение творческой религиозной эпохи, как было и в других явлениях мировой культуры, но и в мистике нес человек послушание последствиям греха. И мистика имела временную сторону, как и церковный культ. Мистика должна стать преображенной жизнью мира.

В старой мистике преобладало пантеистическое мироощущение и богочувствие. А мистика пантеисти-

ческая несет на себе печать подавленности личности человеческой. Грешный человек жаждет раствориться в Божестве и в полной отрешенности от всего человеческого и личного погасить грех и его горестные последствия. Если бытовая религиозность приспособлялась к среднему уровню греховной природы человека, то пантеистическая мистика совсем отрешалась от человеческой природы и растворяла человека в божественном бытии. Творческого напряжения человека нет еще ни в бытовой религиозности, ни в пантеистической мистике. Пантеистическая мистика не знает самобытной творческой энергии человека, она не антропологична, для нее индивидуальность человека есть грех и отпадение и всякое достижение человека есть действие самого Божества в отрешенности от всего человеческого. В этом типе мистики нет места для самобытности и единственности человека, нет оправдания множественности бытия. Эта старая мистика не признавала самости человека как лика божественного и творчества человека как процесса божественного, она знает лишь Единое божественное. Это — мистика безобразная и безличная. В мистике была свобода и внутренний почин, которых не знала бытовая религиозность, но это еще не значит, что в ней был творческий антропологизм. И в мистике было свое приспособление к подавленности человека. Но в то время как бытовая религиозность несла бремя послушания через приспособление к среднему, маленькому человеческому существованию, мистика несла бремя послушания через отрешение от человеческого существования, через угашение человека в Боге. Высшего, творческого *человеческого* существования нет еще ни там, ни здесь. В опыте мистиков преобладает тип пассивности, божественной пассивности, в которой утихает и замирает человеческая природа, до конца от-

решается от себя во имя жизни в Боге¹. Квиетизм развился на католической почве, хотя католическая мистика самая антропологическая из всех типов мистики². Старая мистика соответствовала моменту жертвы, моменту Голгофы в жизни внутреннего человека. Воскресение же совершалось как бы не для человека, а для самого Божества, в котором человек исчезает. Но в пантеистической мистике была неумирающая истина о том, что Творец и творение интимно близки, что Бог в творении и творение в Боге, что все в мире и в человеке происходящее происходит и в Боге, что энергия Божья переливается в мир. Я. Бёме и Ангелус Силезиус — высшие подъемы мистики по силе прозрений о человеке.

Необходимо ближе присмотреться к разным типам мистики. И прежде всего нужно взглянуть на мистику нехристианского Востока, мистику Индии, которая ныне нахлынула на христианскую Европу. Эта мистика во всех своих формах отрицает человека, его я и его творчество. Это — мистика единого, враждебная человеку и отвергающая мистический смысл множественности бытия, которая принимается западной христианской культурой. Что такое йогизм, какова его религиозная основа? Для религиозного сознания йога человек есть падение, нет прибыли в божественной

¹ См. интересную брошюру штейнерианца Байера «Mystik und Okkultismus», в которой приводится та мысль, что в мистике «я» исчезает в Боге, изобличается неправда «я», а в оккультизме раскрывается «я», его правда. См. лучшую книгу по философии религии в современной немецкой философии Дрекса «Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes», в которой окончательно погашается «я» в Боге.

² О католической мистике см. интересную книгу иезуита Aug. Poulain «Des Grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique». Интересна глава XXVII «Sur le quiétisme», с. 516, где Пулен пытается увидеть отличие церковной католической мистики от квиетизма в том, что она признает активность человека.

жизни от человека, человек целиком должен перейти в Божество. Мистика Индии предшествует откровению Ликов Божьих и ликов человеческих, она погружена в первоначальную, недифференцированную божественность, в которой не видно еще ни Бога, ни человека. Путем метода сосредоточивания человек делается обладателем мировой силы (Праны) и может управлять миром, но он перестает существовать как самость, остается лишь мировая божественная сила. Вот что говорит Суоми Вивекананда, который познакомил Европу с философией йоги. «Все силы обобщены в Пране, и кто овладел Праной — овладел всеми силами природы, духовной и физической. Тот, кто подчинил себе Прану, подчинил свое собственное сознание и все сознания, какие существуют. Тот, кто подчинил себе Прану, подчинил свое тело и все тела, какие существуют, потому что Прана есть обобщенное проявление силы»¹. «Человек, который думает, что получает ответы на свои молитвы, не знает, что исполнение его молитв исходит из его собственной природы, что ему удалось посредством мысленного молитвенного настроения пробудить чистоту той бесконечной силы, которая дремала внутри его самого. Итак, по учению йогов, то, чему люди, угнетенные страхом и бедствиями, по невежеству поклоняются под разными именами, есть в действительности сила, скопленная в каждом существе, мать вечного блаженства»². «Человек по своей сущности Бог и становится Им опять»³. *«Чем скорее мы выходим из этого состояния, которое мы называем «человеком», тем лучше для нас»* (курсив мой)⁴. «Неограниченное знание йоги на-

¹ См. Суоми Вивекананда. Философия йога. Лекции, читанные о раджа-йоге или подчинении внутренней природы, с. 43.

² См. Вивекананда, там же, с. 74.

³ См. в той же книге комментарии к афоризмам Патанджали, с. 6.

⁴ Там же, с. 6.

зывают Богом»¹. Пантеистическое утверждение единого в йогизме доходит до отрицания человека и Бога. Поэтому в йогической мистике не может возникать и вопроса о творческом призвании человека. Сознание йога не знает лица, ни Божьего, ни человеческого. Сознание это не знает и космоса. «Существует только единственный путь достижения свободы — цели человечества, путь отрешения от этой маленькой жизни, этого маленького мира, от этой земли, небес, тела, земных чувств, путь отрешения от всех вещей»². Для йога весь космос с землей и небом есть маленький мир и маленькие чувства. Йогизм имеет формальное и методологическое сходство с восточной христианской аскетикой. Но йогизм не знает даровой благодати любви — избыточной любви сердца Божьего к человеку и миру и ответной любви сердца человека и мира к Богу³. Мистика Индии вся безлика, не видит личности человеческой в ее метафизической самобытности и прибыльности для жизни самого Бога, она вся еще до откровения Человека в Боге, откровения лика через Сына Божьего⁴.

¹ Там же, с. 37.

² См. Вивекананда. Карма-йога. С. 72.

³ См. параллель йоги и христианской аскестики у Ладыженского «Сверхсознание» и у Лютославского «Volonté et liberté». IX, Anciennes écoles de la volonté, с. 218—49 (особенно с. 227).

⁴ В «Голосе Безмолвия» говорится: «Прежде чем разум твоей души прозреет, зародыш личности должен быть разрушен» (с. 23). «Отныне твое «я» погрузилось в *единое я*, слилось с тем *я*, из которого излучилось твое бытие. Где же твоя индивидуальность, ученик, где *сам* ученик? То — искра, исчезнувшая в пламени, капля в недрах океана, непреходящий луч, ставший «Всем» и вечным сиянием» (с. 28—29). «Ищи в Безличном свое истинное я» (с. 33). «Путь к конечному освобождению в тебе самом, и все же путь этот и начинается и кончается вне твоего личного я» (с. 41). «Ты не должен отделять свое бытие от единого Бытия и от всего сущего, но — слить океан с каплей и каплю с океаном» (с. 50). Истинное я человека —

То же отрицание человека и лица есть и в мистике неоплатонической. Плотин — самый яркий и гениальный выразитель мистики единого. Множественность и индивидуальность не обладают для него метафизической реальностью. Человек исчезает в Божестве. Сознание Плотина родственно сознанию Индии, это та же линия. «Единое, принцип всех вещей, — говорит Плотин, — совершенно просто»¹. «Единое не может быть то же, что все, потому что тогда это не было бы уже Единое: не может быть также Единое и духом, потому что и дух есть все; не может быть также и бытием, потому что и бытие есть все»². У Плотина впервые в европейской религиозной философии нашло себе гениальное выражение негативное, отрешенное понимание Единого, Божества, — мистика, до конца очищенная от мира и от всякого бытия. Единое — ничто³. Сознание Плотина проти-

мировое я, т.е. Бог, — индивидуального я, т.е. человека, не должно быть. В прекрасной книге Брамана Чаттерджи «Сокровенная религиозная философия Индии» говорится: «Наше человеческое самосознание сольется с нашим божественным *Ego*, которое и есть истинная бессмертная душа человека» (с. 71). «Цель человеческой эволюции — полное осуществление его божественности, отождествление его сущности с единой Реальностью» (с. 86). «Единая реальность во вселенной: все, что существует, не более как проявление этой Реальности; «Я» человека по существу тождественно с этой Реальностью» (с. 92).

¹ См. Plotin. *Enneaden*. In Auswahe überetzt und eingeleitet von Otto Kiefer, I Band, Verlegt bei E. Diederichs, 1905, с. 122.

² См. Plotin. I Band, с. 117.

