

НИКОЛАЙ
БЕРДЯЕВ

Николай Бердяев

О назначении человека

«Основное положение этики,
понимающей парадокс добра и зла,
может быть так формулировано:
поступай так, как будто бы ты
слышал: боже! зло и правды
и свободы и творческого дела
существует в Боже! и злое,
раскрывая в себе частную
и оригинальную совесть,
диктаторскую свою личность,
борясь со злом в себе и вокруг
себя... для того, чтобы реально
победить зло и способствовать
просветлению и творческому
преображению зла».

Николай Бердяев

О назначении человека

«Public Domain»

Бердяев Н. А.

О назначении человека / Н. А. Бердяев — «Public Domain»,

«... Основной, изначальной проблемой является проблема человека, проблема человеческого познания, человеческой свободы, человеческого творчества. В человеке скрыта загадка познания и загадка бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган. Но падение возможно лишь с высоты, и само падение человека есть знак его высоты, его величия. ...»

Содержание

Часть первая	5
Глава I	5
Глава II	20
Глава III	35
Часть вторая	61
Глава I	61
Глава II	74
Глава III	89
Глава IV	108
Часть третья	172
Глава I	172
Глава II	183
Глава III	195

Николай Бердяев

О назначении человека

Опыт парадоксальной этики

*Грусть от того, что не видишь добра в добре.
Н. Гоголь. Из записной книжки. 1846 г.*

Часть первая

Начала

Глава I

Проблема этического познания

1. *Философия, наука и религия.* Я не собираюсь начать по немецкой традиции с гносеологического оправдания. Я хочу начать с гносеологического обвинения, вернее, с обвинения гносеологии. Гносеология есть выражение сомнения в силе и оправданности философского познания. Гносеология есть раздвоение, подрывающее возможность познания. Кто отдал свои силы гносеологии, тот редко доходит до онтологии. Он пошел не тем путем, который приводит к бытию. Наиболее творческие философы современности, как Бергсон, М. Шелер, Гейдеггер, очень мало заняты гносеологией. Человек потерял силу познавать бытие, потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание. Так и на всем познавательном пути его перед ним продолжает стоять познание, а не бытие. К бытию нельзя прийти, из него можно только изойти. Употребляя слово «бытие», я не имею в виду какой-нибудь определенной онтологии, вроде, напр., онтологии св. Фомы Аквината, предшествующей критической теории познания. Я совсем не верю в возможность возврата к докритической, догматической метафизике. Речь идет о переходе к самому предмету, к самой жизни, о преодолении раздвоения, подрывающего силу познавательного акта. Прохождение философского познания через раздвоение и критическую рефлексию было неизбежно – таков был путь европейской философии, ее внутренняя драматическая судьба. Сама критическая гносеология, претендовавшая стать над жизнью и бытием, была явлением жизни европейского культурного человека. Она была более утонченной и высокой стадией европейского просвещения, мнящего себя мировым. Кант – продолжатель дела античной и английско-французской просветительной философии, но он очень углубил просвещение.¹ Разум пытается овладеть собой, сознать свои возможности и границы. Он ограничивает себя у Канта и расширяет себя до беспредельности у Гегеля. Догматическая онтология греческой и средневековой философии не могла устоять от критики разума. И невозможно вернуться к формам философствования, предшествующим этой критике. Даже современный томизм, не желающий признавать ни Декарта, ни Канта, ни всей новой философии, в сущности, принужден быть неотомизмом и пройти через критику. И все дело тут в том, что критика познания, рефлексия разума над самим собой есть жизненный опыт, а не отвлеченная теория, за которую она себя выдает. Сколько бы познание ни противопоставляло себя жизни и ни сомневалось в возможности познать жизнь, оно само изначала есть жизнь, порождено жизнью и отражает судьбы жизни. Эти судьбы отражает и гносеологическая рефлексия. Это есть опыт

¹ Об этом верно говорит Кронер в своей книге «Von Kant bis Hegel».

жизни, а опыт жизни не может быть бесследно зачеркнут, он может быть только изжит и преодолен более полным опытом, в который предшествующий опыт непременно войдет. Противоположение познания бытию, как противостоящему ему предмету, есть результат уже чего-то вторичного, а не первичного, есть порождение уже рефлексии. Первично же то, что познание само есть бытие и происходит с бытием. Один из величайших и неоправданных предрассудков гносеологии заключается в том, что познанию противостоит вне его находящийся предмет, объект, который в познании должен отражаться и выражаться. Если мы возвысимся до духовного понимания познания, то нам станет ясно, что познание есть акт, через который с самим бытием что-то происходит, приходит его просветление. Не кто-то или что-то познает бытие как противостоящий ему предмет, а само бытие познает себя и через познание просветляется и возрастает. Противостоящий же предмет познания мы видим уже во вторичной сфере.² В самом бытии происходит расщепление, и оно выражается в познании в форме объективации. Когда я говорю, что первичным является бытие, то я говорю не о том бытии, которое уже рационализировано и выработано категориями разума, как то мы видим в старой онтологии, а о первожизни, предшествующей всякой рационализации, о бытии еще темном, хотя темность эта не означает ничего злого. Противостоит познанию как объект лишь то бытие, которое познанием до этого препарировано и рационализировано. Но сама первожизнь не противостоит познающему, ибо он в нее изначально погружен. Выбрасывание познания из бытия есть роковой плод рационалистического просвещения, не изжитого до конца и не преодоленного. Акт познания не считается бытийственным актом. Если познание противостоит бытию как объекту, то познание не имеет никакой внутренней связи с бытием, оно не входит в историю бытия. Это привело к тому, что познание было *о чем-то*, но не было *чем-то*. Познающий не принимает всерьез своего познания. Для него перестает существовать мир сущих идей и остается только мир идей о сущем, нет уже Бога, но есть разнообразные идеи о Боге, которые он исследует, нет уже сущего добра и зла, но есть разнообразные идеи о добре и зле и т. д. В те эпохи, когда познание было в бытии и происходило с бытием, познающий мог стать и предметом познания. Платон, Плотин, Бл. Августин, Паскаль, Я. Бёме и т. п. были не только познающие, они также предмет познания, и очень интересного познания. Но современный познающий, поставивший себя вне бытия, не может стать предметом познания, ибо предметом познания может быть лишь бытие, в бытие же он не входит и не хочет войти, не хочет, чтобы познание его было актом в бытии, в жизни.

Такое деградированное положение философского познания соответствует стадии, в которой философия хочет быть наукой и попадает в рабскую зависимость от науки. Философия проникается черной завистью к положительной науке, столь удачливой и успешной. Эта черная зависть не доводит до добра, она приводит к утере достоинства философии и философа. Философия наукообразная отрекается от мудрости (Гуссерль) и в этом видит свое завоевание и успех. Трагична судьба философского познания. Очень трудно философии защитить свою свободу и независимость. Свобода и своеобразие философского познания всегда подвергались опасности, и притом с разных, противоположных сторон. Если сейчас философия находится в зависимости от науки, то раньше она находилась в зависимости от религии. Философии вечно угрожает рабство то со стороны религии, то со стороны науки, и трудно ей удержаться в своем собственном месте, отстоять свой собственный путь. И она отстаивает такую форму независимости, которая должна быть признана ложной. Ложным является притязание философии быть независимой от жизни и жизни противоположной. И фактически такой независимости философия никогда не могла получить. Религиозная вера и религиозная жизнь познающего не могли не отражаться на его философии, он не мог их забыть в своем познании. Также философ

² Н. Гартман в своей книге «*Metaphysik der Erkenntnis*» приходит к тому, что познающий субъект есть часть бытия и что разум погружен в темное трансинтеллигибельное, которое ему трансцендентно, но которому он имманентен.

не может забыть о своих научных познаниях. Но рабство философа связано совсем не с тем, что у него есть религиозная вера и научное знание. Рабство это связано с тем, что религиозная вера и научное знание становятся внешними повелевающими силами для философского познания. И религия и наука могут внутренне оплодотворять философское познание, но они не должны делаться внешним авторитетом для него. От философии требовали то, чтобы она была сообразной с теологической обработкой веры, то, чтобы она была сообразной с наукой и даже с математической физикой. Лишь краткие мгновения философия дышала воздухом свободы. Освободившись от гнетущей власти теологии, она попадает в еще более тяжкое рабство от самодержавной и деспотической науки. Но отрицание рабства философии у гетерономной для нее сферы не означает самозамыкания философии и разрыва ее с жизнью. Если философ верит в религиозное откровение, то он не может в своем познании не питаться им. Но откровение не есть для его философского познания внешний авторитет, оно есть для него внутренний факт, философский опыт. Откровение имманентно философскому познанию, как внутренний свет. Философия человечна, философское познание – человеческое познание; в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение. Если философ-христианин и верит в Христа, то он совсем не должен согласовать свою философию с теологией православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов, и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего. Откровение не может навязать философии никаких теорий и идеологических построений, но может дать факты, опыт, обогащающий познание. Если философия возможна, то она может быть только свободной, она не терпит принуждения. Она в каждом акте познания свободно стоит перед истиной и не терпит преград и средостений. Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология. Но это не значит, что философия автономна в том смысле, что она есть замкнутая, самодовлеющая, питающаяся из себя самая сфера. Идея автономии есть ложная идея, совсем нетождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания. Философское познание должно приобщиться к первоисточнику жизни и из него черпать познавательный опыт. Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия и в бытии. Познание не может из себя, из понятия создать бытие, как того хотел Гегель. Религиозное откровение означает, что бытие открывает себя познающему. Как же он может быть к этому слеп и глух и утверждать автономию философского познания против того, что ему открывается?

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от положительной науки, от научного опыта. Философия теряет свое первородство и не имеет уже оправдательных документов о своем древнем происхождении. Миг автономии философии оказался очень кратким. Научная философия совсем не есть автономная философия. Сама наука была некогда порождена философией и выделилась из нее. Но дитя восстало против своей родительницы. Никто не отрицает, что философия должна считаться с развитием наук, должна учитывать результаты наук. Но из этого не следует, что она должна подчиняться наукам в своих высших созерцаниях и уподобляться им, соблазняться их шумными внешними успехами: философия есть знание, но невозможно допустить, что она есть знание, во всем подобное науке. Ведь проблема в том и заключается, есть ли философия – философия, или она есть наука или религия. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. Принципы философии не зависят от результатов и успехов наук. Философ в своем познании не может ждать, пока науки сделают свои открытия. Наука находится в непрерывном движении, ее гипотезы и теории часто меняются и стареют, она делает все новые и новые открытия. В физике за послед-

ние тридцать лет произошла революция, радикально изменившая ее основы.³ Но можно ли сказать, что учение Платона об идеях устарело от успехов естественных наук XIX и XX веков? Оно гораздо более устойчиво, чем результаты естественных наук XIX и XX веков, более вечно, ибо более о вечном. Натурфилософия Гегеля устарела, да и никогда не была она сильной его стороной. Но гегелевская логика и онтология, гегелевская диалектика нисколько не потревожены успехами естественных наук. Смешно было бы сказать, что учение Я. Бёме об Ungrund'e или о Софии опровергается современным математическим естествознанием. Ясно, что здесь мы имеем дело с совершенно разными и несоизмеримыми объектами. Философии мир раскрывается иначе, чем науке, и путь ее познания иной. Науки имеют дело с частичной отвлеченной действительностью, им не открывается мир как целое, ими не постигается смысл мира. Претензии математической физики быть онтологией, открывающей не явления чувственного, эмпирического мира, а как бы вещи в себе, смешны. Именно математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека, в духовном опыте и духовной жизни.⁴ Вопреки Гуссерлю, который делает по-своему грандиозные усилия придать философии характер чистой науки и вытравить из нее элементы мудрости, философия всегда была и всегда будет мудростью. Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающаяся сомнению. Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом. Мы видим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

Как понять отношение между философией и наукой, как разграничить их сферы, как установить между ними конкордат? Совершенно недостаточно определить философию как учение о принципах, или как наиболее обобщенное знание о мире как о целом, или даже как учение о сущности бытия. Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа. Это различие духа и природы, конечно, ничего общего не имеет с различием психического и физического.⁵ Философия в конце концов неизбежно становится философией духа, и только в таком качестве своем она не зависит от науки. Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного – биологического, социологического, психологического изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, т. е. вне человека, как объект. Философия совсем не должна иметь объекта, ибо ничто для нее не должно становиться объектом, объективированным. Основной признак философии духа тот, что в ней нет объекта познания. Познавать

³ См., напр., книгу Eddington'a «La nature du monde physique». Ссылаюсь на французский перевод.

⁴ Так, Гейдеггер в «Sein und Zeit», самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие, как забота (Sorge), открывается лишь в человеке. На другом пути стоит французская философия наук, у Мейерсона, Бруншвига и др.

⁵ См. мою книгу «Философия свободного духа».

из человека и в человеке и значит не объективировать. И тогда лишь открывается смысл. Смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, т. е. в духе, и когда нет для меня объектности, предметности. Все, что есть для меня предмет, лишено смысла. Смысл есть лишь в том, что во мне и со мной, т. е. в духовном мире. Принципиально отличать философию от науки только и можно, признав, что философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе, т. е. познание смысла и приобщение к смыслу. Наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека.⁶ Познающий человек вне бытия и познаваемое бытие вне человека. Все становится объектом, т. е. отчужденным и противостоящим. И мир философских идей перестает быть моим миром, во мне раскрывающимся, делается миром, мне противостоящим и чуждым, миром объектным. Вот почему и исследования по истории философии перестают быть философским познанием, становятся научным познанием. История философии будет философским, а не только научным познанием в том лишь случае, если мир философских идей будет для познающего его собственным внутренним миром, если он будет его познавать из человека и в человеке. Философски я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, т. е. познавая из человека, а не из предмета, познавая в духе, а не в объектной природе. Это и есть основной принцип философии, совсем не субъективной – ибо субъективное противостоит объективному, – а бытийственно жизненной. Если Вы пишете прекрасное исследование о Платоне и Аристотеле, о Фоме Аквинате и Декарте, о Канте и Гегеле, то это может быть очень полезно для философии и философов, но это не будет философия. Не может быть философии о чужих идеях, о мире идей, как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, т. е. интеллектуальным выражением судьбы философа. Историзм, в котором память непомерно перегружена и отяжелена и все превращено в чуждый объект, есть декаданс и гибель философии, так же как натурализм и психологизм. Духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, поистине страшны и человекоубийственны. Результатом является абсолютизированный релятивизм. Так подрываются творческие силы познания, пресекается возможность прорыва к смыслу. Это и есть рабство философии у науки, террор науки.

Философия видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятому объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое «вовне», а не «внутри», есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это бывает всякий раз, когда она хочет познавать не в человеке и не из человека, вне человека. Человек же погружен в жизнь, в первожизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этой глубине философия соприкасается с религией, но соприкасается внутренне и свободно. В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека, как дробной и малой части мира, не могла бы зародиться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины. Познание бытия в человеке и из человека ничего общего не имеет с психологизмом. Психологизм есть, наоборот,

⁶ Взгляд, развиваемый Мейерсоном в его книге «De l'explication dans les sciences» об онтологическом характере наук, мне представляется ошибочным. Наука – прагматична.

замкнутость в природном, объективированном мире. Психологически человек есть дробная часть мира. Речь идет не о психологизме, а о трансцендентальном антропологизме. Странно забывать, что я, познающий, философ, – человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка философии, и преодоление человека в философии или ничего не значит, или значит упразднение самого философского познания. Человек бытийствен, в нем бытие, и он в бытии, но и *бытие человеческо*, и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением. С этой точки зрения феноменологический метод Гуссерля, поскольку он хотел преодолеть всякий антропологизм, т. е. человека в познании, есть покушение с негодными средствами. Феноменологический метод имеет большие заслуги и вывел философию из тупика, в который завела ее кантианская гносеология. Он дал плодотворные результаты в антропологии, этике, онтологии (М. Шелер, Н. Гартман, Гейдеггер). Но феноменология Гуссерля связана с особым рода онтологией, с учением об идеальном, внечеловеческом бытии, т. е. с своеобразной формой платонизма. В этом ее ошибочная сторона. Познание предполагает не идеальное, внечеловеческое бытие и совершенную пассивность человека, впускающего в себя предмет познания, мир сущностей (*Wesenheiten*), а человека, не психологического, а духовного человека и его творческую активность. Смысл вещей открывается не вхождением их в человека, при пассивной его установке к вещам, а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы. В предметном, вещном, объектном мире смысла нет. Смысл открывается из человека, из его активности и означает открытие человекоподобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в предмете, не в вещи, не в природе, только в духе бытие человеческо. Феноменологический метод плодотворен, несмотря на свою пассивность и внечеловечность, и правда его в направленности на бытие, а не конструкции мысли. Творческая активность человека совсем не означает конструкции. Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в духовном мире, духовной жизни, где все активность и духовная динамика. Если познание происходит с бытием, то в нем активно обнаруживается смысл, т. е. просветление тьмы бытия. Познание есть сама духовная жизнь. Познание происходит с тем, что познается.

2. *Объект и субъект. Объективирование в познании.* Немецкая гносеология всегда говорит о субъекте и объекте, о субъективном и объективном в познании. Познание есть объективирование. Познающий же субъект не есть бытие, субъект гносеологичен, а не онтологичен, он есть идеальные логические формы, совсем не человеческие, связь которых с человеком остается непонятной. Бытие разлагается и исчезает, заменяется субъектом и объектом. Познает совсем не «я», не живой человек «имярек», не конкретная личность, а гносеологический субъект, вне бытия находящийся и бытию противостоящий. Гносеологический субъект не есть человек, не есть бытие. Но и познает он совсем не бытие, а противостоящий ему объект, коррелятивный субъекту и для познания специально созданный. Бытие исчезает из субъекта и из объекта. Само противоположение субъекта и объекта уничтожает бытие. В объективировании умирает всякая жизнь, исчезает бытие. Познание есть объективирование, но в объективировании цель познания не достигается. В этом трагедия познания, которую многие философы отлично сознавали и формулировали это так: бытие иррационально и индивидуально, познаю же я всегда рациональное и общее.⁷ Объект оказывается совершенно чуждым субъекту и противоположным ему. Субъект и объект находятся в состоянии логической коррелятивности, друг без друга не существуют и вечно противопоставляются и противопоставляются. Если «Платон», или «первохристианство», или «германская мистика» делаются для меня объектом познания, то я не могу их понять и не могу открыть в них смысла. Объективирование будет уже

⁷ Это особенно подчеркнуто школой Виндельбанда и Риккерта.

уничтожением, ибо к смыслу нужно приобщиться, приобщение же не есть объективирование.⁸ Это совершенно ясно в так называемых «науках о духе», где объективирование всегда есть смерть истинного познания. В «науках о природе» обстоит дело несколько иначе, но сейчас это не есть предмет моего исследования.

Основной вопрос гносеологии есть вопрос о том, *кто* познает и принадлежит ли к бытию тот, кто познает? Как осмыслить и углубить то неустранимое предположение познания, что познает человек. Кант и идеалистические теории познания утверждают, что познает совсем не человек, ибо это означало бы психологизм и антропологизм, т. е. релятивизм в познании, и познается совсем не мир, ибо это означало бы наивный реализм. *Теория познания, идущая от Канта, подменяет проблему человека и его силы познавать бытие проблемой трансцендентального сознания, гносеологического субъекта или мирового духа, божественного разума.* Если же она не говорит о трансцендентальном сознании, то она говорит о психологическом сознании. Но и трансцендентальное сознание, и психологическое сознание одинаково не есть человек. Теория познания не хочет изучать человека как познающего, она отдает изучение человека целиком в ведение психологии или социологии. *Между тем как основной вопрос познания есть вопрос об отношении между трансцендентальным сознанием или гносеологическим субъектом и человеком, живой и конкретной человеческой личностью.* Кант имеет неоценимые заслуги в проблематике познания, но он, в сущности, ничего не разрешает, он не преодолевает скептицизма и релятивизма или преодолевает их призрачно. Априорные формы должны гарантировать прочность познания и преодолеть скептицизм, но априорные формы не имеют никакого прямого отношения к живому человеку, который и познает. Пусть трансцендентальное сознание имеет твердые и незыблемые основания для познания, но трансцендентальное сознание совсем не есть человек; человек обречен быть психологическим сознанием, которое находится во власти релятивизма. И остается совсем невыясненным, как трансцендентальное сознание овладевает психологическим сознанием, как психологическое сознание возвышается до трансцендентального сознания. Мне, как живому конкретному существу, как человеку, поставившему себе дерзновенную задачу познавать, нисколько не легче от того, что существует трансцендентальное сознание, что в нем есть а priori, что скептицизм и релятивизм в этой внечеловеческой сфере побеждены извечно. Мне важно победить скептицизм и релятивизм в человеческой сфере, в познающем человеке, а не в гносеологическом субъекте. Я хочу сам познавать, а не предоставлять познание гносеологическому субъекту или мировому разуму, хочу познания, как творческого акта человека. Теория познания должна стать философской антропологией, учением о человеке, а не учением о трансцендентальном сознании и гносеологическом субъекте, но и не психологическим или социологическим учением о человеке, а онтологическим и пневмотологическим учением о человеке. Какое для меня утешение, что существует мировой или божественный разум, если совсем не выяснен вопрос о действии этого мирового и гносеологического разума во мне, о моем человеческом разуме. Так же бесплодны и не нужны все учения о Боге, которые не учат о благодатном действии Бога на человека и мир. Вот я и спрашиваю, в чем благодатное, просветляющее действие трансцендентального сознания гносеологического субъекта или мирового духа на человека, на живую, конкретную личность, как раскрывается сила и прочность познания в человеке, и притом в данном человеке, а не в сфере внечеловеческой. Это и есть основной вопрос. Как у Канта не выяснен этот вопрос, так он не выяснен и у Гегеля. У Гегеля познает не человек, а сам мировой разум, мировой дух, в конце концов само Божество. Правда, самосознание и самопознание Божества происходят в человеке и через человека. Но какая мне от этого радость?

⁸ То, что Леви-Брюль считает характерным для *mentalité* первобытного общества, т. е. приобщение к познаваемому, соучастие в нем, и есть, в сущности, настоящее познание бытия. См. его замечательную книгу «*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*».

Может показаться очень гордым и возвеличивающим достоинство человека учение о том, что Божество в человеке приходит к самосознанию, что мировой дух достигает своей вершины через философию, которая есть дело человека. Но при этом никакой самостоятельности человека не существует, человек есть лишь функция мирового духа, мирового разума. Божества, лишь орудие, средство, путь для осуществления совсем нечеловеческих целей. Так и идеальное бытие Гуссерля совсем не спасает человека от релятивизма и скептицизма. Философия спасается от человека, он от нее не спасается. Для того чтобы познавать предмет согласно феноменологической установке, нужно совершенно отречься от человеческого, прийти в состояние совершенной пассивности, дать возможность самому предмету, самой сущности говорить во мне. Человек должен перестать существовать в акте познания. Познание происходит в сфере идеального логического бытия, а не в человеческой сфере. Принципиально был более прав св. Фома Аквинат, который, правда, унижает человека, причисляя его к низшим интеллектам, но ставит вопрос о человеческом познании, о познании человека.

Основной, изначальной проблемой является проблема человека, проблема человеческого познания, человеческой свободы, человеческого творчества. В человеке скрыта загадка познания и загадка бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган. Но падение возможно лишь с высоты, и само падение человека есть знак его высоты, его величия. Он и в падении своем сохраняет печать своего высокого положения, и в нем остается возможность высшей жизни, возможность познания, возвышающегося над бессмыслицей мира. Антропологизм непреодолим в философии, но он должен быть повышен в своем качестве. Антропологизм этот изначалью онтологичен. Человек неустраним из познания. Он не устранен должен быть, а повышен от человека физического и психического до человека духовного. Разрыв между трансцендентальным сознанием, гносеологическим субъектом, идеальным логическим бытием и живым человеком, в сущности, делает познание невозможным. Я – человек – хочу познавать бытие, и мне нет дела до познания, которое совершается в сфере внечеловеческой. Я – познающий – изначалью пребываю в бытии и составляю его неотрывную часть. И познаю я бытие в себе, в человеке, и из себя, из человека. Только бытие в силах познавать бытие. И если бы познание не было уже бытием, то доступ к бытию был бы ему закрыт. Познание в бытии совершается и является внутренним событием в бытии, изменением бытия. Познающий и познание имеют онтологическую природу. Познание есть внутренний свет в бытии. Потому познание имеет космогонический характер. Когда философы ищут интуиции, они ищут познания, которое не есть объективирование, которое есть проникновение в глубину бытия, приобщение к бытию. И интуиция может быть понята не пассивно, как у Бергсона или у Гуссерля, а активно. Познание не есть вхождение бытия в познающего, стоящего вне бытия. Если познающий в бытии, то познание активно, есть изменение бытия. Познание есть духовная активность в бытии. Объективирование в познании означает отчуждение между познающим и познаваемым. Объективирование и ведет к тому, что и познающий и познание перестают быть «чем-то» и делаются «о чем-то». «О чем-то» и значит быть объектом. Познающий субъект, которому противостоит бытие, как объект, не может быть «чем-то», он всегда «о чем-то», он изъят из бытия. Когда ваше познание есть познание «о чем-то», об объекте, то невозможно поставить в глубине вопрос об онтологической реальности и ценности. При историческом или психологическом исследовании идей совершенно исчезает вопрос о том, реален ли мир, который эта идея выражает. Реален ли мир, в который была погружена мысль Плотина? Основной вопрос познания вовсе не есть познание идей о Боге, а познание Самого Бога, т. е. познание в духе и самого духа. Но этот вопрос нельзя не только разрешить, но и поставить при объективировании. В этом отношении есть существенное различие между науками естественными и науками о духе. В науках естественных объективирование не убивает предмета познания,

ибо природа – предмет естественных наук – есть продукт объективации. Физика, делающая открытия, имеет дело с самими реальными предметами, а не с их отражением в человеческих идеях и мыслях. В естественных науках объективирование и есть установка реального предмета. Естественные науки не производят такого опустошения, какое производит историческое и психологическое исследование духа, в котором объективирование есть умерщвление реального предмета, ибо этот реальный предмет совсем не есть объективированный предмет. Науки естественные оправданы уже своей практической плодотворностью. Этой практической плодотворности не могло бы быть, если бы они не имели отношения к реальности.

В философских и гуманитарных знаниях, в исследованиях явлений духа такой практической плодотворности нет. Познание духа, самого духа, а не человеческих мыслей и душевных состояний, не может быть объективированием. В познании духа, которое и есть философия, должно быть внутреннее родство познающего со своим предметом, должно быть признание реальности духа, должен быть творческий духовный опыт. Познание истины есть приобщение к истине и жизнь в ней, познание правды есть приобщение к правде и жизнь в ней. Познание духа есть «что-то», а не «о чем-то». В объективировании же, которое мы видим в историзме и психологизме, реальность духа исчезает. Но сознание предполагает отношение субъекта и объекта. Поэтому философское познание, преодолевающее объективацию и относительность, корнями своими погружено в бессознательное и восходит к сверхсознанию. Этике принадлежит очень важное, центральное место в познании духа. И вот познание этическое менее всего может быть объективированием, познанием «о чем-то», о чуждом, противостоящем мне предмете. При такой установке совершенно исчезает та нравственная реальность, которую я хочу познать. Невозможно установить ценность как предмет познания, если не произвести оценки, т. е. не совершить творческого духовного акта. Теоретический и практический разум в этом нераздельны, познание ценности неотделимо от оценки, от жизни в мире ценностей. Нравственная жизнь совсем не есть явление природы, и она неуловима, как явление природы. Нравственная жизнь всегда предполагает свободу, нравственная оценка всегда стоит перед свободой. Свобода же никогда не может быть лишь в познаваемом, она должна быть в познающем, как основа бытия. Феноменологический метод возвышается над психологизмом и историзмом, он хочет прорваться к реальностям, к сущностям. Он требует той особенной зоркости к реальности, при которой раскрывается смысл явлений. Феноменологический метод может быть плодотворным в этике, как то мы видим по М. Шелеру и Н. Гартману. И все-таки феноменологически нельзя построить этики, нельзя потому, что феноменология не предусматривает состояние человека, как познающего. Феноменология верит, что можно всегда сделать такую познавательную установку относительно предмета, при которой предмет войдет в познание. Всегда возможно при систематическом применении феноменологического метода интуитивное описание предмета. Но этический предмет не поддается никогда такого рода интуитивному описанию. Самый этический предмет раскрывается лишь тому, кто производит оценивающие творческие акты. Познающий этический предмет совсем не может находиться в методически пассивном состоянии и впускать в себя предмет. При такой установке предмет исчезает. Н. Гартман мог написать свою во многих отношениях замечательную «Этику» только потому, что он производит творческие духовные акты, что он ведет нравственную борьбу. Нравственно обосновываемый атеизм Н. Гартмана есть такого рода борьба. М. Шелер в «*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*» достигает результатов в этическом познании только потому, что он ведет борьбу за ценность личности. Применение феноменологического метода, в сущности, никогда не остается ему до конца верным, и только потому достигаются результаты этические и онтологические. Гуссерль же, который боится изменить основам феноменологии, создал метод, но ничего этим методом не открыл.

Тайна познания в том, что познающий в акте познания возвышается над предметом познания. Познание всегда есть творческое овладение предметом и возвышение над ним. Это

следует уже из того, что познание должно изливать свет, распространять его в бытии и над бытием. Поэтому в познании бытие возрастает. Этическое познание неизбежно стремится к нравственному улучшению бытия. Это не значит, конечно, что познающий должен воображать себя стоящим на нравственной высоте. Но это значит, что он должен иметь нравственный опыт и через него добывать себе свет, хотя бы луч света. С такой теорией познания связан глубокий трагизм познания. Познание Бога нам трудно и в известном смысле даже невозможно, оно неизбежно должно прийти к методу апофатическому и обнаружить тщету и бесплодие метода катафатического. Бог не может быть предметом познания, потому что человек в акте познания не может возвыситься над Богом. Нельзя пролить свет на Бога, можно только получать свет от Бога. В познании этическом мы не только впускаем в себя и отражаем этическую правду, мы неизбежно и создаем ее, творим мир ценностей. Бога же мы не можем создавать, мы можем только к нему приобщиться, можем служить ему своим творческим деянием, отвечать на его призыв. Познание есть великое дерзновение. Познание есть всегда победа над древним, изначальным страхом, ужасом. Страх делает невозможным искание истины и познание истины. Познание есть бесстрашие. Кто испытывает страх перед традиционными нравственными понятиями и оценками, всегда имеющими социальный источник, тот не способен к этическому познанию, ибо этическое познание есть нравственное творчество. Победа над страхом есть духовный познавательный акт. Это не значит, конечно, что опыт страха психологически не переживается. Прохождение через опыт страха может быть очень глубоким, как то и было, напр., у Киркегардта.⁹ Но творческое достижение познания есть победа над страхом. Этика не есть кодификация традиционных нравственных норм и оценок. Этика есть дерзновение в творческих оценках. И еще нужно сказать про познание, что оно горько и что на эту горечь нужно согласиться. Кто любит лишь сладкое, не может познавать. Познание может давать минуты радости и высочайшего подъема, но плоды познания горьки. Познание человека в нашем мировом эоне есть уже изгнание из рая, утеря райской жизни. И особенно горько познание этическое, познание добра и зла. Но горечь лежит в самом бытии, в его падении. И этим нимало не подрывается ценность самого познания. О срывании с древа познания добра и зла, о возникновении различия между добром и злом речь еще впереди. Но для определения характера этического познания нужно сказать, что самое различие добра и зла есть горькое различие, есть самое горькое в мире. Достоевский говорит, что это чертово добро и зло нам слишком дорого стоят.¹⁰ Познание есть бесстрашие, победа над страхом. И познание горько и есть согласие на горечь. Из всех родов познания познание этическое есть наиболее бесстрашное и наиболее горькое, ибо в нем раскрывается ценность и смысл жизни и в нем же разверзается грех и зло. Есть смертельная печаль в самом различении добра и зла, ценного и лишнего ценности. И нельзя успокаиваться на том, что это различие есть последнее. Тоска по Богу в человеческой душе и есть тоска от невозможности остаться навеки с различием добра и зла, со смертельной горечью оценки. Центральное значение этики в философском понимании связано с тем, что она имеет дело с грехом, с возникновением добра и зла, с возникновением различения и оценки. Но различие и оценка имеют универсальное значение. И этика шире той сферы, которую ей обычно отводят. Этика есть учение о различении, оценке и смысле, т. е. к ней, в сущности, относится весь мир, в котором совершается различие, делается оценка и ищется смысл.