³ «Das ist aber nicht mehr der Geist, sondern etwas über dem Geist, denn der Geist ist noch etwas Seiendes, jenes ist kein etwas mehr, sondern höher als alle Dinge, es ist auch nicht das Seiende, denn das Seiende hat gleichsam noch eine Gestalt, jenes aber ist ohne Gestalt, selbst ohne geistige Gestalt. Da die Natur des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, so ist sie nichts von allem; es ist also weder ein Etwas, noch hat es Eigenschaften oder Grösse, noch ist es Geist noch Seele, es ist weder bewegt noch ruhend, es ist nicht im Raum, nicht in der Zeit; sondern es ist an sich

воположно тому антиномическому христианскому откровению, по которому в Едином не угащается, а пребывает вся множественность и Бог не есть отрицание человека и космоса, а утверждение. Мистика

Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose, vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe; denn all das gehört zum Seienden und ruft eine Vielheit hervor. Aber warum est es weder bewegt noch ruhend? Weil eins von beiden oder beides notwendig zum Seienden gehört und das Ruhende durch die Stabilität ruhend ist und doch nicht dasselbe ist wie sie; folglich besitzt das Ruhende diese als zufällige Eigenschaft und ist nicht mehr einfach. Auch wenn wir das Erste die Ursache nennen, sagen wir nicht etwas von ihm aus, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm empfangen, während jenes in sich selbst bleibt. Man darf es, genau gesprochen, auch nicht dies oder das nennen, sondern wir, die es gleichsam von aussen umkreisen, können nur versuchen, seine Eindrücke auf und zu beschreiben, indem wir ihm bald näher stehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpfen Schwierigkeiten» (Plotin. B. I, с. 118—9). [«...Итак, это уже не ум, но то, что предшествует уму, потому что ум — нечто из сущего; а то — не «нечто», но до любого «нечто», и оно — не сущее. Дело в том, что у сущего есть как бы некий образ сущего, а то — не имеет образа, в том числе и умопостигаемого; и это потому, что природа единого, будучи порождающей все, не является ничем из порожденного, — ни «чем-то», ни качеством, ни количеством, ни умом, ни душой; ни движущимся, ни покоящимся, ни в пространстве, ни во времени, но «единовидным самим в себе» (Платон. Пир, 211), и даже вообще лишенным вида, тем, что предшествует всякому виду, движению, покою: потому что это относится к сущему и делает его множественным. Но почему же — не будучи движущимся — оно не покоится? — Потому что каждое из этого (или и то, и другое) необходимо относится к сущему, причем покоящееся таково благодаря покою, и покою оно не тождественно; поэтому покой ему свойственен, так что оно уже не является простым. А назвать то причиной — значит приписать некое свойство не ему, а нам, потому что это мы от него нечто получаем, тогда как то существует в себе самом. Но, строго говоря, о нем нельзя сказать даже «то» и «существует», а просто мы, как бы извне обегая его, пытаемся истолковать свои собственные впечатления, то оказываясь близко, а то — отдаляясь из-за недоумений, им вызываемых» (пер. с греческого подлинника выполнен Ю.А. Шичалиным по изданию Henry-Schwyz: Plot., VI, 9, 3, 36—54).]

Плотина — наиболее рациональная, наименее антиномическая форма мистики. В ней божественность осознается до ее антиномического откровения в космической множественности.

Но неоплатоническая метафизика и мистика единого перешла и в христианскую метафизику и мистику. Так, негативная теология, связанная с Псевдо-Дионисием Ареопагитом, целиком примыкает к неоплатонической мистике единого¹. Но и Плотин, и негативная теология, вывернутые наизнанку, порождают позитивизм, так как вырывают непроходимую пропасть между множественностью этого мира и единым мира иного. Нет никаких положительных путей от нашего множественного и сложного бытия к бытию единому и простому, есть лишь негативный путь отрешения. Этим, в сущности, утверждается несоизмеримость человека и Божества. Человек целиком принадлежит миру множественному, несовершенному, падшему и не может перейти в совершенный мир Единого. Неоплатоническая мистика и связанная с ней негативная теология проходят мимо христиан-

¹ И у Скотта Эригены мы находим ту же неоплатоническую мистику и метафизику, хотя и с христианскими коррективами. Бриллиантов в своей превосходной книге «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены» так излагает учение Эригены: «В конце концов человеческая природа в ее причинах, т.е. идеях, прейдет в Самого Бога: насколько в Нем именно и существуют идеи... Святые при этом возвращении всего в Бога как бы выступают своим духом из пределов своей природы и пределов всего сотворенного, объединившись с Богом и в Боге, так что в них как бы не останется уже не только ничего животного и ничего телесного, но и ничего человеческого, ничего природного; в этом будет замечаться их «обожествление». Чистейшие духи тогда сверхъестественно как бы исчезнут в Самом Боге, как бы во мраке непостижимого и непреступного света» (с. 361–362). И для Эригены космическая множественность не есть прибыль божественной жизни, положительное развитие божественного откровения.

ского откровения о богочеловечестве, о глубоком родстве и слиянии природы человеческой и природы Божественной, слиянии не истребляющем, а утверждающем человека в абсолютной жизни. Этим, конечно, не отрицается великая правда негативной теологии: неприменимость к Божеству никаких категорий. Но правда негативной мистической теологии должна быть отнесена к Перво-Божеству, к изначальной Бездне.

Глубокий гений Экхардта впитал в себя неоплатонизм и негативную теологию и на Западе пришел к мистике, родственной духу Индии. «Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души, и никакого образа не ведает она там и не знает ни о себе, ни о другой твари»¹. Бог рождает в душе Сына Своего без всякого образа. «Если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства, а в истинном единстве заключается все ее блаженство»². Лучшее, что только может человек, это «дать Богу говорить и действовать в тебе»³. «Бог не желает от тебя ничего большего, как чтобы ты вышел из себя самого, поскольку ты тварь, и дал бы Богу быть в тебе Богом»⁴. «Выйди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог сделал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое»⁵. «Бог это существо, которое можно познать лучше всего через «ничто»⁶. «Я ставлю отрешенность выше любви»⁷.

¹ См. Мейстер Экхардт. Духовные проповеди и рассуждения. Перевод М. В. Сабашниковой. Изд. «Мусагет». С. 12. Буду цитировать по этому превосходному переводу.

² См. Экхардт, с. 14.

³ Там же, с. 16.

⁴ Там же, с. 25.

⁵ Там же, с. 26.

⁶ Там же, с. 32.

⁷ Там же, с. 53.

«Отрешенность же настолько близка к «ничто», что нет ничего достаточно тайного, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце... Я же ставлю отрешенность выше всякого смирения»¹. «Отрешенность же так близко соприкасается с «ничто», что между ней и «ничто» не остается больше никакой разницы... Она хочет быть «ничем»². «Когда Бог создал небо и землю и все творения, это так мало касалось Его отрешенности, как если бы Он никогда ничего не создавал... Я скажу более того: когда Сын в Божестве захотел стать человеком, и стал, и терпел мучение, это так же мало коснулось неподвижной отрешенности Бога, как если бы Он никогда и не был человеком»³. Мистический путь отрешенности у Экхардта близок Плотину и Псевдо-Дионисию Ареопагиту и мистике Индии. Экхардт зовет к освобождению от всякой множественности и индивидуальности, от всякого бытия к угашению «я». Он — акосмист, не верит в преобразование земли. Он хочет освобождения от творения, от тварности, а также освобождения и от Бога, ибо «раньше, чем стать твари, и Бог не был Богом». Бог стал Богом лишь для творения. Тут мысль Экхардта погружается в бездонную глубину. В темной бездне Божества исчезает Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. Путь отрешенности погружает в неизреченное ничто, в сверхсущее. Путь этот возвращает к тому, что предшествует творению, возникновению и твари, и Творца. «Несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различности. Там был я только самим собой, там хотел я самого себя и видел самого себя как того, кто

¹ Там же, с. 54.

² Там же, с. 55.

³ Там же, с. 58.

создал вот этого человека. Там я первопричина себя самого, моего вечного и временного существа. Только в этом я родился... По вечной сущности моего рождения я был от века, есмь и в вечности пребуду... В моем рождении рождены были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога»¹. «Если ты еще любишь Бога как духа, как Лицо, как нечто имеющее образ, то отринь все это... Ты должен любить Бога таким, каков Он есть: не — Бог, не — Дух, не — Лицо, не — Образ, но одно чистое, светлое единство, далекое от всякой двойственности. И в это единое «Ничто» должны мы вечно погружаться из бытия»². Мистический путь Экхардта ведет от состояния сущего в различии Творца и творения к совершенному «Ничто» в Перво-Божестве до творческого акта. Экхардту не открывается положительный смысл конкретного движения Троичности, Ликов в Божестве. Поэтому он принужден мистически отрицать прибыльный смысл творения мира. Творение для него и есть отпадение от Перво-Божества, неизреченного «Ничто», сверхсущего. Он отрицает человека и творчество. Абсолютная нищета и абсолютное ничто — бесприбыльны. Всякая прибыль в творческом процессе, во множественности творения — лишь отпадение от Божества. В Экхардте есть единственная мистическая глубина, но он не обращен вперед, к творческому откровению и развитию Божества в космосе, в конкретных ликах множественности. Экхардт стал одним из мистических истоков протестантизма, в котором была своя правда, но был и разрыв с *Землей*, с космосом. Мистический реализм церковный заменился мистическим идеализмом. Все

¹ Там же, с. 133–134.

² Там же, с. 149.

своеобразие германской культуры предопределено Экхардтом. В нем был уже и Гегель. Только Я. Бёме занимает особое место в германской мистике, он сверхнационален, как и сверхконфессионален. Мистика Бёме вся конкретна, образна, вся связана с ликом Христа и ликом человека, вся проникнута антропологическим сознанием. В мистике Бёме была семитическая прививка Каббалы с исключительным местом, отводимым ей Человеку, с конкретным духом¹. В XIX веке Фр. Баадер и Вл. Соловьев насыщены антропологическим и конкретным духом мистики Каббалы и Я. Бёме, а не отвлеченным и безобразным духом негативной мистики Индии, Плотина и Экхардта, чисто арийским духом. Арийско-германский дух осознает себя в чистой, монистической религии духа Гартмана и Дрекса, для которой нет «я».