3. *Задача этики.* Отвлеченные априорные этики имеют мало цены. В основании этики лежит нравственный опыт. Более того, в основании философии лежит нравственный опыт. Диалектика, за которой нет никакого нравственного опыта, лишена ценности и является

⁹ См. Kierkegaard. «Der Begriiff der Angst». Киркегардтовское понятие «Angst» лучше передавать не словом «страх», а словом «ужас».

¹⁰ Это тоже есть основная тема писаний Л. Шестова.

умственной игрой. Философия Платона была вдохновлена нравственными мотивами, исканием верховного блага. За диалектикой Гегеля скрывался подлинный нравственный опыт. Но априоризм в этике есть, в сущности, отрицание нравственного опыта. Кант отрицает нравственный опыт в своей этике, хотя у него самого он был, как и у всякого настоящего философа. Этика не может быть только познавательной философской дисциплиной, она есть также нравственно-духовный акт. И она была такой у Платона, у Спинозы, у Фихте и др. Этика есть познание, но познание, имеющее нравственно освобождающее значение. Этика есть завершающая часть философии духа, в ней пожинаются плоды философского пути жизни. Этика христианская нередко отождествляется с сотериологией, с учением о путях спасения. Но этика не может быть только сотериологией, она есть также учение о творческих ценностях и творческой энергии человека. Человек есть не только существо спасающееся, он есть и существо творящее. Я хотел бы написать не тираническую этику, какой она обыкновенно бывает, т. е. не нормативную этику. Нормативная этика всегда тиранична. Книга эта хочет быть опытом конкретного учения о человеческой жизни, о ее смысле, ее целях и ценностях. Но учение о жизни, ее смысле, ее целях и ценностях есть неизбежное учение о человеке. Этика должна быть не только теоретической, но и практической, т. е. призывать к нравственному преобразованию жизни, не только к усвоению ценностей, но и к переоценке ценностей. А это значит, что в этике есть неизбежно профетический элемент. Этика должна раскрывать чистую совесть, незамутненную социальной обыденностью, она должна быть *критикой чистой совести*. Этика есть аксиология, учение о смысле и ценностях. Но смысл и ценность не даны пассивно-объективно, они творятся. Учение о ценностях должно быть отнесено к верховной ценности. Верховная же ценность должна быть силой и излучать благодатную преобразующую энергию. Этика учит не только о ценности, она есть не только аксиология, она также учит о ценности как мощи, о верховном благе как силе и источнике всякой силы, она есть также онтология. И потому она не может быть только нормативной, ибо норма сама по себе бессильна. Этика имеет дело не с бессильными, висящими в воздухе нормами и законами, а с реальными нравственными энергиями и с обладающими силой качествами. «Этика» Н. Гартмана, наиболее интересная в философской литературе нашего времени, представляется мне принципиально несостоятельной, потому что идеальные ценности у него висят в безвоздушном пространстве и нет антропологии, нет онтологии, которая объяснила бы, откуда берется у человека свобода, откуда у него сила для осуществления в мире ценностей. Человек есть посредник между миром неподвижных идеальных ценностей и природным миром, в котором нет телеологии и в который человек своей свободой должен внести цель и ценность, почерпнутую из небытийственного идеального мира. Совершенно непонятно, на какого рода онтологию может опереться такого рода аксиология. Постулируя атеизм как нравственное требование, укрепляющее свободу человека в осуществлении ценностей, Н. Гартман неизбежно должен прийти к утверждению бессилия ценности и добра, т. е. в конце концов к идеализму нормативному. Он дорожит тем, что ценность не опирается ни на какую онтологическую силу.¹¹ Но Н. Гартман прав, расширяя сферу этики и вводя в нее всякое отношение к ценности, хотя бы это была ценность познавательная или эстетическая. Отношение человека к истине и к красоте бесспорно имеет нравственное значение. Есть нравственный долг в отношении к истине и красоте. Акт познавательный и акт художественный сам по себе не есть акт нравственный. Но есть нравственный акт в отношении к познавательному и художественному акту. Этика объемлет все, что связано с свободой человека, т. е. из свободы производимым различием и оценкой. Свободный нравственный акт может совершаться не только относительно так наз. нравственной жизни, но и относительно всей жизни человека. Нравственный же акт, который совершается относительно всей жизни, всех ее ценностей, связан с полнотой духовной жизни человека. Этика есть познание духа, а не

¹¹ См. N. Hartmann «Ethik».

познание природы, ей принадлежит лишь то, что связано с духовной свободой, а не с природной необходимостью. Пути же познания мира духовного иные, чем пути познания мира природного. В этике есть научный элемент, она пользуется материалом истории культуры, социологии, мифологии, психопатологии и пр. Но этика есть дисциплина философская, и в ней есть все своеобразие познания философского в его отличии от познания научного. Этика не может не быть профетической. И, что самое важное, этика не может не быть личной. Эта книга сознательно будет личной этикой, ибо источник ее жизненный, а не книжный.

4. *Основной вопрос этики о критерии добра и зла.* Основной вопрос этики – вопрос о критерии добра и зла, о генеалогии морали, в возникновении различения и оценки. И вопрос тут стоит совсем не так, как он ставится эволюционистами, которые исследуют происхождение нравственных понятий. Это вопрос несоизмеримо более глубокий. Откуда само различие и может ли быть критерием различения добро, когда добро возникло после различения? Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали. Этика должна не только обосновывать мораль, но и изобличать ложь морали. Парадоксальность проблематики тут в том, что «добро» подвергается сомнению, т. е. подвергается сомнению, есть ли «добро» добро, не есть ли оно зло. Это гениально выражено Гоголем в словах, поставленных в эпиграф: «Грусть от того, что не видишь добра в добре». Но поставив вопрос о том, является ли «добро» добром, я не выхожу из «да» и «нет», из различения и оценки. Допустим, что добро совсем не есть добро, что оно есть зло, что ему нужно сказать «нет». Но это есть оценка «добра» и различение его от того, что я этому «добру» противопоставляю, что «по ту сторону» этого «добра» и этого «зла». Если то, что «по ту сторону добра и зла», я ставлю выше того, что «по сю сторону добра и зла», то я различаю «высшее» и «низшее», я осуждаю, оцениваю, противопоставляю. И Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. «По ту сторону добра и зла» у него все-таки открывается высшая мораль. А когда у него «по ту сторону» оказывается наше посюстороннее зло, напр. Цезарь Борджиа, тогда цель его еще менее достигается. Он вращается в порочном кругу, когда пытается это сделать. И тот готтентот, который на вопрос, что такое добро и что такое зло, ответил: «Добро, когда я украду чужую жену, зло же, когда у меня украдут жену», совсем не находился по ту сторону добра и зла, по ту сторону различения и оценки. Готтентот, который, в сущности, и среди нас торжествует, был моралистом. Старое добро заменяется новым добром, ценности переоцениваются, но никакой переворот по отношению к добру не ставит по ту сторону добра и зла. Даже когда вы говорите, что различение и оценка есть что-то дурное и злое, вы целиком находитесь в ее власти. «По ту сторону добра и зла» не должно быть никакого «добра» и никакого «зла». Но у нас всегда там оказывается или наше «добро», или наше «зло». Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. «Добро» и «зло», «нравственное» и «безнравственное», «высокое» и «низкое», «хорошее» и «плохое» не выражают реального бытия, это лишь символы, но символы не произвольные и условные, а закономерные и обязательные. Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не «добрая» и не «злая», не «нравственная» и не «безнравственная», она лишь символизуется так, лишь обозначается по категориям этого мира. Мир не есть бытие, мир есть лишь состояние бытия, в котором оно отчуждается от себя и в котором все символизируется. Пространственные символы «верха» и «низа», «высокого» и «низкого» могут выражать абсолютные истины нравственного и духовного порядка. И в нашем падшем мире принимает формы различения то, что в бытии не есть различение. В бытии нет «высокого» и «низкого», но в символе «высоты» что-то угадывается о бытии. Таковы и родовые символы «отца» и «сына», выражающие истины религиозного откровения. «Отец», «сын», «рождение» все слова, взятые из нашей земной родовой жизни. Но через них

закономерно, обязательно выражается истина о божественной жизни. Бог, как бытие в себе, не есть «отец», не есть «сын», в нем не происходит «рождения», но что-то выраженное в этих символах имеет абсолютное значение. Только в чистой духовности и мистике преодолевается символика, и мы погружаемся в первожизнь. Наша этика символична, символичны все ее различения и оценки. И вся проблема в том, как от символов перейти к реальностям. Все, что «по сю сторону добра и зла», – символично, реалистично лишь то, что «по ту сторону добра и зла». Символика «добра» и «зла» не случайна, не условна, не есть «зло», она говорит об абсолютном, о бытии, но гадательно и отражено в мировом зеркале.

Самый факт нравственной жизни с ее различениями и оценками предполагает свободу. И потому этика есть философия свободы. Школьное традиционное учение о свободе воли совсем не есть учение о свободе и глубины свободы не видит. Учение о свободе воли было создано для того, чтобы найти виновника, чтобы было на кого возложить ответственность и оправдать наказание в жизни временной и жизни вечной. Учение о свободе воли было приспособлено для нормативной, законнической этики. Свобода воли означает избрание предстоящих человеку добра и зла и возможность выполнения навязанного человеку закона или нормы. Человек будет или оправдан, если он избрал добро и исполнил норму, или осужден, если он избрал зло и нормы не исполнил. В восстании Лютера против оправдания добрыми делами, связанными со свободой воли, была большая глубина, хотя он и допустил смешение.¹² Парадоксально то, что так наз. «свобода воли» может быть источником порабощения человека. Человек оказывается порабощенным неизбежностью избрать то, что ему навязано, и выполнить норму под страхом ответственности. Человек оказывается наименее свободным в том, что связано с его «свободой воли». Но ведь свобода человека может быть понята не только как оправдание человека добродетелями, вытекающими из его свободной воли, т. е. как возможность осуществить норму, свобода может быть понята и как творческая сила человека, как создание ценностей. Вместе с тем свобода может вести человека путем зла, свобода носит не морально-юридический и педагогический характер, а характер трагический. Свобода есть основное условие нравственной жизни, не только свобода добра, но и свобода зла. Без свободы зла нет нравственной жизни. Это делает нравственную жизнь трагической и этику делает философией трагедии. Этика законническая, нормативная, для которой свобода есть лишь условие выполнения нормы добра, не понимает трагизма нравственной жизни. Трагическое есть основное нравственное явление и основная категория этики. Именно трагическое ведет в глубину и в высоту, по ту сторону добра и зла в нормативном смысле. «Трагическое» не есть ни «добро», ни «зло» в том смысле, как их обычно утверждает этика. Но этика должна исследовать явление «трагического», вытекающее из свободы. Этика имеет дело не только с трагическим, но и с парадоксальным. Нравственная жизнь складывается из парадоксов, в которых добро и зло переплетаются и переходят друг в друга. Эти нравственные парадоксы непреодолимы в сознании, они должны быть изжиты. Трагичность и парадоксальность этики связаны с тем, что основной ее вопрос совсем не вопрос о нравственной норме и нравственном законе, о добре, а вопрос об отношениях между свободой Бога и свободой человека.

Этика не только связана с социологией, но и подавлена социологией. И это совсем не есть порождение позитивизма XIX и XX веков, совсем не в О. Конте и Дюркгейме тут дело. В соотношениях этики и социологии отражается мировая подавленность нравственной жизни социальностью, социальной дисциплиной и социальными нормами. Террор социальности, власть общества царят над человеком почти во всю его историю и восходят к первобытному коллективизму. И даже христианство не могло его окончательно от этого освободить. Когда Вестермарк с позитивно-научной точки зрения пишет «О происхождении и развитии моральных идей», то пишет он совсем не этику, а социологию. Моральные идеи имеют социальное происхождение

¹² См. Лютер «De servo arbitrio», самое замечательное из всего им написанного.

и развиваются по социальным законам, определяющимся обществом. Этнос, нравы исследуются социальными науками. Социальное происхождение нравственного сознания утверждает не только социальный позитивизм, отрицающий всякую метафизику, оно есть истина метафизического порядка, ибо сама социальность имеет метафизическую глубину. Таково значение *das Man* Гейдеггера.¹³ В падшем греховном мире царит *das Man*, обыденность, принуждающая человека социальность. Поистине общество играет огромную роль в нравственном сознании. Огромная и трудная задача философской этики и заключается в различении духовных и социальных элементов в нравственной жизни. Это и есть задача раскрытия чистой совести. Нужно освободить этическую проблему от социального террора. Роль социальности в нравственной жизни так велика, что люди принимают за явление нравственного порядка то, что есть лишь явление порядка социального, социальные нравы и обычаи. Но в глубине своей нравственное не зависит от социального. Чисто нравственный феномен не зависит от общества или зависит от него лишь в той мере, в какой само общество есть нравственный феномен. Нравственная жизнь вкоренена в духовном мире, и она лишь проецируется в жизни общества. Из этического нужно понять общественное, а не из общественного этическое. Нравственная жизнь есть не только жизнь личности, она есть также жизнь общества. Но чистота нравственного сознания постоянно искажена тем, что я буду называть социальной обыденностью. Социальная этика XIX и XX веков, которая в жизни общества видит источник нравственных различий и оценок и утверждает социальный характер добра и зла, совершенно явно вращается в порочном кругу. Социальность не может быть верховной ценностью и конечной целью человеческой жизни. Если бы был доказан социальный генезис различия между добром и злом, то этим нисколько не решался бы и даже не затрагивался бы вопрос об этической оценке. Задача философской этики заключается совсем не в познании происхождения и развития нравственных идей о добре и зле, а в познании самого добра и зла. Нас интересует онтология добра и зла, а не понятия людей о добре и зле. Современное сознание до того испорчено историзмом и психологизмом, что ему очень трудно отличать вопрос о самом добре от вопроса о человеческих понятиях о добре от готтентота до Канта и Конта. Понятия о добре и зле, воплощенные в нравах, зависят от общества, от социальности, но само добро и зло не зависит; наоборот, общество, социальность зависит от самого добра и зла, от их онтологии. На это могут сказать, что мое познание самого добра приведет к моей идее о добре, которая войдет в общий ряд понятий и идей о добре. Это – обычный аргумент релятивизма. Мои понятия и идеи о добре могут быть ошибочны, и в таком своем качестве они релятивны. Но не имеет никакого смысла образовывать понятия и идеи о добре, которое не существует, как не имеет смысла беспредметное познание, не связанное ни с какой реальностью. Этическая оценка неизбежно предполагает этический реализм, предполагает, что добро есть, а не только мыслится мной. И никак не может добро быть подменено обществом. Дюркгейм даже хотел подменить Бога обществом.¹⁴ Но это есть самая чудовищная форма идолотворения. Общество само требует нравственной оценки и предполагает различие добра и зла, не из общества почерпнутое. Социальный утилитаризм есть настолько слабая и отвергнутая теория, что о нем не стоит и говорить. Социологическая теория нравственности должна, в сущности, вслед за Дюркгеймом признать общество Божеством, а не природно-историческим явлением, погруженным в грех. Человек есть социальное существо. Это бесспорно. Но человек есть также духовное существо. Он принадлежит двум мирам. Познать сущее добро человек может лишь как существо духовное. Как существо социальное он познает только меняющиеся понятия о добре. Социология, которая отрицает, что человек есть духовное существо и что из духовного мира он черпает свои оценки, есть не наука,

¹³ См. его «*Sein und Zeit*». Если принять во внимание различие, которое Теннис делает между *Gesellschaft* и *Gemeinschaft*, то я здесь все время говорю о *Gesellschaft*.

¹⁴ См. его «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*». Дюркгейм все же ищет религиозную реальность, соответствующую религиозным представлениям, и находит ее в обществе.

а ложная философия, даже ложная религия. Человек может производить оценки, может видеть истину, добро, красоту лишь как существо, возвышающееся над потоком природно-исторической и душевной жизни. Это не значит, что этика не должна быть социальна, но значит, что должно быть этическое обоснование социального, а не социальное обоснование этического.

Также этика не может зависеть от биологии, которая наряду с социологией выражает философские претензии. Биологическая философия жизни пытается установить критерий добра и зла, основать оценки на принципе максимума «жизни». «Жизнь» есть высшее благо и верховная ценность, «добро» есть все, что доводит «жизнь» до максимума, «зло» есть все, что умаляет «жизнь» и ведет к смерти и небытию. Нужно служить повышению «жизни» до максимума. Такая философия жизни выдвигает принцип, отличный от гедонизма и эвдемонизма. Переизбыточная жизнь есть благо и ценность, даже если она несет страдание, а не счастье, если она порождает трагедию. Величайшим представителем философии жизни был Ницше, смертельный враг утилитаризма, гедонизма и эвдемонизма. Клагес пытается противопоставить принцип виталистический принципу духовному. Бесспорно, что добро есть жизнь и что конечная цель – полнота жизни. Но беда в том, что это слишком верно. «Жизнь» есть негодный критерий оценки вследствие своего всеобъемлющего и многозначного характера. Все есть жизнь, и жизнь есть все. Даже смерть есть явление жизни. В самой жизни необходимо делать качественные различения и устанавливать оценки. Но эти различения и эти оценки невозможно сделать на основании критерия максимума жизни, который ведь чисто количественный, а не качественный. Мы попадаем в порочный круг. Есть «жизнь» высокая и низкая, добрая и злая, прекрасная и уродливая. Как сделать это различение и оценку? Биологический критерий максимума жизни совершенно не годен, как критерий этический. Жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни, из качественного его максимума, он должен возвышаться над жизнью. Оценка с точки зрения смысла всегда предполагает возвышение над тем, что оценивается. Мы принуждены признать, что есть какая-то истинная жизнь в отличие от ложной и падшей жизни. Жизнь может возвышаться не вследствие ее количественного прироста, а вследствие подъема ее к тому, что выше ее, что есть сверхжизнь. Это приводит нас к тому, что кроме биологического понимания жизни есть духовное понимание жизни. Духовное же понимание жизни всегда предполагает не только человеческую, но и божественную жизнь. Духовная жизнь всегда предполагает другое, высшее, к чему она движется и поднимается. Не просто жизнь, а духовная жизнь, жизнь, поднимающаяся к Богу, не количество жизни, а качество ее есть высшее благо и ценность. Духовная же жизнь совсем не противоположна жизни душевной и телесной и совсем не отрицает ее, а означает вступление их в иной план бытия, приобретение ими высшей качественности, движение к высотам, к тому, что есть сверх-жизнь, сверх-природа, сверх-бытие, сверх-Божество. «Жизнь» может стать для нас символом высшей ценности, высшего добра, но и сама ценность, само добро есть символ подлинного бытия, и само бытие есть лишь символ последней тайны. Так как перед этикой раскрывается бесконечность, то в ней всегда много проблематического. Этого нормативная этика не видит и не понимает. Проблема этики связана с загадкой о человеке. Этика и должна быть учением о назначении и призвании человека, и она прежде всего должна познать, что есть человек, откуда он пришел и куда он идет.

Глава II

Происхождение добра и зла

1. *Бог и человек.* Вопросу о различении добра и зла и о происхождении добра и зла предшествует более первичный вопрос об отношении Бога и человека, Божественной свободы и человеческой свободы, или благодати и свободы. Распря между Творцом и тварью, а мы стоим под знаком этой распри, есть распря о зле и его происхождении. И борьбу с Творцом ведет не только тот, кто злом искажает образ твари, но и тот, кто мучится злом сотворенного мира. Постановке этической проблемы предшествует теодицея. Этика потому только и существует, что есть проблема теодицеи. Если есть различение добра и зла, если есть зло, то неизбежно оправдание Бога, ибо оправдание Бога и есть решение вопроса о происхождении зла. Если бы не было различения добра и зла, не было бы зла, то никогда бы не возникла ни проблема теодицеи, ни проблема этики. И можно парадоксально даже сказать, что этика есть не только суд над человеком, но и суд над Богом. Против Бога восстало не только зло, но и добро, неспособное примириться с самым фактом существования зла. Атеизм имеет свои корни совсем не только в зле, но и в добре.¹⁵ Злые ненавидят Бога за то, что он мешает им творить зло, добрые готовы ненавидеть Бога за то, что он не мешает злым творить зло, что он допустил существование зла. Самое различение добра и зла, которое явилось результатом грехопадения, делается источником атеизма. Этика рождается из тех же основ, из которых рождается атеизм, и это бросает на этику зловещий свет. Традиционная теодицея теологических учений разрешает ли мучительную проблему, объясняет ли она происхождение зла? Традиционное теологическое учение о миротворении и грехопадении все превращает в божественную комедию, в игру Бога с самим собой. Можно не соглашаться с взглядами Маркиона,¹⁶ гностиков, манихеев, но нельзя не отнестись с уважением к тому, что их так мучила проблема зла. Происхождение зла объясняется обыкновенно свободой, которой Бог наделил тварь и которой она злоупотребила. Но это традиционное объяснение остается на поверхности и совсем не объясняет происхождения зла. Свободу, через которую тварь склоняется ко злу, тварь не от себя имеет, она получила ее от Бога, т. е. в конце концов она детерминирована Богом. Свобода есть роковой дар, который делает роковой участь человека. Совершенно невозможно все это рационализировать и выразить в категориях катафатической теологии. Традиционная катафатическая теология и ведет к атеизму добрых, движимых нравственным пафосом. Обычное теологическое понятие о свободе несколько не снимает с Творца ответственности за зло и муку мира. Сама свобода сотворена Богом, и она проницаема для него в самой своей глубине. Бог, по приписываемому Ему катафатической теологией всеведению, в вечности предвидел роковые последствия свободы, которую Он сам и от себя сообщил человеку. Он предвидел зло и страдание мира, который целиком вызван к жизни Его волей и находится в Его власти, предвидел все до гибели и вечных мук многих. И Он согласился сотворить мир и человека в этих страшных условиях. Это и есть глубокий нравственный исток атеизма. Наделив человека свободой и ожидая ответа на свой призыв, Он ждет ответа от самого себя, Он заранее знает ответ, Он играет с самим собой. Катафатическая теология в трудные моменты ссылается на тайну и спасается в теологии апофатической. Но рационализация тайны уже зашла слишком далеко. И совершенно последовательно нужно сделать вывод, что Бог в вечности одних предопределил к вечному спасению, других же – к вечной гибели. Кальвин и говорит, что Бог творит неравно, одних для вечного

¹⁵ Прудон есть тип человека, восставшего против Бога во имя добра, справедливости, правды. См. его «De la justice dans la révolution et dans l'église».

¹⁶ См. лучшую из книг Гарнака «Marcion».

спасения, других для вечной гибели.¹⁷ Страшное учение Кальвина имеет огромную заслугу *reductio ad absurdum*. Он договаривает то, что неотвратимо вытекает из традиционного учения о миротворении. Правда, само предопределение есть непроницаемая тайна, страшная для разума и совести, но к ней приводит путь рациональной теологии. Катафатическая теология и слишком далеко заходит в рационализации тайны, и слишком рано ставит границы познанию, устанавливая запреты. Мы начинаем дышать легче и свободнее, выходим из тюрьмы, когда переходим к теологии апофатической. В этом великое значение тайны, великое значение *docta ignorantia*. Вся значительность, смысл и ценность жизни определяются скрытой за ней тайной, бесконечностью, не подлежащей рационализации, о которой возможен лишь символ и миф. Бог и есть бесконечная тайна, скрытая за бытием. И потому только и можно вынести зло и муку жизни. Невозможно вынести, чтобы мир и человек довели себе и чтобы не было ничего дальше и выше, глубже и таинственнее. Мы приходим к Богу совсем не потому, что рациональное мышление требует бытия Божьего, а потому, что мир упирается в тайну и в ней рациональное мышление кончается. Это значит, что всякая катафатическая теология экзотерична и не говорит о последнем. Глубже приобщает к тайне мистическая апофатическая теология. Границу рациональному познанию ставит тайна, а не табу.

Божественное Ничто, или Абсолютное апофатической теологии, не может быть Творцом мира. Эта истина раскрыта германской умозрительной мистикой. Таков смысл учения Экхардта о *Gottheit* и Бёме об *Ungrund'e*. Из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund'a* рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. С этой точки зрения можно признать, что свобода не сотворена Богом-Творцом, она вкоренена в Ничто, в *Ungrund'e*, первична и безначальна. Свобода не детерминирована Богом-Творцом, она в том ничто, из которого Бог сотворил мир. Различие между Богом-Творцом и свободой ничто уже вторично – в изначальной тайне, в Божественном Ничто это различие снимается, ибо из *Ungrund'a* раскрывается Бог, из него же раскрывается и свобода. Но с Бога-Творца снимается ответственность за свободу, породившую зло. Человек есть дитя Божье и дитя свободы – ничто, небытия, меона. Свобода ничто согласилась на Божье творение, небытие свободно согласилось на бытие. Оттуда же произошло отпадение от дела Божьего, возникло зло и мука, и бытие смешалось с небытием. Это есть подлинная трагедия, трагедия не только мира, но и Бога. Бог хочет своего другого и друга, тоскует по нем, ждет от него ответа на свой призыв к божественной жизни, к божественной полноте, к соучастию в Божьем творчестве, побеждающем небытие. Бог не сам себе отвечает. Ему отвечает свобода, от Него не зависящая. Бог-Творец всемогущ над бытием, над сотворенным миром, но Он не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для Него. В первом акте, акте миротворения. Бог является как Творец. Но в акте миротворения не может быть предотвращена возможность зла, заключенная в меонической свободе. Миф о грехопадении рассказывает об этом бессилии Творца предотвратить зло, возникающее из несотворенной Им свободы. И вот наступает второй акт Божьего отношения к миру и человеку. Бог является не в аспекте Творца, творческой силы, а в аспекте Икупителя и Спасителя, в аспекте Бога страдающего и на себя принимающего грехи мира. Бог в аспекте Бога-Сына нисходит в бездну, в *Ungrund*, в глубину свободы, из которой рождается зло, но из которой исходит и всякое добро. Только так и можно понять тайну Искупления, если не понимать ее юридически-судебно. Из бездны, из Божественного Ничто рождается Троичный Бог, и Ему противостоит свобода ничто. Он творит из ничто мир и человека и ждет от них ответа на свой зов, ответа из глубины свободы. Ответ был сначала согласие на творение, а потом восстание и вражда к Богу, возврат к первоначальному небытию. Ибо всякое восстание против Бога есть возврат к небытию, принявшему форму ложного фантазмагорического бытия, победа ничто над божественным светом. И тогда только ничто,

¹⁷ См. Calvin «Institution de la religion chrétienne».

которое не есть зло, превращается в зло. Тогда Бог совершает второй акт, нисходит в ничто, в бездну свободы, переродившейся во зло, являет себя не в силе, а в жертве. Божественная жертва, божественное самораспятие должно победить злую свободу ничто, победить, не насилуя ее, не лишая тварь свободы, а лишь просветляя ее. Только такое понимание божественной мистерии не делает этику атеистической. И пусть не говорят, что это есть пантеизм. В пантеизме есть доля истины, это и есть истина апофатической теологии. Но ложь пантеизма в том, что он рационализирует тайну и переводит истину апофатической теологии на язык теологии катафатической. Мистика имеет свой язык, и его нельзя прямо перевести на язык теологии. Пантеизм и есть такой ложный перевод. И вот почему мистику так часто обвиняют в пантеизме, и в большинстве случаев несправедливо.

В традиционной катафатической теологии есть всегда желание унижить человека. Но факт существования зла, за которое возлагается ответственность не на Творца, а на тварь, делает непонятным такое унижение тварного мира! Ответственность за зло возвышает, а не унижает тварный мир и человека, ибо приписывает ему огромную силу свободы, способной восстать на Творца, отделиться от него и создать собственный безбожный мир, создать ад. Ведь идея грехопадения есть, в сущности, гордая идея, и через нее человек выходит из состояния унижения. Отпадение от Бога предполагает очень большую высоту человека, высоту твари, очень большую ее свободу, большую ее силу. И выходит, что тварь возвышают лишь тогда, когда речь идет о свободе грехопадения и об ответственности за него. Во всех остальных случаях тварь унижают. Самое слово «тварность» приобретает унижительный характер. Тварь ничтожна, бессильна, жалка, беспомощна, она есть ничто и небытие. Как будто Бог, творя мир, хочет унижить тварь, показать ее ничтожество и бессилие. И требует Бог от твари лишь слепой покорности и жестоко карает за непокорность. Понять это можно лишь как выражение человеческой греховности. Но такого рода онтология, такого рода антропология и космология совсем непонятны. Понятие Творца и твари – символы, взятые из нашего мира. Но в нашем мире, когда творец творит какое-нибудь произведение, то оно носит имя этого творца, на нем запечатлена идея этого творца и в него переходит энергия творца. Не может быть и речи о том, что творение великого художника ничтожно, слабо, унижено тем, что оно тварно. Но творец мира есть величайший из художников, и непонятно, почему отрицают за Творцом возможность сотворить что-то высокое и божественное. Правда, скажут, что Божье творение само себя исказило и испортило. Но ведь понятие твари, тварности совсем не связано с падшестью. Тварь считают ничтожной и низкой потому, что она сотворена, а не потому, что она пала. То, что она пала, как раз и обнаруживает силу ее свободы, ее самостоятельность, силу ее греховной воли быть больше, чем тварь. Получается ряд неразрешимых парадоксов. «Природа» человека сотворена Богом, «свобода» же человека не сотворена, не детерминирована никаким бытием и предшествует всякому бытию. Бытие от свободы, а не свобода от бытия. То, что называют «тварным ничто», и есть как раз то, что в твари не сотворено, ее свобода. Вся же природа твари сотворена Богом и потому не может быть названа «ничто». Но и сотворенная природа, и несотворенная свобода одинаково тварь не унижают. Унижает ее не свобода, а зло, из свободы вытекающее, но зло это не есть тварность, ибо оно не Богом сотворено. Рабство твари связано с монархическим понятием о Боге, которое свойственно низшим и нехристианским формам богопознания. Монархическая идея Бога есть идея самодержавного властелина. Это есть аспект Бога, предшествующий христианскому откровению. Христианство не есть монотеистическая религия, как магометанство, христианство есть религия тринитарная. Тринитарное же понимание Бога преодолевает всякое рабство и обосновывает свободу и достоинство человека. Атеизм часто бывал лишь антиатеизмом, борьбой с отвлеченным монотеизмом и монархизмом. В отношении к христианскому Троичному Богу, Богу любви и жертвы, атеизм теряет всякую силу. Этика не может восстать на него во имя «добра», как восстает против отвлеченно-моно-

теистического Бога, унижающего тварь, наделяющего ее свободой, за которую потом требующего ее к ответу и жестоко карающего.