Существует официальная церковная мистика Востока и Запада, мистика православная и мистика католическая. Различием в строе мистического опыта и объясняется различие в мировых путях православного Востока и католического Запада. Есть глубокое различие в первоначальном отношении к Богу и Христу. Для католического Запада Христос объект, Он вне человеческой души, Он предмет устремленности, объект влюбленности и подражания. Поэтому католический религиозный опыт есть вытягивание человека ввысь, к Богу. Католическая душа — готична. В ней холод соединяется со страстностью, с распаленностью. Католической душе интимно близок конкретный, евангельский образ Христа, страсти Христовы. Католическая душа страстно влюблена в Христа, подражает страстям Его, принимает в своем теле стигматы. Католическая мистика насквозь чувственна,

¹ Бёме, по-видимому, через Парацельса проникся каббалистическими идеями.

в ней есть томление и мление, для нее чувственное воображение есть путь. В ней напрягается антропологическая стихия. Католическая душа восклицает: мой, мой Иисус, мой близкий, мой любимый. В католическом храме, как и в душе католической, есть холод — точно сам Бог не сходит в храм и в душу. И душа страстно, томительно рвется вверх, к своему объекту, к предмету любви. Католическая мистика — романтическая, полна романтического томления. Католическая мистика — голодна, в ней нет насыщенности, она знает не брак, а влюбленность. Католическое отношение к Богу как объекту, как к предмету устремления создает внешнюю динамичность католичества. Католический опыт создает культуру, на которой отпечатлевается влюбленность в Бога, томление по Богу. В католичестве энергия переливается в пути исторического делания, она не остается внутри, так как Бог не принимается внутрь сердца — сердце стремится к Богу на путях мировой динамики. Католический опыт рождает красоту от духовного голода и неудовлетворенной религиозной страсти¹.

Для православного Востока Христос — субъект, он внутри человеческой души, душа принимает Христа внутри себя, в глубь своего сердца. В православной мистике невозможна влюбленность в Христа и подра-

¹ Некоторые достижения католической мистики головокружительно высоки. Так у Angèle de Foligno я нашел место, которое превосходит по дерзновению, по высоте человеческого самосознания все, что можно прочесть в мистических книгах: «Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité, aperçue dans la nuit, je me vois moi-même, debout, au centre» («Le Livre des visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno», traduit. par E. Hello, с. 105). [«В беспредельном мраке я вижу Святую Троицу, и в Троице, различимой в ночи, я вижу самого себя, стоящего в центре» (фр.).] Мистики упреждали времена и сроки и видели человека в недрах самой Божественной Троицы.

жание Ему. Православный опыт есть распластание перед Богом, а не вытягивание. Храм православный, как и душа, так противоположен готике. В православии нет ни холода, ни страсти. В православии — тепло, даже жарко. Для православной мистики не так близок конкретный, евангельский образ Христа. Православная мистика не чувственна, чувственность считает «прелестью», отвергает воображение, как ложный путь. В православии нельзя сказать: мой Иисус, близкий, любимый. В храм православный и в душу православную нисходит Христос и согревает ее. И нет в православной мистике томительной страсти. Православие — не романтично, оно реалистично, трезво. Трезвение и есть мистический путь православия. Православие — сыто, духовно насыщено. Мистический православный опыт — брак, а не влюбленность. Православное отношение к Богу как к субъекту, принимаемому в глубь своего сердца, внутренняя духовность этого отношения не создает динамики во вне, все направлено на внутреннее богообщение. Православный мистический опыт не благоприятствует культуре, не творит красоты. В православном мистическом опыте есть какая-то немота для внешнего мира, невоплотимость. Православная энергия не переливается на путь истории. Сытость православного опыта не творит во вне, человек не напрягается и не вытягивается. В этом различии путей религиозного опыта скрыта великая тайна. И оба пути — подлинно христианские.

Существует официально православная и официально католическая мистика, но природа мистики сверхконфессиональна. Мистика всегда лежит глубже конфессиональных церковных распрей и противоположностей. Но типы мистического опыта могут порождать церковные разделения. Лишь углубление в мистику может оживить церковную жизнь, противодей-

ствовать омертвлению видимой церкви. Живые корни церковной жизни — в мистике. Бытовая церковность остается на поверхности, на периферии. Церковь, воплощенная в физическом плане истории, всегда периферична. И в глубь мистики нужно уйти от периферической церковности не только для оживления религиозной жизни, но и для того, чтобы исследовать природу той мистики, которая, быть может, должна быть отвергнута. Есть мистический опыт, который хочет вернуть к состоянию первоначального покоя в лоне Божьем и отвергает всякое движение, всякую творческую динамику, т. е. самый смысл мирового божественного развития. Мистика доныне была порождением отдельных индивидуальностей, она оставалась случайной и скрытой. Ныне настали времена универсальной, объективной и выявленной мистики. Выявление мистики характерно для нашего времени. И время налагает обязанность осознать, какая мистика может быть обращена к творческому будущему.

Существуют тысячелетние оккультические традиции — скрытое, подземное русло в мировой культуре. Отрицать этого не могут даже самые крайние противники. Но ныне оккультизм делается внешне популярным, вызывает к себе интерес в широких кругах и подвергается опасности стать модным. Оккультизм, по всей вероятности, есть и сила, и мода завтрашнего дня. Опасность опошления и вульгаризации подстерегает и оккультизм. Вырабатывается особый тип экзотерического эзотеризма. Теософические течения, обращенные к широким массам, популяризируют оккультные учения, главным образом восточные. Восточный индийский оккультизм оказался наиболее популярным и приемлемым. Материалистическая Европа, изменившая вере Христовой, легче всего принимает восточный спиритуализм и примиряет его со своей наукой. Стран-

но и страшно сказать, но христианской Европе христианство кажется более чуждым и менее приемлемым для современного разума, чем буддизм. Но популяризация оккультных учений имеет огромное симптоматическое значение для нашего времени. Наступают времена выявления и объективирования скрытых мистических учений. Путь позитивистический и рационалистический уже пройден современным человеком, уже обнаружил свои страшные плоды, и человек жаждет вернуться к своим сокровенным истокам. Возрождение и выявление вечной мистики с ее вечными традициями на первых шагах своих принимает форму натуралистического эволюционизма. Современный европейский человек, рационалист и материалист по своему сознанию, одну лишь эволюционно-натуралистическую теософию в силах примирить со своей наукой и научностью. И современная теософия принимает ярко эволюционную и натуралистическую окраску. Навыки научной мысли она переносит на иные планы бытия. В своей жажде возврата к утерянным мистическим истокам современный человек не идет на жертву разумом «века сего», не в силах очистить свое сознание через жертвенное безумие. Свою науку и свой разум признает человек необходимыми и зрелыми плодами мировой эволюции. И натуралистическая теософия потакает этому сознанию. Теософия хочет привести современного человека к мистике и религии без жертвы, без отречения, по направлению наименьшего сопротивления, путем эволюционным, а не катастрофическим. Теософия хочет довоспитать и доразвить человека до сознания и чувствования иных планов бытия, незаметно принудить человека ко включению в обиход своего сознания и своей жизни иных миров. Теософия боится напугать современного человека, упоенного духом крайнего самоутверждения

и потерявшего способность к жертве и отречению. Поэтому теософия выработала целый ряд тактических приемов обращения с современным человеком и сама превращается в тактический прием. Теософия — симптоматична и может быть очень полезна. Для многих теософия — путь от материализма и позитивизма к духовной жизни. Но мистические пути не могут быть легкими и безжертвенными, не могут льстить данной природе человека и данному его сознанию. В самом начале христианского религиозного пути есть безумное отдание себя Христу всего без остатка, вплоть до распятия самой истины, согласие все получить лишь от Него и через Него.

В теософическом течении пока еще мало творческого и есть даже опасность для всякого творчества. Теософия дает исключительное преобладание моменту воспитательно-тактическому и обращена назад, к усвоению древней мудрости, забытой современным человеком. В восточной теософии есть что-то враждебное христианскому закалу личности, в ней нет откровения о личности, о «я», откровения индивидуального и множественного бытия. Здесь речь идет не о существе оккультизма, а лишь о внешних, популярных, экзотерических его проявлениях. В оккультных учениях всегда остро ставился антропологический вопрос. Но господствующее оккультическое и теософическое сознание учит о складном человеке, состоящем из ряда наслоений, из осколков планетарных эволюций. В этом складном человеке трудно узнать цельный и неповторимый лик человека-творца — образа и подобия Бога-Творца, в Боге изначально, до всего пребывающий. Остается вопросом, признает ли господствующее теософическое и оккультическое сознание первочеловека Адама, происшедшего из Бога, а не из эволюции мира, или считает человека лишь

сложным результатом мировой эволюции. Популяр-ные теософические книги склоняются к второй точке зрения — для них человек не изначален, не целен, а произведен и сложен. Многосоставность человека никто не может отрицать, и всякая теософия должна видеть в человеке наслоения всех миров, всех мировых эпох. Но за всей сложностью человека и всеми следами, оставленными на нем мировой эволюцией, стоит изначальный цельный человек — образ и подобие Божье, ни из чего не выводимый и ни на что не разложимый. Внутренний и абсолютный человек скрыт за внешним и эволюционно-составным человеком. Я. Бёме знал первочеловека Адама и раскрывал гениальную антропологию. В этом теософия Бёме бесконечно выше современных популярных теософий. Первочеловек Адам предшествует мировому процессу и из него не выводим.