Странно, что мысль человеческая, и особенно мысль теологическая, никогда не задумывалась над психологией Бога. Вероятно, размышление над этим считалось неблагочестивым. В традиционных теологических построениях наиболее непонятной остается психология Бога. Теология всегда строилась с точки зрения психологии человека. Теология, в сущности, всегда была гораздо более антропоцентрична, чем теоцентрична, и была более всего такой в монархической концепции Бога. Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакие аффективные и эмоциональные состояния? Статическое понимание Бога как чистого акта, не имеющего в себе потенций, самодовольного, ни в чем не нуждающегося, есть философское, аристотелевское, а не библейское понимание Бога. Бог Библии, Бог откровения совсем не есть чистый акт, в нем раскрывается аффективная и эмоциональная жизнь, драматизм всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человеческой точки зрения на Бога. Богу бояться приписать внутренний трагизм, свойственный всякой жизни, динамику, тоску по своему другому, по рождению человека, но нисколько не бояться приписать гнев, ревность, месть и пр. аффективные состояния, которые считаются предосудительными для человека. Существует глубокая пропасть между пониманием человеческого совершенства и Божественного совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требование непрерывного себе подчинения – все свойства, которые христианская вера считает греховными и порочными, но Богу их преспокойно приписывает. Получается невозможность следовать евангельскому завету – «будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный», недопустимость для человека богоуподобления. То, что в Боге считается признаком совершенства, в человеке считается признаком несовершенства, греха. Согласно принципу апофатической теологии Бог, конечно, не есть добро, а сверх-добро, не совершенство, а сверх-совершенство, как он есть не бытие, а сверх-бытие, не нечто, а ничто, и к Богу не применимы никакие наши понятия. Мы можем мыслить о Боге лишь символически и мифологически. И возможна символическая психология Бога. Она невозможна по отношению к Божественному Ничто апофатической теологии, но возможна по отношению к Богу-Творцу теологии катафатической. И вот Богу-Творцу совершенно невозможно приписать самодовольство, самодостаточность, деспотизм как свойства эзотерической Его жизни. Более достойно приписать Богу тоску по любимому, потребность в жертвенной самоотдаче. Движение бояться приписать Богу потому, что движение указывает на недостаток, на потребность в том, чего нет, в восполнении. Но также можно сказать, что бездвижность есть недостаток, отсутствие качества динамики бытия, драматизма жизни. Трагизм в жизни Божества есть показатель не несовершенства, а совершенства божественной жизни, божественной мистерии. Христианское откровение открывает Бога в аспекте жертвенной любви, но жертвенная любовь говорит совсем не о самодостаточности божественной жизни, она говорит о потребности выхода в другого. Между тем как невозможно отказаться от того, что Бог христианский есть прежде всего Бог жертвенной любви. Жертва же всегда свидетельствует о трагедии. Драматическое движение и трагизм порождаются полнотой и избытком, а не недостатком. Отрицать трагизм Божественной жизни можно, лишь отступив от Христа, от распятия и креста, от жертвы Сына Божьего. Такова геология, не желающая знать божественной трагедии, теология отвлеченного монотеизма. Отвлеченный монархический монотеизм, не желающий знать внутреннего драматизма Божественной жизни, есть явное смешение теологии апофатической и катафатической. Невозможно из Абсолютного, которому принадлежит совершенная полнота и самодостаточность, вывести миротворение. Миротворение есть движение в Боге, драматическое событие в божественной жизни. В Абсолютном, в Божественном Ничто нельзя мыслить движения, созидającego внешний для Абсолютного порядок бытия, нельзя мыслить ничего положительно, а только отрицательно. При отождествлении Абсолютного апофатической тео-

логии и Творца теологии катафатической тварь оказывается случайной, ничтожной, ненужной, не имеющей никакого отношения к внутренней жизни Божества и потому в конце концов бессмысленной. Тварь имеет достоинство и смысл в том лишь случае, если миротворение понимается как внутренний момент реализации в Абсолютном Божественной Троичности, как мистерия любви и свободы. Для теологии экзотерической закрыта внутренняя жизнь Божества. Теология же экзотерическая должна признать трагедию в Боге. Это и есть то, что Я. Бёме называет теогоническим процессом. Он совершается в вечности и означает не рождение Бога, которого раньше не было, а божественную мистирию, вечную экзотерическую жизнь Божества, вечное богорождение из Ungrund'a.¹⁸

Трагедия в Боге и теогонический процесс предполагают существование изначальной свободы, корнящейся в ничто, в небытии. В плане вторичном, где есть Творец и тварность, Бог и человек, несотворенную свободу можно мыслить вне Бога. Вне Бога нельзя мыслить бытие, но можно мыслить небытие. И только так можно понять происхождение зла, не сделав за него ответственным Бога. Перед последней тайной, перед Божественным Ничто это различие исчезает. В богопознании апофатическом ничего нельзя мыслить вне Божества, нельзя мыслить не только свободу, но и тварного мира вне Божества. Правда пантеизма относится к Божеству апофатического богопознания. Но ложь пантеизма в том, что он переводит истину мистической апофатической теологии на язык рациональной катафатической теологии. Мир и центр мира человек – творение Бога через Премудрость, через Божьи идеи и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия. Этот элемент свободы не от Бога-Отца, он предшествует бытию. Трагедия в Боге есть трагедия, связанная со свободой. Бог-Творец всемогущ над бытием, но не всегда всемогущ над небытием. Бездонная свобода, уходящая в ничто, вошла в мир сотворенный, и это она выразила согласие на миротворение. Бог-Творец все сделал для просветления этой свободы в согласии с своей великой идеей о творении. Но Он не мог победить заключенной в свободе потенции зла, не уничтожив свободы. Потому мир трагичен и в нем царит зло. Трагедия всегда связана со свободой. И с трагедией мира можно примириться только потому, что есть страдание Бога. Бог разделяет судьбу своего творения, Он жертвует собой для мира и для человека, для любимого, по которому тоскует. Понятие творения и тварности, которыми хотят разрешить все затруднения, – самое неясное, двусмысленное и ничего не решающее. Никакого рационального понятия о миротворении выработать нельзя. Это миф, а не понятие. Но миф о твари слишком часто истолковывали, как унижение твари. То, что творит человек, есть более он сам, чем то, что он рождает. Образ творца, поэта, художника, мыслителя более впечатлевается на его творениях, чем на рожденных им детях. Самое непонятное в понятии тварности есть то, что при его помощи хотят человека отделить пропастью от Творца и вместе с тем признать его ничтожным и целиком поставить в зависимость от Творца. И наиболее неприемлемо, конечно, допущение сотворенной свободы. Тварен мир, тварен человек, но бытие не тварно, предвечно. Это ведет к тому, что допустимо лишь бытие Божественное. Мир вторичен по сравнению с Бытием, космология вторична по сравнению с онтологией. Мир есть или творение бытия, которое тождественно с Богом, или состояние бытия, некоторый фон в судьбах бытия. В первом случае основным признаком мира является его тварность. Он сотворен из ничего, и ничтожество мира может происходить из этого ничего, а не от Бога. Но в понятии тварности совсем остается невыясненным понятие «ничто», из которого она сотворена. Если это ничто есть изначальная, бездонная свобода, меоническая, несотворенная, то, хотя и остается непроницаемая тайна, на путях ее познания мы достигаем более осмысленных и менее оскорбительных результатов. Правда, результаты эти достигаются не путем понятия, а путем мифа. И то, что, быть может, наиболее важно выяснить в идее миро-

¹⁸ См. мои этюды о Я. Бёме: «Из этюдов о Я. Бёме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свободе». «Путь», № 20.

творения, это выяснить идею трагического. Через трагическое мы выходим за пределы мира и приближаемся к тайне. И вот необходимо выяснить два понимания трагического.

Дохристианская трагедия есть несчастье и страдание безвинное и безысходное. Это трагедия рока. Она означает понимание мировой жизни как имманентного замкнутого круга мировой жизни. Нет сверхмирного Бога, и не к кому апеллировать страдальцу безвинному на свои страдания в мире. Мир полон богов, но боги не возвышаются над круговоротом мировой жизни, они сами подчиняются высшей силе, року, мойре. Выход из трагедии рока возможен лишь через эстетическое примирение, через переживание красоты безысходного страдания. Это и есть *amor fati*, который так пленял Ницше. Трагедия и люди трагедии находятся по ту сторону добра и зла. Трагическое есть совсем особая, первородная категория. Но всякая ли трагедия есть трагедия рока и существует ли христианская трагедия?¹⁹ Традиционное теологическое понимание отрицает существование христианской трагедии и боится самой мысли о ней. Странно, что отрицают трагедию в религии креста. Античная трагедия есть трагедия рока, христианская же трагедия есть трагедия свободы, и в ней и открывается первофеномен трагического. Рок вторичен, и он виден для мира замкнутого, оторванного от первоисточников бытия. Рок есть дитя свободы. Сама необходимость есть дитя свободы. Первична свобода. Христианское сознание преодолевает рок в античном смысле слова, освобождает человеческий дух от власти мира, власти космических сил. Но христианство раскрывает свободу, в которой заложен первоисточник трагического. И оно раскрывает трагическое в самой божественной жизни: Сам Бог, Единородный Сын Божий страдает, распинается на кресте. Он – невинный страдалец. Трагедия свободы раскрывает борьбу противоположных начал, которые лежат глубже различения добра и зла. Рок есть дитя свободы – это значит, что сама свобода роковая. Христианство не знает рока, которому подчинена жизнь человека, потому что оно раскрывает Смысл, возвышающийся над миром и управляющий миром, к которому можно апеллировать на страдания, на несчастья, на «роковое» в жизни. Но оно переносит трагедию в большую глубину, в свободу, которая до бытия и глубже бытия. Рок и есть то, что связано с меонической свободой, с изначальной тьмой, с *Ungrund*’ом. В мире действуют три принципа – Промысел, т. е. сверхмирный Бог, свобода, т. е. человеческий дух, судьба, рок, т. е. природа, осевшая, отвердевшая из меонической, темной свободы. Взаимодействие этих трех принципов и составляет всю сложность мировой и человеческой жизни. Элемент рока должно признать и христианское сознание, но оно признает его преодолимым, не верховным и не господствующим. Трагическое есть противоборство полярных начал, но не непременно божеского и дьявольского, доброго и злого. Глубина трагического раскрывается лишь тогда, когда сталкиваются и переживают конфликт два одинаково божественных начала. На протяжении всей моей книги будут раскрываться именно такого рода конфликты. Наибольшая трагедия есть страдание от доброго, а не страдание от злого, есть невозможность оправдать жизнь согласно разделению доброго и злого. Трагедия была до различения доброго и злого и будет после этого различения. Глубочайшие трагические конфликты жизни означают столкновение между двумя ценностями, одинаково высокими и добрыми. А это значит, что трагическое существует внутри самого божественного. Возникновение же злого и дьявольского есть уже нечто вторичное. И новая этика должна быть познанием не только добра и зла, но и трагического, ибо оно постоянно переживается в нравственном опыте и страшно усложняет все нравственные суждения. Парадоксальность нравственной жизни связана с проникновением в нее элемента трагического, не вмещающегося в обычные категории добра и зла. Трагическое и есть в нравственном смысле безвинное, оно не есть результат зла. Голгофа есть трагедия из трагедий именно потому, что на кресте распят абсолютно невинный, безгрешный страдалец. Совершенно невозможно морализировать над

¹⁹ См. Hans Ehrenberg. «Tragödie und Kreuz». I Band. «Die Tragödie unter dem Olymp». II Band. «Die Tragödie unter dem Kreuz».

трагедией. Трагедия и есть прорыв по ту сторону добра и зла. И трагедия свободы побеждается трагедией распятия. Смерть покоряется смертью. Все суждения, которые находятся по сю сторону добра и зла, не проникают в глубь вещей. Нравственное сознание человека очень засорено, засорено не только злом, но и плохим, искаженным добром. И нравственное очищение и возрождение всегда есть обретение первозданности, девственности нравственных суждений. Парадоксальность, трагичность, сложность нравственной жизни заключается в том, что плохи бывают не только зло и злые, плохи бывают и добро и добрые. «Добрые» бывают злыми, злыми во имя злого добра. Зло же является как бы карой за плохое добро. И тут начинается трагическое. Добрые, созидающие ад и ввергающие в него злых, есть уже трагическое. Это уже глубже обыкновенного различения добра и зла.

Бог-Творец сотворил человека по своему образу и подобию, т. е. творцом, и призвал его к свободному творчеству, а не к формальному повиновению своей силе. Свободное творчество есть ответ твари на великий призыв Творца. И творческий подвиг человека есть исполнение сокровенной воли Творца, который и требует свободного творческого акта. Но творчество по метафизической своей природе есть всегда творчество из ничего, т. е. из меонической свободы, предшествующей самому миротворению. Этот элемент свободы, уходящий в добытийственную бездну, есть в каждом творческом акте человека, в творческом замысле и в творческом взлете. Человек в отличие от Бога в творчестве своем нуждается в материи, скульптор нуждается в мраморе, из которого высекается статуя, но не из этой материи, не из этого чего-то, взятого из мира, зарождается творчество. В творческий замысел всегда проникает элемент первоначальной свободы, свободы ничто. И из глубины этой свободы раздается ответ на Божий призыв. Поразительно, что эту свободу отрицают, когда речь идет о творчестве, и о ней вспоминают только тогда, когда речь идет о грехопадении, вине и наказании. Это и есть дефективность теологического мировоззрения, в силу которой оно не может оправдать и обосновать творчество человека. Природа творчества может быть понятна лишь в различении от рождения и в противоположении рождению. Творчество всегда из свободы, рождение же – из природы, из природной утробы. В рождении не столько творится небывшее, сколько отделяется и перераспределяется сила бывшего. Рождающий отделяет часть своей материи, своей природы. Абсолютно новое в мире возникает лишь через творчество, т. е. свободу, вкорененную в небытии. *Творчество есть переход небытия в бытие через акт свободы.* В сущности, эволюционизм не допускает возможности творчества, ибо не знает свободы, знает лишь необходимость, для него возможно лишь рождение и перераспределение. Поразительно, что теологическое мировоззрение нередко совпадает с натуралистическим эволюционизмом в отрицании творчества. Не только зло, но и творчество объяснимо лишь из изначальной меонической свободы. Различие между рождением и творчеством установила теология для понимания внутренней жизни Св. Троицы и творения мира. Сын предвечно рождается от Отца. Мир же творится Богом, а не рождается от Бога. Так устанавливается близость по природе, единосущие в рождении и лишь подобосущие, различие по природе в творчестве. Но рождение и творчество в Боге и мире имеют разное значение. Рождение в мире всегда есть распадение и движение по линии дурной бесконечности, в Боге же оно не означает распадения. Творчество в мире есть творчество нового, небывшего, без распадения в творимом, без дурной бесконечности. Между творцом и его творением существует большая связь, чем между рождающим и рожденным. Человек должен в муках рождать вследствие греховного распадения мира. Творить же он должен сообразно идее человека, по призванию, сообщенному ему Творцом.

Космогония и антропогония понятны для нас лишь в свете Христовом. Учение о Христе – Новом Адаме совсем не есть только сотериология, и явление Христа не есть только исправление греха. Но и учение о миротворении можно строить только по принципу Троичности и памятуя о Христе. Его нельзя построить из монархической идеи Бога. Миротворение понятно лишь в свете мистерии Св. Троицы. Агнец заклан от сотворения мира. Божественная жертва

изначально входит в план миротворения. Искупление есть вторичный акт миротворения, новое отношение Бога к твари, более совершенное, полное и высшее раскрытие Бога как жертвенной любви. Если бы даже не было грехопадения, то все равно было бы воплощение Сына, раскрытие Бога в жертве любви, т. е. новый космогонический и антропогонический момент. Проблема творчества есть прежде всего проблема свободы. Свобода же твари делается для нас окончательно понятной лишь в явлении жертвенного Лика Бога, лишь в богочеловеке. Ложь пантеизма прежде всего в том, что он принужден отрицать свободу человека и мира. Но ведь так же отрицает свободу твари и трансцендентный дуалистический теизм или допускает ее исключительно для нравственной ответственности человека. Не признает свободы и манихейский и гностический дуализм, полагая источник зла в злом боге или материи. Приходится признать, что в антиномиях Творца и твари свобода есть парадокс, не вмещающийся ни в какие категории. Монистическое и дуалистическое понимание отношений между Творцом и тварью одинаково ведет к отрицанию свободы твари. Человек не свободен, если он есть лишь явление Бога, лишь частица Божества, и человек не свободен, если он наделен свободой Богом-Творцом и ничего божественного в себе не заключает, и он не свободен, если зло проистекает от злого бога, от материи, в зависимость от которой он попадает. Все точки зрения оказываются опасными для свободы человека. Христианское учение о благодати и было попыткой спасти христианскую свободу. Человек не свободен, когда Бог определил свое отношение к нему как Творец мира, но он свободен, когда Бог определил свое отношение к нему, посылая ему благодать. Благодать человек свободно принимает или отвергает, но он не насилуется благодатью. Но и само учение о благодати подверглось перерождению, после которого оно вступает в конфликт с свободой. Если благодать действует на человека без всякого участия его свободы, то получается учение о предопределении. Единственный возможный выход есть признание несотворенности, т. е. нетварности свободы, ее вкорененности в ничто. Более рафинированные формы атеизма, как, напр., у Н. Гартмана,²⁰ основаны на конфликте идеи человеческой свободы и человеческого творчества ценностей и идеи Бога. Если есть Бог, то человек не свободен и не может творить ценностей. Точка зрения Н. Гартмана ложна, но нельзя отрицать серьезность проблемы, которая его беспокоит. Свободу человека трудно согласовать с существованием Бога, и свободу человека трудно согласовать с отрицанием Бога и признанием лишь одной небожественной природы. Идеальные ценности Н. Гартмана, совершенно бессильные и висящие в воздухе, тут не помогут. Непонятно, откуда берется свобода у человека, как существа исключительно природного. Парадокс в том, что свобода человека, без которой нет творчества и нет нравственной жизни, не от Бога и не от тварной природы. Но это и значит, что свобода не сотворена и вместе с тем не есть божественная свобода. Признание божественной свободы нисколько не решает вопроса о человеческой свободе. Такой же парадокс представляет отношение свободы и благодати. Благодать не только не должна умалять свободу человека, насиловать и лишать свободы, но должна увеличивать свободу человека, давать высшую свободу. Парадоксальность и трагичность проблемы свободы и благодати отразилась в спорах Бл. Августина с Пелагием, янсенистов с иезуитами, в учении Лютера о рабстве воли, в учении Кальвина о предопределении. Свобода человека сама по себе бессильна обратить человека к Богу, победить грех, победить собственную бездонную тьму, преодолеть свой собственный рок. Этого не понимал Пелагий. Благодать же исходит от Бога, а не от человека и не означает обращения человека к Богу, победу самого человека над злом и тьмой, не есть ответ человека Богу. С этим связана ошибка Кальвина и янсенистов. Бессильный характер человеческой свободы и нечеловеческий характер благодати составляют неразрешимый парадокс. Тайна Христа-Богочеловека есть разрешение парадокса свободы и благодати, но она не поддается рационализации. Теология рационализирует эту тайну и этим лишает ее смысла, а не сообщает ей смысл.