Ныне оккультизм в самых глубоких своих проявлениях (напр., у Р. Штейнера) есть серьезный симптом разложения и распыления физического плана бытия. Оккультизм ясновидчески отражает это распластование бытия — на оккультном пути видна трупность бытия. Подымается сильный космический ветер, и он может снести человека, распылить его по бесконечным мирам. И неизвестно, что устоит в этом распластовании и распылении человека и мира, есть ли устойчивая субстанция — *я*, есть ли *человек*, которого не в силах снести порыв стихийного мирового вихря, который пребудет и после гибели целых миров. В оккультизме как будто бы нет свободы, смысла и света в начале пути. Идти нужно впотьмах, по темной бесконечной лестнице, на которую не падает ни один благодатный луч света. Оккультное познание как будто бы не есть активное осмысливание, а есть лишь ясновидческое описание, женственное принятие в себя вещей. Для

окультистической науки Штейнера так до конца и остается неизвестным, имеет ли мировой процесс смысл и в чем этот смысл. Человек не противостоит космическим силам как богоподобное, субстанциальное существо, вносящее смысл в мировой процесс, — человек пассивное орудие космических сил, бесконечных миров и должен служебно отдаться распыляющему космическому ветру. Церковь, а вслед за ней и наука заперли на ключ тайны космоса, воспретили всякий подход к ним. В серьезном оккультизме тайны космоса начинают раскрываться, развивается ясновидение иных планов бытия. Оккультизм познает тайну космоса, но без тайны Бога и тайны Христа, без Логоса, без изначального осмысливания. Христианский оккультист Штейнер видит самого Христа лишь опрокинутым в космос, в космическом сложении и разложении, как космический агент, а не Христа в самом себе, в Божественной Троице. Это — не религиозное отношение к Христу, а эволюционно-познавательное. Штейнер как будто бы видит Христа в химии и не видит Его в Боге. Бог далеко в оккультизме, еще дальше, чем в церковном христианстве. Бесконечная эволюция никогда не доведет до Бога. Непосредственного откровения Бога в душе нет. Странствование души начинается без Бога, без религиозного откровения смысла. Нет религиозного критерия, нет «во имя». Есть вооружение, человеку дают латы, шлем и щит, но неизвестно, во имя чего и кого идти в поход и сражаться, нет ни Христа, ни Девы Марии, ни гроба Господня, ни даже прекрасной дамы. Через Христа-Искупителя прекращается натуралистическая эволюция душ во тьме, закон Кармы отменяется даровой благодатью любви. В оккультизме же душа все еще остается неискупленной, странствование ее — безблагодатным и бессветным. Точно оккультный путь существу-

ет для пасынков Божьих, не любимых Богом. И нет конца темным коридорам и темным лестницам. В этом есть ужас дурной бесконечности мировых эволюций. Оккультизм знает лишь потенциальную, математическую бесконечность и не хочет знать актуальную бесконечность, в которой все уже дано, дан изначально Бог. Но велико значение оккультизма в обращении к познанию тайн космоса, в утверждении спонтанности человека.

В преобладающей форме теософического и оккультического сознания есть все та же опасность отрицания творчества. Задача жизни как бы сводится к усвоению древней мудрости. Задача жизни не столько творческая, сколько педагогическая. Несколько тысяч лет тому назад посвященные, стоящие на высших ступенях, знали высшую мудрость. И современный человек на высших ступенях может знать не больше, даже, скорее, меньше, так как нет уже ныне в мире таких мудрых. Древняя мудрость — предел стремления для нынешнего человека. В мире не может быть нового откровения, не может быть эпохи, превышающей все достижения древней мудрости и древних мудрецов. Само христианство делается понятным лишь в свете мудрости Индии. Вечная мудрость дана раз навсегда, и посвященный, мудрый к ней так же приобщался три тысячи лет тому назад, как приобщается и ныне. Творческого прироста мудрости в мире нет. Эту форму оккультического сознания, популяризируемого в теософическом учении, нужно признать религиозно реакционной, обращенной назад и враждебной творчеству. Для этого сознания дело жизни есть усвоение, а не творчество, пассивное восприятие раз навсегда данного в древности. Противоположно иное сознание, допускающее откровение мудрости, неведомой мудрости древней, превышающей все, что открывалось в былые

мировые эпохи. Возможно новое откровение, новая мировая эпоха. Подлинного антропологического откровения не было еще в древней мудрости. Антропологическое откровение есть чаяние новой, грядущей мировой эпохи. Задача жизни — не педагогическая, не усвоительная, а творческая, обращенная вперед. Оккультизм, обращенный исключительно к древней мудрости, хочет безопасного дерзновения, пассивно-усвоительного творчества. Но антропологическое откровение не может быть обезопасено. В оккультизме обычно преобладает мистическая категория священства над мистической категорией пророчества. Сама идея посвящения производна от священства. Оккультизм есть как бы особая форма священства в тварности. Оккультизм всегда направлен на тварный мир, на тварность, а не на Бога-Творца, не на божественный мир. Строго говоря, оккультизм лежит вне религиозного откровения и вне религиозной благодати. Оккультизм целиком пребывает в сфере отношений человека к человеку и человека к природе. В этой тварной сфере устанавливает оккультизм свою традицию священства. Ныне нельзя уже отрицать сферу оккультного в познании и оккультного в действии, в отношениях людей и в отношении к природе. Но оккультное не затрагивает высшей мистики мировых эпох откровения. Оккультизм неизбежно должен возродиться у грани перехода к творческой мировой эпохе как познание тайн поколебавшегося в своей физической устойчивости космоса. Но роль его двойственна. Оккультное познание может быть необходимо в момент потрясения физического плана бытия. Но оккультизм может оказаться враждебным всякому творчеству человека. Тут необходимы религиозные критерии. Наиболее, по-видимому, благоприятен человеку и его творческо-

му началу оккультизм Штейнера, который признает новую мировую эпоху.

Магию необходимо существенно отличать от мистики. Только неясное, неопытное в этих делах современное сознание смешивает магическое и мистическое. Мистика — духовна. Мистика есть богообщение. Магия — почти материалистична, она целиком относится к астральному плану. Магия — природообщение. Мистика — в сфере свободы. Магия — еще в сфере необходимости. Магия есть действие над природой и власть над природой через познание тайн природы. И магия имеет глубокое родство с естествознанием и техникой. Магия и была панъестествознанием и пантехникой, единым ключом ко всем природным тайнам¹. Естествознание и техника забыли свое происхождение: они магического происхождения. Естественные науки с их прикладной практикой, подобно магии, жаждут власти над природой. Современная наука, подобно магии, жаждет добыть философский камень и приготовить золото, добыть жизненный эликсир и продлить им жизнь и мн., мн. другое. Корыстную жажду овладения природой и добытия из нее того, что даст силу человеку, современная наука получила в наследие от темной магии. Вся психология естественной науки и естественной техники родственна темной магии. И ужас, который испытывает современный человек от колдовской власти над ним мертвого механизма природы, есть кара за корыстно-магическое отношение к природе. Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию².

¹ См. Корнелиус Агриппа. *La Philosophie occulte et la magie*.

² О родстве магии с естествознанием см. очень интересную книгу Дю-Преля «*Die Magie als Naturwissenschaft*».

Христианство изгнало духов природы как злых демонов и механизировало природу¹. Умер великий Пан. Природа должна была быть закована для дела искупления. Ибо духи природы властвовали над человеком и повергли природу в хаотическое состояние. Всякая магия, основанная всегда на общении с духами природы, была признана христианским сознанием черной, все духи природы — демонами. Черная магия порождена христианским сознанием, которое имело мировую миссию временно заковать духов природы и прекратить с ними общение. Маги Средневековья пытались вступить в общение с природными духами и добыть с их помощью могущество. Церковное сознание признавало магов черными и всякую магию черной, ибо всякое общение с духами природы должно было быть прекращено в христианскую эпоху искупления. И праведно клеймило церковно-христианское сознание магию как рабство у природной необходимости, как заколдованность. Природная необходимость, мистически не преодоленная, носит характер магически-колдовской. Темная магия оставляет человека заколдованным в природной необходимости и хочет дать ему власть и силу, не освободив его. Если христианство совсем прекратило общение с духами природы, то темная магия продолжала общение с духами природы, поставив себе корыстную задачу властвования над ними, но оставаясь в их колдовской власти. Для темной магии природный мир остается навеки заколдованным. Маг жаждет могущества в заколдованном мире, но бессилён расколдовать его.

Великий Пан не мог окончательно покинуть природу и погибнуть. Он был лишь временно закован

¹ См. Кизеветтера «Die Geheimwissenschaften». Die Dämonologie des Urchristentums, с. 445—451. Характерна книга Жюля Буа «Le satanisme et la magic».

и мстил тем, что являлся людям в обличье темных природных духов. Потом природа окончательно была механизирована и предстала человеку в обличье мертвом и бездушном. Пан еще глубже ушел в скрытые недра природы. Мертвый и бездушный механизм природы был хорошо изучен наукой и техникой практически использован. Над живой, населенной демонами природой не могло быть у человека такой научной и технической власти. Наука и техника — детища христианского освобождения от устрашавшей власти демонов природы. Но конечной задачей христианства не могло быть умерщвление великого Пана природы и механизирование природы. Христианство таит в себе могучие силы возрождения Пана и нового одухотворения природы. Духи природы вернуться к нам, природа вновь будет живой. Но духи эти не будут уже страшить человека и властвовать над ним, как хаос. Будет восстановлена космическая иерархия, и человек займет свое царственное место в живой природе. Человек будет властвовать над иерархией природных духов не путем корыстного разъединения, а путем любовного соединения. Магия тем и отличается от науки и техники, что для нее природа всегда одухотворена и что она вступает в общение не с механическими силами, а с природными духами, будь то демоны или духи светлые. Когда вернется великий Пан и природа вновь оживет для христианского мира, тогда неизбежно возродится и магия. Наука и техника переродятся в магию, будут познавать живую природу и вступят в практическое общение с духами природы. Магия станет светлой.

Давно уже явились признаки и симптомы перерождения и расширения науки и техники в сторону магическую. Внутри самой науки происходит глубокий кризис. Механическое мировоззрение как идеал науки

расшатано и надломлено. Сама наука отказывается видеть в природе лишь мертвый механизм. Силы технические перестают считать столь нейтральными и безопасными в их механичности и безжизненности. Природа неприметно начинает оживать для современного человека. Человек жаждет возврата великого Пана. Но когда Пан вернется, отношение к природе переродится — оно не будет уже научно-техническим в том смысле, который принят был в XIX веке, работавшем над мертвым механизмом природы. Нужно будет прислушиваться к жизни природы, интуитивно-любовно в нее вникать. Короткая темная магия хотя и признавала духов природы, но была отчуждена от жизни природы, хотела внешней над ней власти и не сильна была творить в природе. Светлая магия грядущей мировой эпохи, для которой оживет природа, будет творческим общением человека с природой, властью человека над природой через соединение в любви. Скрытые, оккультные силы человека, потенциально всегда ему присущие, но подавленные грехом, должны раскрыться, выявиться и направиться на творчество в природе. Тогда видно будет, что человек может иметь магическую власть над природой, а не только механическую, т.е. силен внутренне управлять духами, а не только внешне управлять механизмом природы. Мечты магов, алхимиков и астрологов реально осуществляются. Найден будет и философский камень, и жизненный эликсир, но путем светлой жертвенности, а не темной корысти, путем власти любви, а не колдовского насилия. В творческой магии природообщения окончательно раскроется микрокосмичность человека. Живой микрокосм в силах внутренне общаться с живым микрокосмом и управлять им. В механическом мироощущении было утеряно сознание микрокосмичности человека, ощущение за-

ключенных в нем мировых сил и интимной связи духа человека с духами природы. Магическое общение с природой будет преодолением «мира сего», выходом из данного природного порядка, механически-омертвело-го. И сознание церковное признает светлую магию как творческую задачу человека в природе.

Магия приобретет характер творчески активный и расколдует природу, выведет из оцепенения. И мистика, которая есть богообщение, а не природообщение, которая духовна, а не душевно-телесна, в творческую мировую эпоху может быть лишь творчески активной. Мистический путь к Богу претворится в путь к творению, к множественному бытию, к человеку. Пассивная нечеловечность старой мистики и старой магии должна быть преодолена, к ней нет возврата. Творчество в мистике и творчество в магии стяжается лишь жертвой безопасностью в этом мире, вплоть до согласия пройти через богооставленность.

Глава XIV

Три эпохи. Творчество и культура.

Творчество и церковь.

Творчество и христианское возрождение

Божество (Gottheit Экхардта и Ungrund Бёме) глубже Бога — Отца, Сына и Духа. Но в мире опрокинуто Божество троично, триипостасно. И весь дифференцированный, множественный мир есть откровение Божества. Троичность и есть внутреннее движение в Божестве, в динамике Троичности творится мир. Возможность творческого движения в Боге как Абсолютном отрицается чисто формально-логически: если есть творческое движение в Боге, то Он не Абсолютное, в нем есть недостаток, неполнота. Но с таким же

правом можно было бы сказать, что отсутствие творческого движения в Абсолютном было бы недостатком, бедностью Его. Мир проходит через три эпохи божественного откровения: откровение закона (Отца), откровение искупления (Сына), откровение творчества (Духа). Эпохам этим соответствуют разные знаки на небесах. Нам не дано знать резких хронологических граней этих эпох. Все три эпохи сосуществуют. И ныне не изжит до конца закон и не совершилось еще искупление греха, хотя мир вступает в новую религиозную эпоху. И в эпоху закона мир предчувствовал новые религиозные эпохи: не только пророческое сознание Ветхого Завета, но и трепетание мировой души в языке ждали явления Христа-Искупителя. Три эпохи божественного откровения в мире — три эпохи откровения о человеке. В первую эпоху изобличается законом грех человека и открывается природная божественная мощь; во вторую эпоху усыновляется человек Богу и открывается избавление от греха; в третью эпоху окончательно открывается божественность творческой человеческой природы и мощь божественная становится мощью человеческой. Откровение о человеке есть окончательное божественное откровение о Троице. Последняя тайна скрыта в том, что тайна божественная и тайна человеческая — одна тайна, что в Боге хранится тайна о человеке и в человеке — тайна о Боге. В человеке рождается Бог, и в Боге рождается человек. Раскрыть до конца человека значит раскрыть Бога. Раскрыть до конца Бога значит раскрыть человека. Не только Бог есть в человеке, но сам человек есть лик Бога, в нем осуществляется божественное развитие. Человек причастен тайне Божественной Троицы. Человек — не только малая вселенная, но и малый Бог. Человек несет в себе двойной образ и подобие — образ и подобие вселенной и образ и подобие

Божье. И окончательное откровение человека есть окончательное откровение вселенной и откровение Бога. Антропологическое откровение, откровение человека в творческую религиозную эпоху есть также откровение космическое и откровение божественное. Через творчество человека окончательно открывается Бог в мире. Антропологическое откровение в религиозной своей глубине есть лишь окончательное откровение Христа как Абсолютного Человека. В явлении Христа в мире открывается богосыновство и богоподобие человека, его причастность к природе божественной. Но Абсолютный Человек не окончательно раскрывается в явлении Христа-Искупителя. Творческая мощь человека обращена к Христу Грядущему, к явлению Его в славе. Творческое откровение человека есть продолжающееся и завершающееся откровение Христа — Абсолютного Человека. Антропологическое откровение творческой эпохи до конца человеческое и до конца божественное: в нем человеческое углублено до божественного и божественное обнаружено до человеческого. Богочеловеческая природа откровения должна быть обнаружена до конца, и она может быть обнаружена лишь в творческом акте откровения самого человека. Весь смысл нашей эпохи в том, что она переходит к откровению человека.

Культура подошла к глубочайшему внутреннему кризису. Все линии культуры доходят до предельных концов и выходят из дифференцированных ценностей. Основная проблема XIX и XX века — проблема отношения творчества (культуры) к жизни (бытию). На вершинах культуры мучит человека противоположность между тем, чтобы создавать что-то, и тем, чтобы быть чем-то. Гении творили, но недостаточно были; святые были, но мало творили. Творчество рождалось из несовершенства и недостатка. Слишком совершен-

ные перестают творить. Есть трагический антагонизм между человеком совершенным как делом Божьего творчества и человеческим совершенным творчеством как делом активности самого человека. Вступите на путь йоги, или православной святости, или толстовства, на путь собственного совершенствования, и вы перестанете творить. Существует двоякая трагедия творчества, двусторонне раскрывающая ту истину, что в мире не было еще религиозной эпохи творчества. *Творчество антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, с другой — совершенству культуры.* Творчество в тисках, оно задавлено взаимовраждебными устремлениями — устремлением к совершенству души и устремлением к совершенству культурной ценности. Творчество не есть самосозидание и самосовершенствование в смысле йоги, христианской святости или толстовства, не есть и созидание культурных ценностей в «науках и искусствах». Творчество религиозное проходит через жертву и собственным совершенством, и совершенством культуры во имя создания нового бытия, продолжения дела Божьего творения. И бесконечно важно вскрыть тройной антагонизм: антагонизм домостроительства ценностей культуры и домостроительства личного совершенства, антагонизм творчества и культуры и антагонизм творчества и личного совершенства. Лишь творческая религиозная эпоха преодолевает все три антагонизма. Творчество выйдет из тисков личного совершенства и совершенства ценностей культуры. Творчество перейдет к космическому совершенству, в котором претворится в единое — совершенство человека и совершенство его созиданий. Доныне мир знал по преимуществу два пути: созидание собственной души или созидание совершенной культуры. Мировой кризис культуры выведет из этой противоположности. В творческом опыте человек выйдет из

физического плана мира и его законов. Человек во всей полноте своей жизни должен претвориться в творческий акт. Но поскольку природа его во грехе, он все еще должен оставаться под законом и в искуплении.

Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература — неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь — неудача в творчестве любви; мораль и право — неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника — неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры — символические, а не реалистические. В культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты, не любовь, а символы любви, не соединение людей, а символы соединения, не власть над природой, а символы власти. Культура так же символична, как и породивший ее культ. Культ — религиозная неудача, неудача в богообщении. Культ был лишь символическим выражением последних тайн. Церковь в своих видимых воплощениях имеет культурную природу и разделяет судьбу культуры и все ее трагические неудачи. Культ — религиозный исток культуры и сообщал ей свой символизм. И все великое в культуре было символически-культовым. В культуре есть вечная, мучительная неудовлетворенность. Кризис культуры и есть последняя воля человека к переходу от символически-условных достижений к достижениям реально-абсолютным. Человек возжелал не символов истины, а самой истины, не символов красоты, а самой красоты, не символов любви, а самой

любви, не символов силы, а самой силы, не символов богообщения, а самого богообщения. Неудача и неудовлетворительность культуры связаны с тем, что культура во всем закрепляет плохую бесконечность, никогда не достигает вечности. Культура есть лишь творчество плохой бесконечности, бесконечной серединности. Поэтому культура метафизически буржуазна. Творчество вечности есть приведение всякой культуры к концу, к пределу, т.е. преодоление плохой бесконечности. А ведь в самой природе науки, философии, морали, искусства, государства, хозяйства и даже внешней церкви скрыта плохая бесконечность, дурная множественность. Кризис культуры и означает невозможность дальнейшего существования культуры плохой бесконечности, буржуазной серединности. Творчество новой эпохи преодолеет культуру изнутри, не извне. Творческая мировая эпоха может быть лишь сверхкультурной, а не докультурной и не внекультурной — она принимает положительный религиозный смысл культуры, признает великую правду всякой культуры против всякого нигилизма. Культура всегда права против нигилизма и анархии, против дикости и варварства. Сама неудача культуры — священная неудача, и через неудачу эту лежит путь к высшему бытию. Но до претворения культуры в высшее бытие она должна пройти через секуляризацию. Государство, семья, наука, искусство должны стать внецерковны, их нельзя насильственно удерживать в церковной ограде. Да и подлинная церковь не имеет ограды. Обмирщение есть уничтожение лжи и насилия. Мирская культура должна свободно, имманентно прийти к новой религиозной жизни. Нельзя не допустить до Ницше — нужно пережить и преодолеть Ницше изнутри. Выход из религиозной опеки есть наступление религиозного совершеннолетия, выявление

свободной религиозной жизни. В творчестве культуры было прохождение через богооставленность, через расщепление субъекта и объекта. Сама религия была разделением, разрывом с Богом, пафосом дистанции.