²⁰ См. его «Ethik».

Лишь в Христе-Богочеловеке разрешается парадокс отношения твари и Творца. Это и есть сущность христианства. Творец и тварь, благодать и свобода – неразрешимая проблема, трагическое столкновение, парадокс. Явление Христа есть ответ на вопрошание, на трагическое столкновение и парадокс. Такова теологическо-антропологическая проблема, предваряющая этику. Отсюда падает свет на грехопадение и на возникновение добра и зла. Философская этика должна заниматься не только исследованием различений и оценок по сю сторону добра и зла, но и возникновением различений добра и зла и оценок. Проблема грехопадения есть основная проблема этики, без ее решения этика невозможна. Этическое есть порождение грехопадения.

2. *Грехопадение. Возникновение добра и зла.* Сказание о грехопадении и рае принадлежит христианству, и оно не приемлется теми этическими мыслителями, которые от христианства отпали и не хотят религиозно обосновывать этику. Но проблема этики не может быть даже поставлена, если не признавать, что возникло различие между добром и злом, и возникновению этого различия предшествует состояние бытия «по ту сторону добра и зла», или «до добра и зла». «Добро» и «зло» коррелятивны, и в известном смысле можно сказать, что «добро» возникло лишь тогда, когда возникло «зло», и падает с падением «зла». Это и есть основной парадокс этики. Рай и есть то состояние бытия, в котором нет различения и оценки. Можно было бы сказать, что мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения. В человеке глубоко заложено воспоминание об утерянном рае, о золотом веке, чувство вины и греха и мечта о возвращении в рай, о Царстве Божьем, которое иногда принимает форму утопии земного рая. Царство Божье мыслится как лежащее «по ту сторону добра и зла». «Добро», которое осуществляется в этом грешном мире, на этой грешной земле, всегда основано на различении и отделении от него «зла» и «злых». Когда торжествуют «добрые», то они уничтожают «злых», в пределе отсылают их в ад. Торжество «добра», основанное на различении и оценке, совсем не есть рай и не есть Царство Божье. Царство Божье нельзя мыслить моралистически, оно по ту сторону различения. Грехопадение сделало нас моралистами. И мы стоим перед великой загадкой: как человек мог не захотеть рая, о котором он так вспоминает и так мечтает в наш мировой эон, как мог он отпасть от рая? Рай представляется блаженной жизнью, в которой космос был в человеке, а человек был в Боге. Изгнание человека из рая и значит, что человек выпал из Бога, космос же выпал из человека. Рай был блаженной жизнью, но был ли он полнотой жизни, все ли возможности были раскрыты в райской жизни? Библейский рассказ носит экзотерический характер. В нем даны символы событий духовного мира, но необходимо углубленное истолкование этих символов. В раю не все было открыто человеку и незнание было условием райской жизни. Это – царство бессознательного. Свобода человека еще не развернулась, не испытала себя и не участвовала в творческом акте. Меоническая свобода, которая была в человеке от ничто, от небытия, была до времени закрыта в первоначальном акте миротворения, но не могла быть уничтожена. В подпочве райской жизни оставалась эта свобода, и она должна была проявиться. Человек отверг мгновение райской гармонии и целостности, возжелал страдания и трагедии мировой жизни, чтобы испытать свою судьбу до конца, до глубины. Это и есть возникновение сознания с его мучительной раздвоенностью.²¹ И в отпадении от райской гармонии, от единства с Богом человек начал различать и оценивать, вкусил от древа познания добра и зла, стал по сю сторону добра и зла. Запрет же был предупреждением, что плоды с древа познания добра и зла горьки и смертельны. Познание родилось из свободы, из темных недр иррационального. И человек предпочел горечь различения и смерть райской жизни в невинности и незнании. Он мог питаться с древа жизни и жить вечной райской жизнью, вегетативной и бессознательной. Но в невинной райской жизни, в которой человек питался с древа жизни и не подходил к древу познания, отношение между

²¹ Такие мыслители, как Клагес, хотели бы возврата к первоначальной райской бессознательности.

Творцом и творением раскрывалось в аспекте Бога-Отца. Божественная Троица не раскрывалась в раю, и Сын не являлся как бесконечная любовь и жертва. Бог есть лишь питающая сила. Сказание о рае выражено так, будто был только Бог-Отец, и даже не Бог-Отец, ибо без Сына нет Отца, а Бог – творческая сила. Парадокс христианского сознания в том, что Христос не мог бы явиться в райской жизни. Правда, могут сказать, что в райской жизни присутствовал Бог-Слово, но Слово не воплощенное и не вочеловечившееся, не приносящее жертвы любви. Райская жизнь остается совершенно в ветхозаветных категориях, она построена не по образу Божественной Троичности. Если бы человек остался в райской пассивности и райской невинности, непосредственной стихийности и бессознательности, т. е. в стадии жизни божественно-природной, он не познал бы Христа и не достиг обожения.

Возникновение познания добра и зла имеет две принципиально различные стороны, и с этим связан парадокс генезиса добра и зла. Возможно истолкование познания добра и зла как грехопадения.²² Когда я познаю добро и зло, делаю различие и оценку, я теряю невинность и целостность, я отпадаю от Бога и изгоняюсь из рая. Познание есть потеря рая. Грех и есть попытка познать добро и зло. Но возможно и другое понимание. Совсем не само познание есть грех и отпадение от Бога. Само познание есть положительное благо, обнаружение смысла. Но срывание с древа познания добра и зла означает жизненный опыт злой и безбожный, опыт возврата человека к теме небытия, отказ творчески ответить на Божий зов, противление самому миротворению. Познание же, с этим связанное, есть раскрытие премудрого начала в человеке, переход к высшему сознанию и высшей стадии бытия. Одинаково ошибочно и противоречиво сказать, что познание добра и зла есть зло и что познание добра и зла есть добро. Наши категории и слова одинаково неприменимы к тому, что находится за пределами того состояния бытия, которое породило все эти категории и вызвало к жизни эти слова. Хорошо ли, что возникло различие между добром и злом? Есть ли добро – добро и зло – зло? Мы принуждены ответить на это парадоксально: плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо делать это различие, когда оно возникло, плохо, что пережит опыт зла, но хорошо, что мы познаем добро и зло, когда опыт зла пережит. Когда Ницше хочет заменить различие между добром и злом различием между хорошим и плохим, он думает, что заменяет категории этические и познавательные категориями природно-стихийными, т. е. райскими. Но это уже рай после грехопадения. И Ницше бессилён прорваться в рай. «По ту сторону добра и зла», т. е. в райской жизни, не должно быть нашего «добра», но не должно быть и нашего «зла». Между тем как у Ницше это зло остается. Человек пошел опытным путем познания добра и зла и должен пройти этот страдальческий путь, но не может претендовать на рай в середине этого пути. Сказание о рае и грехопадении есть также сказание о генезисе сознания в путях духа.

Рай есть бессознательная и целостная природа, царство инстинкта. Райское бытие не знает раздвоения на субъект и объект, не знает рефлексии, не знает болезненного сознания, переживающего конфликт с бессознательным. Конфликт сознания и бессознательного, который, по Фрейдю и его школе, порождает все неврозы и психические расстройства, есть порождение цивилизации. Когда Клагес видит в возникновении сознания, интеллекта, духа декаданс жизни, болезнь, он, в сущности, выражает на языке науки и философии древнее сказание о грехопадении и утере рая, но натурализирует идею рая и думает, что он возможен в мире падшем. Когда Бергсон противопоставляет правду инстинкта интеллекту, он вспоминает о рае и о его утере в грехопадении. В рай хочет вернуться Л. Шестов, когда борется с разумом и добром. Сознание, связанное с утерей цельности и раздвоением, оказывается как бы результатом грехопадения. Мы стоим перед основной проблемой: есть ли сознание – падшее состояние человека, утеря рая? Плоды с древа познания добра и зла оказались горьки, и горечь эта перешла в самое возникновение сознания. Сознание возникает в страдании и боли. Созна-

²² Так и делает Л. Шестов, которого мучит глубокий вопрос. См. его книгу «На весах Иова».

ние есть страдание, и потеря сознания, угашение сознания представляется нам прекращением страдания. Достоевский говорит, что страдание есть единственная причина сознания. Сознание есть мучительное раздвоение. Сознание по природе своей никогда не охватывает целостного существа человека, от него оно всегда отличается и представляется ему сферой подсознательного и сверхсознательного. Сознание подавлено подсознательным, как это открывает современная психология, и закрыто для сверхсознательного. Сознание основано на установке границ и противоположений, причиняющих боль. Сознание нашего мирового эона, сознание в мире падшем не может не быть болью и страданием. И потому человек так стремится забыться, потерять сознание в экстазе, опьянении, если не высшего, то низшего порядка. Производимые сознанием различения и оценки всегда причиняют боль и страдание. После грехопадения была раскована добытийственная стихия, меонический хаос, и для охранения образа человека неизбежно было образование сознания, затверждение сознания. Бессознательное перестало быть райским, в нем образовалось темное подполье, и сознанием нужно было оградить человека от разверзающейся нижней бездны. Но сознание заслоняет от человека и сверхсознательное, божественное бытие, оно мешает интуитивному созерцанию Бога. Поэтому человек пытается прорваться к сверхсознанию, к верхней бездне, падая нередко в подсознание, в бездну нижнюю. Сознание нашего греховного мира означает утрату рая. Но рай не утерян окончательно. Отблески рая и воспоминания о рае остались в человеке. К целостности, которая недоступна для сознания, к просветлению своей природы, к блаженству в Боге человек идет через раздвоение, через несчастье и боль, к высшему благу идет через опыт зла. Гегель говорит о «несчастном сознании», которое есть раздвоение, для которого Бог стал трансцендентным, но правильнее было бы сказать, что всякое сознание есть несчастное сознание.²³ Несчастное сознание преодолевается лишь через сверхсознание. В генезисе духа есть три стадии – первоначальная стихия, райская целостность, целостность досознательная, не испытавшая свободы и рефлексии; раздвоение, рефлексия, оценка, свобода избрания; и целостность и полнота после свободы, рефлексии и оценки, сверхсознательная целостность и полнота. Стадии эти, конечно, нельзя понимать исключительно хронологически, это идеальная последовательность. Стихийность, страстность, природная сила есть *Ungrund*, есть свобода до сознания, до разума, до добра и истины, до оценки и выбора. Добро и зло являются позже. В последнюю же целостность и полноту входит весь пережитый опыт, опыт о добре и зле, опыт раздвоения и оценки, опыт боли и страдания. Этика есть боль, и никакой другой этики, кроме болезненной, быть не может. Не может быть блаженства в «добре», блаженство может быть лишь «по ту сторону добра и зла». Генезис добра и зла, генезис различения и оценки вкоренен в миф, и основой этики может быть лишь мифологическая основа. Этика с обеих сторон, в начале и в конце, упирается в сферу, лежащую «по ту сторону добра и зла», в жизнь райскую и в жизнь Царства Божьего, в досознательное и сверхсознательное состояние. Лишь сознание с его раздвоением, рефлексией, оценкой, с его болью и несчастьем, лишь несчастное сознание находится по сю сторону добра и зла. И наиболее трудный вопрос есть вопрос о том, что есть «добро» до различения добра и зла и что есть «добро» по ту сторону различения добра и зла? Существует ли райское «добро» и существует ли «добро» в Царстве Божьем? Это и есть основная метафизическая проблема этики, до которой она редко возвышается.

Этика должна быть не учением о нормах добра, а учением о добре и зле. Проблема зла столь же центральна для этики, как и проблема добра. Традиционная теодицея, в сущности, совсем не разрешает проблему зла. Если дьявол целиком подчинен Богу и является орудием Божьего Промысла, если Бог пользуется дьяволом в своих благих целях, то, в сущности, зла не существует. Это есть совершенно оптимистическая система. Зло существует лишь в человеке, в целом же существует лишь добро. В теодицее Лейбница зла не существует. Пролог на небе

²³ См. прекрасную книгу Jean Wahl «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel».

в «Фаусте», мотив которого заимствован из книги Иова, говорит о том, что Бог сам допустил зло для испытания, для благих целей. В сущности, это есть ортодоксальная точка зрения. Не только добро, но и зло находится в руке Божьей и зависит от Бога. Но отсюда неотвратимо вытекает тот вывод, что зло нужно для целей добра. Проблема зла парадоксальна для нашего сознания, чего не хочет признать рациональная теология. Парадокс зла заключается в том, что или зло находится в руке Божьей и зависит от Бога, и тогда оно нужно для целей добра, или зло не зависит от Бога и Бог бессилен перед злом, и тогда добро не есть окончательная онтологическая сила. Парадокс этот коренится в том, что мы тут мыслим в категориях добра и зла, т. е. в категориях, порожденных грехопадением, о божественном бытии, лежащем по ту сторону добра и зла. Учение о первородном грехе, с которого и начинается этика, имеет совсем иной смысл, чем ему обычно придают. Миф о грехопадении страшно возвышает, а не принижает человека. Современная психология бессознательного, открывающая в человеке страшное подполье тьмы, разоблачающая низменный характер самых возвышенных состояний, сама по себе унижает человека, втоптывает его в грязь. Учение же о грехопадении бросает иной свет на открывшееся в человеке подполье, на преступные инстинкты в его бессознательном. Если человек есть существо падшее и если пал он в силу присущей ему изначальной свободы, то это значит, что он есть существо высокое, свободный дух. Сознание в себе первородного греха есть не только самоуничижение человека, но и его самовозвышение. Человек пал с высоты и может на высоту подняться. В сознании в себе первородного греха нет ничего унижительного для человека, как оно есть в сознании своего изначального ничтожества, своего происхождения из грязи. Миф о грехопадении есть миф о величии человека. Но теологическое учение о первородном грехе нередко принимает форму родовой теории наследственности, в силу которой человеку передается заразная болезнь предков. В этой родовой теории совершенно отпадает идея личной ответственности. Именно потому, что мы несем в себе первородный грех и живем в падшем мире, обреченном вращаться в категориях добра и зла, в различениях и оценках, мысль наша вращается в непреодолимых парадоксах. Последовательная и углубленная мысль наша принуждена и радикально отрицать зло, как небытие, и признавать положительное значение зла. Зло есть возврат к небытию, отказ от миротворения, и вместе с тем зло имеет положительное значение, потому что оно вызывает высшую творческую силу добра для своего преодоления. Свобода зла есть добро, и без свободы зла не было бы свободы добра, т. е. не было бы добра. Возможность зла есть условие добра. Насильственное недопущение зла и насильственное уничтожение зла было бы большим злом. И добро легко оборачивается злом, превращается в зло. Есть парадокс терпимости Бога к злу, в который недостаточно вдумываются. Бог терпит зло, допускает зло во имя блага свободы. Терпимость к злу входит в провиденциальный план Божий. Согласно гениальному учению Я. Бёме, всякое начало для своего раскрытия предполагает противоположное, сопротивляющееся ему начало. Свет предполагает тьму. Свет во тьме светит. Рационального начала нет без иррационального. И вместе с тем иррациональное начало никогда не может быть до конца рационализировано. Свет во тьме светит, и тьма не объемлет его, но свет предполагает бесконечность тьмы.

О генезисе духа можно парадоксально сказать, что раскрытие духа связано с грехом, с выходом из состояния райской невинности. И вместе с тем дух предполагает героическую борьбу с грехом. Киркегардт говорит, что страх, который он считает очень важным религиозным феноменом, связан с пробуждением духа.²⁴ Чем меньше духа, тем меньше страха. И вместе с тем страх есть следствие грехопадения. Пока есть грех, не может не быть страха, страха перед Богом, перед высшим судом. И вместе с тем страх должен быть преодолен, совершенная любовь изгоняет страх. Генезис духа, генезис сознания, различение и оценка вызывает страх, ужас, страх безотчетный и беспричинный, страх перед тайной божественной жизни, от кото-

²⁴ См. Kirkegaard «Der Begriff der Angst».

рой человек отпал. Изгнание из рая вызывает страх, и этот страх может даже возрастать по мере того, как человек возрастает. Мир языческий, мир язычества греческого совсем не был райским состоянием, каким хотят его некоторые представить. В нем был невероятный ужас, страх, который никогда не был побежден. От этого страха человек хотел спастись в угашении сознания, в возврате в лоно бессознательного. Но изгнанному из рая нет таких путей возврата в рай. Познание добра и зла отравило человека. И никак человек не может прорваться в рай, по ту сторону мучительного различения добра и зла и страдания, с этим связанного. Страх человека перед Богом есть страх человека перед самим собой, перед разверзающейся в нем бездной небытия... Такова парадоксия, диалектика и проблематика добра и зла. Мы на каждом шагу наталкиваемся на непреодолимые противоречия и трудности. Мы становимся то рабами зла, то рабами добра. «Добрые» делаются «злыми», «злые» вызывают к «добру», когда их хотят погубить. В этом горькие плоды познания добра и зла. Этическая трагедия прежде всего заключается в том, что «добро» не может победить «зла». В этом граница этики закона и нормы. Цель жизни есть вечное творчество, а не повиновение нормам и принципам. Но «добро» не знает другого способа победы над «злом», как через закон и норму.

Есть люди, замученные проблемой зла и страдания. Таков был Маркион, некоторые гностики, манихеи, таков Я. Бёме, Достоевский. Мыслители, которые с особенной остротой переживают проблему зла, могут казаться ориентированными этически. Но это требует разъяснения. Этика может быть совершенно равнодушной к проблеме зла и нимало ей не мучиться, потому что она остается замкнутой и самодовольной в своих законах и нормах и верит, что «добро» всегда право по отношению к самому факту существования «зла». Даже ад может представляться этическому мыслителю торжеством добра, ибо основной для него представляется проблема оправдания добра, а не проблема существования зла и злых. Маркион и гностики не понимали свободы и на этом основывали свое ошибочное мнение о творении мира злым Богом-Демииургом. Зло определилось другой природой, материальной природой, не Богом добра сотворенной. Маркион не понимал, что злой мир создан не Богом, а грехом, грех же определен свободой, а не злым Богом и не материей. Отсюда и ложное понимание библейского сказания о миротворении. Но само мучение Маркиона и гностиков было мучением высокого порядка.²⁵ Безмерно глубоко и высоко стоит Я. Бёме, для которого проблема зла связана с учением об Ungrund'e и свободе.²⁶ Мучительность и глубина проблемы зла не в самом факте существования зла наряду с добром и злых наряду с добрыми, а в оправданности добра и добрых перед лицом зла и злых. Не способствует ли добро и добрые кристаллизации и увековечению зла и злых? Это есть роковой вопрос о том, есть ли добро – добро, который в самой постановке своей есть парадокс. Ницше понял остроту вопроса, но совершенно не понял отношение к нему христианства. Абсолютная оригинальность христианства прежде всего заключается в том, что для него солнце одинаково восходит над добрыми и злыми, что первые будут последними, а последние первыми, что закон добра не считается спасительным, т. е. добро становится проблематическим. Поэтому в христианской мысли очень остро ставится вопрос об отношении Бога и свободы, Бога и добра, свободы и ценности. Связан ли Бог добром и подчинен ли добру? Свободен ли Бог в отношении к добру? Хочет ли Бог добра, или добро есть то, чего хочет Бог? Дунс Скот в крайней форме защищал свободу Бога. Он принял ложную постановку вопроса об отношении Бога и добра и в своем ответе на ложно поставленный вопрос построил учение о Боге как восточном деспоте и самодуре. Оккам пошел еще дальше. В действительности такого вопроса ставить нельзя: одинаково неверно и что Бог связан добром, и что добро есть то, чего Бог хочет. Невозможно судить о Боге с точки зрения добра, возникшего

²⁵ См. замечательную книгу Гарнака «Marcion; Das Evangelium vom Fremden Gott».

²⁶ См. мои «Из этюдов о Я. Бёме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свободе». «Путь», № 20 и Koyre «La philosophie de Jacob Boehme».

после грехопадения, с точки зрения посюстороннего различения добра и зла. Если теодицея есть суд над Богом с точки зрения нашего добра, то она есть ложная проблема. Но теодицея есть оправдание Бога не с точки зрения нашего добра, а с точки зрения возникновения самого различения между добром и злом. Что Бог находится «по ту сторону добра и зла», это самоочевидно, ибо по сю сторону добра и зла находится наш падший мир, а никак не Бог. Бог есть сверх-добро. Но в Нем не может быть зла, находящегося по сю сторону различения. И когда мы ставим вопрос, свободен ли Бог захотеть зла, мы применяем к Богу категории нашего падшего мира. Об этом мыслить можно лишь апофатически. Бог вовсе не зависит от добра и не связан добром. Он сам есть Добро как абсолютная сила. Но сейчас же мы должны признать, что Он не есть добро, а сверх-добро, так как к Нему категория добра неприменима. Суда над Богом быть не может, ибо Он есть источник всех ценностей, с точки зрения которых происходит суд. Бог сам открывает себя нам как источник ценностей, как бесконечную любовь. И теодицея может судить Бога лишь с точки зрения того, что Бог открыл нам о себе. Теодицея есть лишь защита Бога от человеческих понятий о Боге, от возведенной на Него клеветы.

Но есть другая проблема, еще более беспокойная, – проблема отношения свободы и ценности, свободы и добра. Можно ли сказать, что свободе человека предстоит добро, идеальная ценность, идеальная норма, которые должны быть реализованы и неисполнение которых есть зло. Это есть преобладающая точка зрения. Человек свободен осуществлять добро, реализовать ценности, стоящие над ним, как навеки установленные Богом или как нормативный идеальный мир, но не свободен творить добро, выковывать ценности. Школьное учение о свободной воле в том и заключается, что человек может и должен исполнять закон добра, а в случае неисполнения он ответствен и подвергается наказанию. Это есть выбор между добром и злом, который предлагают ему извне. Свобода воли совсем не есть источник человеческого творчества, она есть источник ответственности и возможности наказания. Учение о свободе воли создано специально для закона, оно носит нормативный характер. Но настоящая свобода не есть свобода в исполнении закона, а есть свобода творчества нового, творчества ценностей. Человек, как свободное существо, есть не только воплотитель законов добра, но и творец новых ценностей. Человек призван не исполнять только добро, но и творить добро. Творческая свобода определяет ценность. Как существо свободное, как свободный дух, человек призван быть творцом новых ценностей. Мир ценностей не есть неподвижный, идеальный мир, возвышающийся над человеком и свободой, он есть мир подвижный и творимый. Человек свободен в отношении к добру и к ценности не только в том смысле, что он может их реализовать или не реализовать. И в отношении к Богу человек свободен не только в том смысле, что он может обратиться к Богу или отвратиться от Бога, исполнять или не исполнять волю Божию. Человек свободен в смысле творческого соучастия в деле Божьем, в смысле творчества добра и в смысле творчества новых ценностей. Это принуждает нас строить этику, которая творчески понимает добро и нравственную жизнь. Надчеловеческого и внечеловеческого идеального добра и идеальных ценностей, неподвижных и вечных, не существует. Есть динамика творческих даров и творческих ценностей, и в динамике этой продолжается миротворение. Мы увидим, что в новой этике, вкорененной в христианстве, должен быть преодолен идеализм и нормативизм. Платонизм совсем не может быть основанием творческой этики. Также преодолена должна быть телеологическая точка зрения. Основным является не вопрос о цели, которой должна быть подчинена наша нравственная жизнь, цели, извне данной и навязанной или имманентной, а вопрос об источнике творческой жизни, об энергии, реализующейся в нашей жизни. Телеологическая точка зрения поработала человека как творческое существо. Н. Гартман думает, что телеологическое понимание природного мира, согласно которому в нем осуществляется высшая жизнь, несоединимо со свободой и нравственной жизнью. Но также можно сказать, что несоединимо со свободой и нравственной жизнью и учение Гартмана об идеальных ценностях, которые человек должен свободно реализовать в мире. Это ведь также телеология, но иного

типа. Цель полагается в свободном творческом акте, ценность творится. И потому прежде всего нужно решить, что такое человек, откуда он пришел, куда он идет, какова его природа. Это все проблемы философской антропологии, которая еще так мало разработана. В этике Н. Гартмана остается совершенно неясным, что такое человек, откуда у него свобода. Этика приводит нас к пониманию двух перспектив жизни: длительности во времени, дурной бесконечности, бесконечного алкания и муки и вечности, божественной бесконечности, победы над временем. Ошибочно думать, что творческая динамика ведет к путям дурной бесконечности. Творческий акт может вводить в вечность, и вечность может быть творческой динамикой.

Глава III

Человек

1. *Проблемы философской антропологии. Типы антропологических учений.* Макс Шелер, который более других философов интересовался проблемой антропологии, говорит: «Zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist, wie in der Gegenwart».^{27 28} Это значит, что наступило время для философской антропологии, которой до сих пор не существовало. Человек начал познавательно беспокоиться о себе. Психологические, биологические, социологические исследования человека никакой загадки о человеке не разрешали и философской антропологии не строили. К человеку подходили с разных точек зрения и изучали его частично. И само наименование антропологии применяется к науке, которая менее всего способна разрешить цельную проблему человека. Между тем как философская антропология должна быть основой этики. Более того – проблема человека есть основная проблема философии. Еще греки поняли, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Разгадка бытия для человека скрыта в человеке. В познании бытия человек есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей. Человек не есть дробная часть мира, в нем заключена цельная загадка и разгадка мира. Тот факт, что человек, как предмет познания, есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но и антропологическое значение. Я говорил уже в первой главе, что проблема человека не может быть подменена ни проблемой субъекта, трансцендентального сознания, ни проблемой души, психологического сознания, ни проблемой духа, ни проблемой идеальных ценностей, идей добра, истины, красоты и пр. Человек не есть субъект гносеологии, не есть душа психологии, не есть душа пневматологии, не есть идеальная ценность этики, логики, эстетики. В человеке пересекаются все круги бытия. Психологизм должен быть преодолен в философии, но антропологизм не может быть преодолен. Философия должна быть сознательно, а не наивно антропологичной. Человек есть великая загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира. Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия. Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя перерастать. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье. Загадочность и противоречивость человека определяются не только тем, что он есть существо, упавшее с высоты, существо земное, сохранившее в себе воспоминание о небе и отблеск небесного света, но еще глубже тем, что он изначально есть дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне. Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной среды, и вместе с тем он гуманизирует эту среду, вносит в нее принципиально новое начало.²⁹ Творческий акт человека в природе имеет космогоническое значение и означает новую стадию жизни космической. Человек есть принципиальная новизна в природе. Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять

²⁷ См. его «Die Stellung des Menschen im Kosmos».

²⁸ «Ни в какое другое историческое время человек не оказывался столь проблематичным, как ныне» (нем.).

²⁹ См. Edouard Le Roy. «Les origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence».

его можно лишь из того, что выше его. Поэтому проблема человека во всей глубине ставилась лишь в религиозном сознании. Во всех теологиях есть антропологическая часть. Философской антропологии в настоящем смысле слова не существует. Но всегда существовала религиозная антропология. Антропология христианская учит о том, что человек есть существо, сотворенное Богом и носящее в себе образ и подобие Божье, что человек есть существо свободное и в своей свободе отпавшее от Бога, и что, как существо падшее и греховное, он получает от Бога благодать, возрождающую и спасающую. Есть оттенки, различающие антропологию католическую, протестантскую и православную. Согласно католической антропологии человек сотворен естественным существом, лишенным сверхъестественных даров созерцания Бога и общения с Богом, и лишь отдельным актом благодати ему сообщены сверхъестественные дары.³⁰ В грехопадении человек теряет именно эти сверхъестественные дары, но, как существо естественное, он остается сравнительно мало поврежденным. Такого рода антропология совсем не раскрывает учения об образе и подобии Божьем в человеке и может быть источником натуралистического понимания человеческой природы. У св. Фомы Аквината был сильный элемент натурализма. Человек оказывался не духовным существом. Согласно классической протестантской антропологии грехопадение совершенно извратило и уничтожило человеческую природу, помрачило разум человека, лишило его свободы и поставило всю его жизнь в зависимость от благодати. Для такой точки зрения натуральное не может быть освящено, просветлено и преображено, и потому натурализм торжествует победу с другого конца. Антропология православная мало разработана, но для нее в центре стоит учение об образе и подобии Божьем в человеке, т. е. человек сотворен духовным существом. В грехопадении богоподобная и духовная жизнь человека не уничтожена, а лишь повреждена, образ Божий в человеке замутнен. Эта точка зрения наиболее противоположна натурализму. Христианская антропология учит не только о ветхом Адаме, но и о Новом Адаме, Христе-Богочеловеке, и потому это антропология богочеловеческая. Идея богочеловека стоит в центре христианской антропологии. Человек есть существо, сотворенное Богом, человек есть существо, отпавшее от Бога, и человек есть существо, получающее благодать от Бога. Таков круг христианской антропологии. Эта антропология унижает человека как тварь, и идея греха подавляет в ней идею образа-подобия Божьего в человеке. Но христианская антропология ставит проблему человека в глубине, и она ясно видит, насколько человек есть существо парадоксальное, она бесконечно выше всех антропологий философских. Человек есть существо трагическое, и это трагическое начало делает его неприспособленным к миру, в котором он живет. В человеке есть трагический конфликт не только с миром, но и с самим собой. И трагизм этот, как мы уже видели, есть не только противоборство добра и зла, но и более глубокое противоборство ценностей, которые одинаково есть добро и благо. Человек есть существо, гуманизирующее природу. Но человек есть также существо, гуманизирующее идею Бога и этим гуманизирующее самого себя.

М. Шелер установил четыре типа антропологических учений: 1) еврейско-христианский, творение человека Богом и грехопадение; 2) антично-греческий, человек, как носитель разума; 3) естественнонаучный, человек, как продукт эволюции животного мира; 4) теория декаданса, возникновение сознания, разума, духа как биологический упадок, ослабление жизни. Последняя точка зрения наиболее ярко выражена Клагесом, который говорит: «Was sich in der Extase befreit? Wir antworten: Die Seele. Die zweite, wofon es sich befreit? Vom Geiste».^{31 32} Хотя Клагес и находится под влиянием Бахофена, но М. Шелер несправедливо причисляет Бахофена к создателям теории декаданса. Бахофен был христианином, и для него возникновение духа, пробуждение личности, победа солярно-мужественного принципа над теллургически-женственным

³⁰ См. прекрасное изложение католической антропологии в книге Bainval «Nature et surnaturel».

³¹ См. Klages «Von Kosmogonischen Eros».

³² «Что совобождается в экстазе? Мы отвечаем: душа. Второе: от чего оно освобождается? От духа» (нем).