Трагедия творчества и кризис культуры с особенной остротой переживаются русским гением. В строе русской души есть противление тому творчеству, которое создает дурно-бесконечную, буржуазно-серединную культуру, есть жажда творчества, которое создает новую жизнь и иной мир. Душа России как бы не хочет создавать культуру через распадение субъекта и объекта. В целостном акте хочет русская душа сохранить целостное тождество субъекта и объекта. На почве дифференцированной культуры Россия может быть лишь второстепенной, малокультурной и малоспособной к культуре страной. Всякий творческий свой порыв привыкла русская душа соподчинять чему-то жизненно-существенному — то религиозной, то моральной, то общественной правде. Русским не свойствен культ чистых ценностей. У русского художника трудно встретить культ чистой красоты, как у русского философа трудно встретить культ чистой истины. И это во всех направлениях. Русский правдолюбец хочет не меньшего, чем полного преображения жизни, спасения мира. Это черта расовая. С чертой этой связано самое великое и истинно оригинальное в русской культуре, но она же рождает что-то тяжелое и мрачное в русской жизни. Русская душа берет на себя бремя мировой ответственности, и потому не может она творить ценности культуры так, как творит душа латинская или германская. Трагедия творчества и кризис культуры достигли последнего заострения у великих русских писателей: у Гоголя, у Достоевского, у Толстого. Эта трагедия и этот кризис ведомы всякой подлинной русской душе и не позволяют нам жить ра-

достной культурной жизнью. В Западной Европе многие предчувствуют, что будущее принадлежит славянской расе, что она призывается ныне сказать миру свое новое слово, в то время как старые расы Европы уже сказали свое слово. Русский мессианизм может быть признан и западным человеком, чтящим свою великую и священную культуру, и даже признается иными пророчественно настроенными западными людьми. Официальный русский мессианизм, связанный с господствующей церковью и господствующим государством, прогнил и разложился. Но жив иной мессианизм, связанный с русскими странниками и искателями Града Божьего и правды Божьей. Россия во всем и всегда страна великих контрастов и полярных противоположностей. Низость и холопство духа и головокружительные высоты! Россия менее всего страна средних состояний, средней культурности. У нас всегда и во всем средний уровень очень низок. В строгом европейском смысле слова в России почти что и нет культуры, нет культурной среды и культурной традиции. В низах своих Россия полна дикости и варварства, она в состоянии докультурном, в ней первобытный хаос шевелится. Эта восточная, татарская некультурность и дикая хаотичность — великая опасность для России и ее будущего. Но на вершинах своих Россия сверхкультурна: там заостряется мировой кризис культуры. Великая и утонченная культура Запада не знает того, что знает Россия. Наше национальное самосознание все еще смутно и хаотично, и потому не всегда оно отличает сверхкультурную правду России от докультурного хаоса России. Историческая задача русского самосознания — различить и разделить русскую сверхкультурность и русскую докультурность, логос кризиса культуры на русских вершинах и дикий хаос в русских низах. Славянофильское сознание еще сме-

шивало логос с хаосом, сверхкультурность с докультурностью, и реставрация славянофильского сознания невозможна и нежеланна. В славянофильской философии есть прекраснотворчество, возможное лишь до кризиса культуры: славянофильское сознание не дошло еще до острого сознания трагедии познания. Исторически в России неизбежен не только мировой кризис культуры, но неизбежно и послушание мировой культуре. Ибо в России легче всего восстание против буржуазной культуры принимает форму нигилизма и анархии. Но на почве буржуазной культуры Россия никогда не будет талантлива. Ее гениальность в ином. Россия не может остаться только Востоком и не должна сделаться только Западом. Миссия России быть Востоком-Западом, соединительницей двух миров. И Россия призвана с последней остротой поставить конечную проблему отношения религиозного сознания к творчеству и культуре. На Западе огромность и утонченность его культуры затемняет постановку этой проблемы. Но и на Западе совершается кризис творчества и кризис культуры. Запад подавлен величием своей старинной культуры. Труден для западного человека свободный полет. Западный человек вечно обращается к богатствам и ценностям своего великого прошлого, и новые его искания легко принимают форму реставрации и воскрешения прошлого. В католических течениях во Франции, во французском символизме было новое, творческое искание. Но французские католики и французские символисты были задавлены великой и огромной старой культурой и романтически обращены были к ее реставрации и воскрешению. Богородство старой культуры они справедливо противопоставляли духу современной буржуазной культуры. Они хотели вернуться от мещанства к рыцарству. Но последнее утончение великой и старой культуры сде-

лало их творчески бессильными. Вечно возвращающаяся романтика Запада несет на себе печать творческого бессилия. А судорожный отрыв рождает уродство футуризма. Русский человек даже высокой культуры безмерно свободнее в своих исканиях и сильнее в своих творческих порывах.

Западная культура по истокам своим прежде всего культура католическая и латинская¹. В латинско-католической культуре, самой старой и самой утонченной, сохранилась преемственная связь с античностью — вечным истоком всякой человеческой культуры. На этой культуре видны знаки священного ее происхождения из культа. Латинская раса, романские народы — культурны по крови. Ибо то лишь есть культура, что кровно связано с миром греко-римским, с античными истоками и с церковью западной или восточной, получившей преемство от античной культуры. В строгом смысле слова, никакой другой культуры, кроме греко-римской, и быть не может. Культура православно-католическая получает преемство от греко-римской. Вступление германской расы на арену европейской истории было вторжением потока северной варварской крови в культурную латинскую кровь Запада. Германская раса — варварская, не имеющая кровной

¹ Вяч. Иванов хорошо говорит: «Нет в Европе другой культуры, кроме эллинской, подчинившей себе латинство и донныне живой в латинстве, — пускающей все новые побеги из ветвей трехтысячелетнего, дряхлеющего, но живучего ствола. Коренится она в крови и языке латинских племен: чужими ей по крови и языку германством и славянством никогда не могла она овладеть до полного уподобления, до перерождения органических тканей души народной» («По звездам», с. 233). «В лоне латинства все кажется непрерывным возрождением древности, ибо органически живет там сама древность и постоянный приток варварских влияний неперестанно уравнивается силами, бьющими из родных неоскудевающих недр» (с. 234).

преемственной культурной связи с античным миром. Индивидуализм германской Реформации был варварским индивидуализмом, в отличие от культурного индивидуализма итальянского Возрождения. Лютер и Кант — великие варвары. Критицизм германской мысли — продукт варварства, не желающего знать кровной, органической, сверхличной преемственности всякой культуры и всякой мысли. В самих истинах германской культуры протестантизм отверг не только священное предание церкви, но и священное предание культуры. Германский индивидуализм и германский критицизм порывает со всяким преданием, начинает с варварского бунта против предания, а всякая культура покоится на предании. Варварское, честное и гениальное дерзновение германского духа было освобождающим и углубляющим для европейской культуры с ее застоявшейся латинской кровью. Внесение большей духовности в культуру по преимуществу душевно-телесную было миссией германизма. Не связанная путами, варварская германская мысль создает глубокие формы религиозного и философского критицизма, в которых объективный мир воссоздается из погружения в субъект, в глубины духа. Но естественная солнечность и ясность латинской мысли совершенно чужда туманной мысли германской. Германизм — метафизический север, германская культура создается в бессолнечной тьме. Сама гениальная философичность германцев родилась от разрыва с солнечностью, а не от соединения с естественным источником света. Великая и чистая, но варварская германская культура остается по преимуществу культурой отвлеченной духовности, чуждой всему пластическому, воплощенному, конкретному. Германская раса и христианство приняла лишь как религию чистой духовности, без религиозной пластики и религиозного предания. Ре-

лигиозной миссией германизма было бороться против неправды вырождения христианства в душевно-телесном плане, против гниения католичества, односторонне выдвигая начало чистой духовности в религиозной жизни. Понять величие и своеобразие германизма можно через бездонно глубокую мистику Экхардта. Германский дух чужд духу античности и странным образом родствен духу Индии: тот же идеализм, та же духовность, та же отчужденность от конкретной плоти бытия, то же признание индивидуальности греховным отпадением. Германизм хочет быть чистым арийством и не приемлет семитической религиозной прививки¹. Германский дух пытается из собственных глубин воссоздать бытие, в исходе не принятое как реальность. В германской культуре есть варварская глубина и своеобразная чистота (честность и верность), но нет утонченности и изящества. Даже у величайшего из великих немцев — у Гёте — есть безвкусие и грубоватость. Утонченность и изящество есть исключительное достояние культуры французской. Но ведь утонченность и изящество и есть культурность по преимуществу. Германский дух создает что-то великое, но не культурное в строгом смысле слова. И недаром Ницше говорил, что культуры в Германии нет, а есть лишь во Франции. Германский дух лишь критически мыслит о культуре, рефлектирует над культурой, остро ставит в сознании проблему культуры, но культуры не имеет. Культура не может быть критической и индивидуалистической — она всегда органическая и соборная. Германская раса, конечно, имеет великую и провиденциальную миссию в западном мире. Велика и провиденциальна миссия германской мистики, германской

¹ Германское национальное сознание и германский мессианизм можно встретить сейчас у Древса, который хочет раскрыть германскую религию, и у Чемберлена.

музыки, германской философии. Но миссия эта не заключается в создании наиболее общеобязательной и наиболее всемирной культуры, достойной подражания всеми народами мира. Германский дух не создает общеобязательных норм всякой культуры, как хотя бы уверить германские культуристы. Можно и должно многому учиться у германской философии и мистики, но подражать германской культуре невозможно. Последнего утончения достигла всемирная латинская культура, культура по преимуществу, — она подошла к бездне. В германской культуре еще слишком много варварского и бюргерского здоровья, и она хочет задержаться на середине пути, на гёте-кантовской срединности. Культура отвлеченной духовности лишена чувства конца, предела. Германский дух — наименее апокалиптический дух. Ницше не от германского духа, в нем много славянского, и воспитан он на французской культуре. Германская философия делает великое мировое дело, она служит разрешению мирового кризиса культуры, но косвенно и от противного. И великая германская мистика, которая была новым словом, сказанным миру германской расой, будет, конечно, последним вкладом германцев в дело разрешения мировой истории. В мистике германцев есть вечная истина, но она не может быть единственным и всеобщим источником как нормальной культуры, так и выхода в сверхкультуру¹. Существуют еще истоки древнееврейский и древнегреческий, их дух конкретности и воплощенности. Мистика славянская — по преимуществу апокалипсическая, связанная с временами и сроками всемирной истории, с конкретным воплощением, с эсхатологией. Славянская культура, в обыденном смысле этого слова, гораздо ниже культуры германской. Но славянская раса приняла в свою плоть и кровь

¹ Значение Экхардта и особенно Бёме — всемирное.

преимущество культуры греческой и византийской. Славянская раса по историческому своему положению антагонистична расе германской. Она может у нее учиться, но не может ей подражать и с ней сливаться. Нам роднее раса латинская, столь непохожая на нас, столь мало поучающая нас, но не грозящая поглотить нас. Подчинение культуре германской расы задерживает славянскую расу в осуществлении ее сверхкультурных, апокалиптических задач.

В последней, тайной своей сущности творчество, конечно, церковно. В религиозном творчестве творится мировое богочеловеческое тело. Само прохождение через богооставленность и богоотступничество, через расщепление есть путь божественной жизни. И Христос прошел через — «Боже, Боже, почто ты оставил меня». Лишь в творчестве раскроется окончательно и цельно космология и антропология церкви. В церкви исторической, соответствующей первым, младенческим стадиям развития нового человека, не было еще подлинного откровения о человеке. И творческое откровение о человеке есть единственный путь возрождения и развития омертвевшей жизни церкви. Христианство осталось незаконченным откровением об абсолютном значении и призвании человека. Антропологическое откровение творческой эпохи и будет завершенным откровением богочеловечества, совершенным раскрытием в мировой жизни Христа, соединяющего с человечеством. Христианство в истории часто впадало в самый страшный грех, в грех против Духа Святого. Хулу на Духа христианское человечество совершало всякий раз, когда признавало церковь достроенной, христианство завершенным, творчество недозволенным и греховным. Ибо жизнь в Духе может быть лишь вечно творческой, и всякая остановка и застой в творческой динамике церкви есть уже грех про-

тив Духа. Бездвижная церковь есть мертвая, не обладающая Духом церковь. А христианское человечество само священное предание церкви, в котором человечество вечно творит в Духе, превратило в статическую, внешнюю для человека вещь. Жизнь церкви замерла, окостенела и может возродиться лишь в религиозном творчестве человечества, лишь в новой мировой эпохе. Христианство состарилось и сморщилось, христианство — двухтысячелетний старик. Но вечное не может состариться. Не могла состариться и вечная религия Христа. В космосе вечно совершается искупительная Голгофская жертва и живет таинственное тело Христово. И этой подлинной церкви Христовой, не знающей материальных признаков и границ, не одолеют врата ада. Состарилось лишь временное в христианстве, изжито лишь известная эпоха христианства. Младенческая эпоха первоначального воспитания человечества, эпоха религиозной опеки и религиозного страха состарилась и сморщилась, потеряла свою жизненность. Уродливое в христианстве и есть эта сморщенная старость младенческого. Церковь Петрова, церковь религиозной опеки малых сих, религиозного водительства младенцев, за которых вечно боязно, уже сделала свое дело в мире и сохранила христианскую святыню для широких народных масс до последних, зрелых времен человечества. Незрелое, детское религиозное сознание вырывало пропасть между Богом и миром, Творцом и творением. Церковь была не столько духовной, сколько душевно-телесной, выявленной на физическом плане бытия. Бытовая церковная история была недуховна и даже внерелигиозна. И ныне обращается человек не к физической, а к *духовной плоти* церкви. Христианское возрождение нового, в Духе созревшего человечества, выходящего из эпохи детского страха и опеки, может стоять лишь под

знаком не церкви Петровой, а Иоанновой церкви и Иоаннова мистического предания. Иоаннова церковь не есть демократическая церковь опеки младенцев, приспособления к греховной слабости и посредственности человека, — это таинственная и вечная церковь Христова, лик церкви в себе самой, открывающийся человеку в восхождении на гору, а не приспособлении к низинам человечества. Ныне человечество созрело для новой религиозной жизни не потому, что стало совершенным и безгрешным, не потому, что исполнило все заветы Петровой церкви, но потому, что сознание человека на вершине культуры достигло зрелой и конечной остроты и природа человека раздвоилась до обнаружения последних своих первооснов. Взрослый не лучше младенцев, но он созрел. Человек окончательно вышел из младенческого состояния, стал зрелым в своих пороках и в своих добродетелях. Современный человек окончательно утерял детскость как в добродетелях, так и в пороках. И нет современному человеку возврата к детской, младенческой религиозности, нельзя его вернуть к религиозной опеке. Не только люди культуры, но и народ стремится к высшей духовной жизни. Историческая Петрова церковь бессильна удовлетворить современного человека, она не может справиться с его религиозной трагедией, она всегда отвечает не на то, о чем спрашивают, она утешает не ту муку, лечит не те раны, она помогает спастись от грехов младенческих, но ничего не в силах сделать с грехами зрелыми, она не хочет знать нового в человеке. Церкви не могут одолеть и врата адовы, но временное, младенческое и старое в церкви одолевают новые муки новой человеческой души. Ответить на эти муки может лишь раскрытие зрелой тайны вечной, мистической, Иоанновой церкви Христа. В этом лике своем церковь раскроет зрелому человеку, корчащему-

ся от религиозной муки, безмерную и безграничную свободу творчества в Духе, множественность индивидуальных путей в Боге. Откроется человеку тайна, скрываемая от младенцев в эпоху опеки, — тайна о том, что послушание не есть последнее в религиозном опыте, а лишь временный метод, что в дерзновенном и жертвенном почине должна быть преодолена младенческая безопасность, что грех будет окончательно побежден подвигом творчества. Нужна жертва безопасным уютом исторической бытовой церковности во имя подвига творчества. Церковность закрывала для человека героический, горный, жертвенный путь самого Христа, она снимала с человека бремя ответственности и обеспечивала духовную жизнь, в которой «минует чаша сия». Это покупалось смирением и послушанием. Но смирение в христианском мире давно уже переродилось в холопство и оппортунизм, оно не животворит уже, а мертвит. Преодоление религиозного сервилизма, гетерономного сознания есть первая задача христианского возрождения. Человек религиозно осознает себя не рабом Божиим, а свободным участником божественного процесса. Мы стоим под знаком окончательного раскрытия человеческого «я».

Христианство не раскрылось еще до конца как религия любви. Христианство было религией спасения малых сих и опеки над страшасьимися младенцами. Христианское человечество в истории своей не осуществляло любви, благодатной жизни в Духе, оно жило под законом природного мира, и великие подвижники его учили ожесточить сердце свое, чтобы победить греховные страсти¹. Учил Апостол Иоанн любви мисти-

¹ Св. Исаак Сирианин говорит: «Кто всех равно любит по состраданию и безразлично, тот достиг совершенства» («Св. Исаак Сирианин», с. 48). В другом месте говорит: «И не думай, что кроме тебя и Бога есть кто другой на земле, о ком бы заботиться тебе, как

ческой, и св. Франциск осуществлял любовь в своей жизни. Но это редкие мистические цветы. Демократическая, всенародная и всемирно-историческая христианская религия была религией послушания, несения бремени последствий греха. Старцы учат не любви, а послушанию и вечной заботе о спасении от гибели. Даже в жизни святых так редки цветы мистической любви и так исключительно силен пафос послушания и стяжания личного спасения. Во всем быте церковном нет любви, нет любви в типе христианского иерарха, нет любви в священнической опеке и в мирском послушании, нет любви в христианском укладе души. К. Леонтьев был гениально прав, когда видел в православном христианстве не столько религию любви, сколько религию страха. Любовь осталась эзотерической, невыявленной тайной религии Христа, мистическим ее преданием, приоткрывавшимся лишь в жизни немногих избранных. Любовь мистически несоединима со страхом и опекой. Любовь раскрывалась в церкви лишь символически, а не реально, лишь литургически, а не жизненно. В культе церковном раскрывается тайна любви, но культ этот есть такая же неудача в мистической любви, как вся культура есть неудача в осуществлении нового бытия. А омертвевшая и окостеневшая церковность до ненависти враждебна самому духу любви, в самой жажде любви готова видеть грех. В церковной жизни любовь превратилась в мертвое и мертвящее слово. И сама идея христианской любви справедливо вызывает недоволь-

научен ты прежде тебя бывшими отцами. Если не ожесточит кто собственного сердца своего, и не будет с усилием удерживать милосердия своего так, чтобы стать далеким от попечения о всем должном, и ради Бога и ради чего-либо житейского, и не станет пребывать в одной молитве в определенное на то время, тот не может быть свободен от смущения и забот и пребывать в безмолвии» (с. 66).