есть положительный факт и великое достижение.³³ К типу учений о декадансе в известном смысле может быть причислена антропология Ницше. Клагес принужден считать декадансом самое возникновение человека. И Ницше хотел бы преодолеть человека, вернуться к древнему полубогу, герою-сверхчеловеку. Сам М. Шелер прекрасно показывает, что биологически невозможно обосновать преимуществ и высоты человека. Биологически человек не отличается от животного, он отличается от него лишь по принципу, стоящему выше жизни, по принципу духа.³⁴ Человек есть человек лишь как носитель духа. Дух проявляется в личности. Человек есть существо, преодолевающее себя и мир. Человек – вечный протестант против действительности. М. Шелер резко различает жизнь и дух. Направленность духа перерезывает временный поток жизни. Дух идеирует жизнь. Но для М. Шелера дух не активен, совершенно пассивен. Свободы у него тоже нет. Активна жизнь, дух же очень напоминает идеальные ценности, которые должна осуществить жизнь. Наличие духа в человеке очень осложняет вопрос о развитии человека с антропологической точки зрения. С биологически-антропологической точки зрения человек скорее регрессирует, чем прогрессирует. Он есть существо раздвоенное и ослабленное. Это нужно признать истиной несомненной. Сознание ослабило в человеке силу инстинкта, сделало его биологически беззащитным. Органы его не изолировались от прогресса цивилизации, а, наоборот, ослабли. Человеку приходится с грустью вспоминать об утерянной первобытной силе. Органы борьбы и защиты из биологических делаются у него социальными, он опирается на социальную среду и ее орудия. Но когда сила человека опирается на социальные орудия, она перестает быть биологически наследственной. С точки зрения биологически-антропологической человек не совершенствуется, он совершенствуется лишь с точки зрения возрастания силы сознания и духа, с одной стороны, и изобретенных им социальных, технических орудий – с другой. Но это и значит, что целостность человека все более и более нарушается и он делается существом все более и более раздвоенным. Мы увидим, как велико это раздвоение в конфликте сознания и бессознательного, в столкновении цивилизации и инстинкта. Это делается все яснее для современной науки и философии и совершенно опровергает старые теории эволюции и прогресса, господствовавшие в XIX веке.

Тип естественнонаучного антропологического учения, которое видит в человеке продукт эволюции животного мира, – самый несостоятельный. Но также несостоятелен и антично-греческий тип антропологического учения, для которого человек есть носитель разума. Греческая философия хотела открыть в человеке высшее, устойчивое, возвышающееся над изменчивым миром разумное начало. В этом была несомненная истина, но ее вульгаризовала философия просвещения. С не меньшим основанием можно было бы сказать, что человек есть существо иррациональное, парадоксальное, принципиально трагическое, в котором сталкиваются два мира, полярно противоположные начала. Это гениально раскрыл Достоевский, который был великим антропологом. Философы и ученые очень мало дали для учения о человеке. Антропологии мы должны учиться у великих художников, у мистиков и у очень немногих одиноких и малопризнанных мыслителей. Шекспир, Достоевский, Л. Толстой, Стендаль, Пруст гораздо больше дают для понимания человеческой природы, чем академические философы и ученые – психологи и социологи. А наряду с ними нужно поставить немногих мыслителей – в прошлом Бл. Августина, Я. Бёме и Паскаля, в XIX веке Бахофена, Л. Фейербаха, Киркегардта, в наше время М. Шелера. В науке же первое место принадлежит Фрейдю, Адлеру, Юнгу. Классификация типов антропологических учений у Шелера неполная. Есть еще самое распространенное в современной Европе антропологическое учение – понимание человека как существа социального, как продукта общества, а также как изобретателя орудий (*homo faber*). Это учение имеет сейчас больше значения, чем учение естественно-биологическое. Мы его находим у Маркса,

³³ См. гениальную книгу Бахофена «Das Mutterrecht».

³⁴ См. «Die Stellung des Menschen im Kosmos».

у Дюркгейма. Социальность превращает животное в человека. Социальное учение о человеке конкурирует в современном европейском сознании с учением рационалистически-просветительным. Антропология неизбежно ставит человека между Богом и природой или между культурой и природой, и в зависимости от того, как она определяет эти соотношения, слагаются ее типы. Антропология должна качественно выделить человека из природы. И она это делает или признавая, что он есть существо, в котором пробуждается разум, или признавая его существом социальным и цивилизованным, в котором непосредственная природа перерабатывается культурой. Во всех случаях человек признается существом, преодолевающим природу и возвышающимся над ней. И лишь антропология декаданса тоскует об утерянной природной силе и зовет человека вернуться к первобытной природе. Вечным и непревзойденным является лишь иудео-христианское учение о человеке как о существе, сотворенном Богом и носящем образ и подобие Творца, но и оно не раскрыло полностью и до конца учение о человеке и не сделало всех выводов из учения христологического, осталось более ветхозаветным, чем новозаветным. Антропология христианская должна раскрыться как учение о человеке-творце, носящем образ и подобие Творца мира. Это означает раскрытие учения о человеке как о существе духовном и свободном, способном возвышаться над природой и подчинять ее себе. Но эта антропология страшно усложняется раздвоением человека, его падением и греховным состоянием. Человек есть существо падшее и греховное, раздвоенное и жаждущее исцеления и спасения, и человек есть существо творческое, призванное к продолжению миротворения и получившее для этого дары свыше. Прежде чем перейти к этике по существу, рассмотрим к некоторым современным антропологическим учениям, обосновывающим этику.

Неокантианская идеалистическая этика Германа Когена имеет свою антропологию. Для Когена человек есть этическая идея, и он отличает антропологическую психологию, основанную на этой идее, от натуралистической зоологической психологии, для которой человека не существует.³⁵ Коген решительно восстает против пантеизма, который отождествляет человека и природу. Для идеалистической этики судьба индивидуума не существует, она целиком отнесена к мифологии, как и многое другое. Самое понятие души для Когена мифологическое. И в этом обнаруживается глубокая противоположность идеалистической этики этике христианской. Также вера в силу зла имеет мифологический характер и оказывается источником зла. Человек в сущности совпадает с нравственным. Этика у Когена носит юридический и социальный характер. «Я» предполагает другого, индивид – сочеловека. Вся этика Когена ориентирована на будущее и на деятельность. Всякая воля есть воля к будущему. А этика есть этика чистой воли. Этика Когена, по-своему замечательная, соединяет Канта с иудаизмом, и она обнаруживает формалистический, правовой, отвлеченно-моралистический характер этого направления. Никакого положительного учения о человеке она не дает, и интересно лишь резкое противопоставление природного и этического. Человек создается лишь идеальным, этическим началом. Человек есть долженствование, а не бытие.

Интереснее и современнее другая большая система этики, этика Н. Гартмана. Человек имеет задачу своей свободной активностью осуществлять ценности, которые без него остаются ирреальными.³⁶ Идеальное царство ценностей находится по ту сторону действительности и сознания. Человеческая воля не онтологична и не космологична, а аксиологична, она является носителем ценностей. Тут обнаруживается родство И. Гартмана с Г. Когеном. Но у него по-новому поставлена проблема личности, не без влияния М. Шелера. Личность есть субъект добра и зла. Личность – точка соединения онтологического и аксиологического. Несомненно влияние Л. Фейербаха на Н. Гартмана. Н. Гартман утверждает, что этика противопоставляет человеку божественные атрибуты и метафизическую природу. Но это метафизическое

³⁵ См. Hermann Cohen «Ethik des reinen Willens».

³⁶ См. N. Hartmann «Ethik».

очеловечивание вселенной есть унижение человека, отнятие того, что принадлежит ему. Это фейербаховский атеистический мотив. Личное бытие у Н. Гартмана имеет этический характер. Личностью является только человек. Бог же минимум личности. Этика Н. Гартмана резко персоналистическая, хотя личность у него висит в воздухе и не имеет корней в бытийственной почве. Нравственное существо есть не государство, не мир, не Бог, а только человек. Человек не есть подчиненная часть, а аксиологическое бытие для себя. Телеология существует лишь в человеке. Всякое допущение телеологии в мире, в природе разрушает свободу и нравственную жизнь человека. Человек есть свободный посредник между миром ценностей и миром действительности, цель вносит он. Человек, как нравственное существо, не мог бы существовать в телеологически детерминированном мире. Нравственная свобода есть свобода личности, а не ценности. Ценность не предопределяет и не детерминирует, поэтому она соединима со свободой личности. Для религии выше всего Бог, для этики – человек. Человеческая свобода противоположна воле Божьей. И Н. Гартман постулирует атеизм во имя достоинства человека, его свободы и творчества. Такого рода нравственный постулат противоположен постулату Канта. Этика и антропология Н. Гартмана метафизически несостоятельны. Но нельзя отрицать серьезность его проблематики. Н. Гартман очень серьезно ставит вопрос о свободе человека и творчестве ценностей. Он справедливо восстает против этики, основанной на телеологическом понимании мира. Он прав в своей защите свободы и творческого призвания человека. Но, как я уже говорил, остается непонятным, откуда у человека берется свобода, откуда берется сила человека творить ценности. Идеальный мир ценностей остается бессильным. И в проблеме отношения воли Божьей и свободы человеческой Н. Гартман не считается со всей сложностью религиозной и теологической мысли.³⁷

Больше значения для антропологии имеют два гениальных мыслителя, в свое время непризнанных, теперь же очень влиятельных, – Киркегардт и Бахофен. Киркегардт, который был замечательным психологом, определяет человека по переживаемому им страху и ужасу.³⁸ Страх, или ужас (*Angst*), выражает духовную значительность человека, его невозможность довольствоваться собой, его отношение к трансцендентному Богу, его греховность, а следовательно, его падение с высоты. Бесспорно, человеку свойствен испуг, и испуг его свидетельствует о том, что человек должен быть определен по отношению к тому, что выше его. Признаком значительности человека Киркегардт считает именно беспричинный, ни на чем не основанный страх, страх перед трансцендентной тайной бытия, то, что Отто называет *Mysterium tremendum*.³⁹ Огромное значение для философской антропологии имеет также Бахофен. Бахофен открывает глубинный, архаический слой человеческой природы, ее изначальную связь с материнским лоном, борьбу мужского, солярного, и женского, теллурического, начал, метафизику пола в человеке. Для Бахофена полярность есть основной признак человека. В нем совершается космическая борьба солнца и земли, персонализма и коллективизма.⁴⁰

Ни один из известных нам типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий (*homo faber*). Орудие, продолжающее человеческую руку, выделило человека из природы. Идеализм определяет человека как носителя разума и ценностей логических, этических и эстетических. Но в такого рода учении о человеке остается непонятным, каким же образом соединяется природный человек с разумом и идеальными ценностями. Разум и идеальные ценности оказываются в человеке началами сверхчеловеческими. Но как нисходит сверхчеловеческое в человека? Человек тут определяется по принципу, который не есть чело-

³⁷ В сущности, Гартман повторяет аргумент Лютера, но с обратным знаком.

³⁸ См. его книгу «*Der Begriff der Angst*».

³⁹ См. его «*Das Heilige*».

⁴⁰ См. «*Das Mutterrecht*» и прекрасное изложение Бахофена у Georg Schmidt «*Bahoffens Geschichtsphilosophie*», 1929.

веческий принцип. И остается непонятным, что есть специфически человеческое. Пусть человек есть разумное животное. Но ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Проблема человека подменяется какой-то другой проблемой. Еще более несостоятелен натурализм, для которого человек есть продукт эволюции животного мира. Если человек есть продукт космической эволюции, то человека, как существа отличного, ни из чего нечеловеческого не выводимого и ни на что нечеловеческое не сводимого, не существует. Человек есть преходящее явление природы, усовершенствовавшееся животное. Эволюционное учение о человеке разделяет все противоречия, все слабости и всю поверхностность эволюционного учения вообще. Верным остается то, что человеческая природа динамична и изменчива. Но динамизм человеческой природы совсем не есть эволюция. Этот динамизм связан со свободой, а не с необходимостью. Не более состоятельно социологическое учение о человеке, хотя человек, бесспорно, есть социальное животное. Социология утверждает, что человек есть животное, подвергнувшееся муштровке, дисциплине и выработке со стороны общества. Все ценное в человеке не присуще ему, а получено им от общества, которое он принужден почитать как божество.⁴¹ Наконец, современная психопатология выступает с новым антропологическим учением, согласно которому человек есть прежде всего больное существо, в нем ослаблены инстинкты его природы, инстинкт половой и инстинкт власти, подавлены и вытеснены цивилизацией, создавшей болезненный конфликт сознания с бессознательным. В антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии схвачены отдельные существенные черты – человек есть существо, носящее в себе разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное и существо больное от конфликта сознания и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не схватывает существо человеческой природы, ее целостность. Только библейско-христианская антропология есть учение о целостном человеке, о его происхождении и его назначении. Но библейская антропология сама по себе недостаточна и неполна, она ветхозаветна и строится без христологии. И из нее одинаково может быть выведено и возвышение и унижение человека. В христианской мысли была разработана антропология католическая. Но она вся основана на резком различии природы и благодати, акта творения и акта сообщения ему благодати. Такого рода антропология учит о человеке как о существе природном, а не духовном и потому не раскрывает учение об образе и подобии Божьему в человеке. Унижает человека и протестантская антропология школы К. Барта.⁴² Она прежде всего настаивает на том, что человек греховен, ничтожен и бессилен и все божественное ему трансцендентно. Заслуга этой антропологии, следующей за Киркегардом, в том, что она видит в человеке существо парадоксальное и трагическое.

В основе христианской антропологии лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога-Творца и 2) Бог воочеловечился, Сын Божий явился нам как богочеловек. Но из этих основных христианских идей не были сделаны все антропологические выводы. Как образ и подобие Творца, человек сам есть творец и призван к творчеству, к творческому соучастию в деле Творца. Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо разумное, не только существо эволюционирующее, не только существо социальное, не только существо больное от конфликта сознания с бессознательным, но *человек есть прежде всего существо творческое*. Это в нераскрытом и одностороннем виде заключено в понимании человека как существа, изготовляющего орудия. Но человек есть существо творящее в том лишь случае, если он есть существо свободное, обладающее творческой свободой. В человеке есть два принципа, и лишь совмещение и взаимодействие этих двух принципов создает человека. В человеке есть принцип свободы, изначальной, ничем и никем не детерминированной свободы, уходящей в бездну небытия, меона, свободы потенциальной, и есть принцип,

⁴¹ См. Durkheim «Les formes élémentaires de la vie religieuse».

⁴² Особенной остротой отличается мысль Э. Бруннера. См. его «Der Mittler» и «Gott und Mensch».

определенный тем, что он есть образ и подобие Божье, Божья идея, Божий замысел, который она может осуществить или загубить. Божье откровение сообщается и действует в мире через человека. Человек страстно и мучительно хочет услышать голос Божий, но голос Божий слышен лишь в человеке и через человека. Человек есть посредник между Богом и самим собой. Бог всегда говорил через человека, через Моисея, через пророков, через великих мудрецов, через апостолов, учителей церкви, святых. Иного пути к Богу, как через человека, нет. Человек несет в себе божественное начало, слово Божие. И как существо свободное, он несет в себе творческое начало, слово Божие, творчески-активно, а не пассивно рецептивно. Бог выражает себя в мире через взаимодействие с человеком, через встречу с человеком, через ответ человека на Его слово и Его призыв, через преломление божественного начала в человеческой свободе. Отсюда необычайная сложность религиозной жизни человека. В человеке есть то, что называют тварным ничто и что и есть несотворенное в нем, т. е. свобода. Человек произошел от Бога и от праха, от Божьего творения и от небытия, от Божьей идеи и свободы. В этом сложность человеческой природы и ее полярность. Совмещение в человеке противоположных начал определяется не только грехопадением, как часто думают, но и изначальной двойственностью человеческого происхождения и человеческой природы. Стихийный и иррациональный элемент в человеке есть не только результат падения человека, но есть прежде всего результат свободы, предшествующей бытию и миротворению меонического начала, скрытого за всем бытием. Человек есть существо загадочное не только потому, что он не есть продукт процессов природного мира, что он есть Божье творение, дитя Божье, но и потому, что он есть дитя свободы, что он вышел из бездны бытия, из ничто. Грехопадение есть лишь возврат от бытия к небытию, есть свободное сопротивление Божьему творению и Божьей идее о человеке. Грехопадение не может быть объяснено в категориях Творца и твари, оно невозможно как восстание твари против Творца. Тварь не может отпасть от