ство и вражду, как лицемерие и ложь. Любовь есть новая, творческая жизнь, благодатная жизнь в Духе. Она не может быть предметом поучений и нравоучений. Любовь не закон, и к ней нельзя никого принудить. О христианском государстве, христианской семье, христианской общественности, охраняемой и опекаемой, позорно уже говорить и стыдно слушать. Этого обмана современный человек не может и не должен уже выносить. Тут свято право и провиденциально современное неверие. Религия любви еще грядет в мир, это религия безмерной свободы Духа¹. Церковь любви есть церковь Иоаннова, вечная, мистическая церковь, в себе таящая всю полноту правды о Христе и человеке.

С третьей творческой религиозной эпохой связано чувство конца, эсхатологическая перспектива жизни. В третью эпоху, эпоху религиозного творчества, должны выявиться все концы и пределы мировой жизни и культуры. Творчество этой эпохи по существу направлено на последнее, а не на предпоследнее, все ее достижения должны уже быть не символическими,

¹ В. Несмелов в своей книге о св. Григории Нисском пишет: «Отцы и учителя церкви первых трех веков ясно говорили только о личном бытии Св. Духа — вопроса же об Его природе и об отношении Его к Богу Отцу и к Богу Сыну или совсем не ставили, или если и ставили, то разрешали его крайне обще и неопределенно. Все их внимание главным образом приковывала к себе историческая Личность Богочеловека. Они слишком живо чувствовали совершенное Им дело спасения людей, и это необъятно-величественное дело как бы заслонило собою в их религиозном сознании все другие истины веры, так что они знали и хотели знать одного только Христа, распятого и прославленного и прославляющего других в Своем вечном царстве. В стремлении к этому знанию они касались учения о Св. Духе лишь постольку, поскольку Его домостроительствующая деятельность о роде человеческом неразрывно связывалась с такою же деятельностью Сына Божьего, т. е. другими словами — поскольку нельзя было его не коснуться» («Догматическая система св. Григория Нисского», с. 267).

а реалистическими, не культурными только, а бытийственными¹. Религиозный центр тяжести перенесется из сферы священническо-охранительной в пророчесвенно-творческую. Не только христианское священство, но и христианское пророчество должно стать жизнью. Не ангельское начало (священство), а человеческое начало должно властвовать. Но пророчесвенный религиозный опыт не может быть опытом пассивного ожидания, это опыт активного, творческого устремления, великого антропологического напряжения и усилия. Нельзя лишь пассивно ждать Христа Грядущего, должно активно идти к Нему. Апокалиптическое самочувствие тогда лишь приведет к новой религиозной жизни, когда оно станет активно-творческим, не будет пассивным выжиданием. Пришествие Христа Грядущего, в котором полностью раскрывается абсолютный Человек в силе и славе своей, связано с творческим актом человека, с активным антропологическим откровением. Христологическая природа человека раскроется в творческом акте человека. Христос Грядущий придет лишь к тому человечеству, которое дерзновенно совершит творческое христологическое самооткровение, т.е. раскроет в своей природе божественную мощь и славу. Спонтанность и автономность человеческого «я» предполагает апокалиптическое откровение. Христос никогда не придет в силе и славе к людям, которые не совершат творческого

¹ Очень интересно говорит о культуре Н.Ф. Федоров: «Если объединение живущих для всеобщего воскрешения не совершается сознательно, то объединение сынов превращается в цивилизацию, в чуждость, враждебность, в разрушение, а вместо воскрешения является культура, т.е. перерождение, вырождение и наконец вымирание» («Философия общего дела», с. 142–143). «Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, следовательно, не признавала зла в умирании личном и в вымирании родовом» (с. 625).

акта, второго лика Христа они никогда не увидят, Он вечно будет обращен к ним лишь своим распятым, растерзанным, жертвенным Ликом. Чтобы увидеть Лик Христа в силе и славе, нужно и в себе раскрыть силу и славу творческим актом. Эпоха искупления, в которую виден лишь Христос Распятый, никогда не закончится для тех, которые не совершат творческого акта, до конца раскрывающего человеческую природу. Они навеки останутся в церкви Голгофской и не узнают церкви Христа Грядущего. *Охранительная вражда к религиозному творчеству есть закрепление дурной бесконечности в самом искуплении, противление завершению, исполнению и концу искупления.* Религиозное противление третьей творческой эпохи хочет перманентного, бесконечного искупления, противится конечному Исходу мировой жизни и явлению Христа грядущего, Христа мощного и прославленного. Церковь Голгофы, в которой христологическая истина раскрыта не полностью и не до конца, противостоит церкви Христа цельного, до конца открывающегося. Грядущее пришествие Христа и раскрытие им до конца всей истины об абсолютном Человеке мистически предполагает, что творческой активностью займет человек свое прославленно-царственное место в мире. Превращение Голгофской правды искупления в силу враждебную творческому откровению о человеке есть грех и падение человеческое, рождающее мировую религиозную реакцию, задержку всеразрешающего конца мира, создания нового неба и новой земли. Н. Федоров гениально-дерзновенно говорил об условности апокалиптических пророчеств и считал Апокалипсис угрозой для малолетних.

Итог всей мировой жизни и мировой культуры — постановка проблемы творчества, проблемы антропологического откровения. Все нити в этой точке схо-

дятся, все обостряется в этой точке. Но еще неведомо нам подлинное творчество в последнем, конечном, религиозном смысле этого слова. Философия наша есть еще только введение в философию творчества, а не сама философия творчества. И жизнь наша лишь переходная к жизни творческой, не творческая еще жизнь. Неизъяснимо, что есть творчество. Но дерзновенен должен быть почин в осознании предчувствуемой творческой жизни, и беспощадным должно быть очищение пути к ней. И ныне человек, робеющий перед творческой задачей и из ложного смирения отказывающийся от творческого почина, упоенный пассивным послушанием как высшей добродетелью, — не выполняет своего религиозного долга. Творческая духовная жизнь не есть движение по плоскости, это — движение вертикальное, ввысь и вглубь. Это вертикальное, глубинное движение в мире проецируется на плоскости и внешне воспринимается как перемещение точек пересечения плоскости перпендикулярами. Поверхностное сознание видит лишь плоскостное движение, и сама церковь для него воспринимается как плоскость. Сознание глубинное видит движение вертикальное. Ныне, на космическом перевале, так глубоко изменяет мир вертикальное движение, что происходит перемещение плоскостей, происходит распластование и распыление мира и переход в иное измерение. И в глубине космического кризиса свершается преодоление рождающего пола, материнства, как начала мирового, т. е. избавление от материи, освобождение от родовой жизни через раскрытие девственности, андрогинического образа человека творящей, а не рождающей жизни антропоса. Правда и красота не могут восторжествовать в плоскости мира, в широком поле родовой жизни, они возносятся на крест и лишь через мистирию распятия воскресает роза мировой жизни.

Содержание

Введение	4
<i>Глава I.</i> Философия как творческий акт.	14
<i>Глава II.</i> Человек. Микрокосм и макрокосм	62
<i>Глава III.</i> Творчество и искупление.	113
<i>Глава IV.</i> Творчество и гносеология.	137
<i>Глава V.</i> Творчество и бытие	155
<i>Глава VI.</i> Творчество и свобода. Индивидуализм и универсализм	176
<i>Глава VII.</i> Творчество и аскетизм. Гениальность и святость	196
<i>Глава VIII.</i> Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность	222
<i>Глава IX.</i> Творчество и любовь. Брак и семья . .	254
<i>Глава X.</i> Творчество и красота. Искусство и теургия	277
<i>Глава XI.</i> Творчество и мораль. Новая этика творчества	310
<i>Глава XII.</i> Творчество и общественность	336
<i>Глава XIII.</i> Творчество и мистика. Оккультизм и магия	363
<i>Глава XIV.</i> Три эпохи. Творчество и культура. Творчество и церковь. Творчество и христианское возрождение	393

Литературно-художественное издание

Бердяев Николай Александрович
СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

Ответственный редактор *Н. Никитенко*
Художественный редактор *Т. Полонская*
Компьютерная верстка *Р. Рыдалин*

Подписано в печать 28.02.2018. Формат 76x100 ¹/₃₂.
Усл. печ. л. 18,3. Тираж экз. Заказ

Общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Наши электронные адреса: WWW.AST.RU
E-mail: neoclassic@ast.ru
ВКонтакте: vk.com/ast_neoclassic

ООО «Издательство АСТ»
129085, г. Москва, Звездный бульвар, д. 21, стр. 1, ком. 39

«Баспа Аста» деген ООО
129085 г. Мәскеу, жұлдызды гүлзар, д. 21, 1 құрылым, 39 бөлме
Біздің электрондық мекенжайымыз: www.ast.ru
E-mail: neoclassic@ast.ru

Қазақстан Республикасында дистрибьютор және өнім бойынша
арыз-талаптарды қабылдаушының өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС,
Алматы қ., Домбровский көш., 3«а», литер Б, офис 1.
Тел.: 8(727) 2 51 59 89,90,91,92, факс: 8 (727) 251 58 12 вн. 107;
E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz
Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.

Өндірген мемлекет: Ресей
Сертификация қарастырылмаған

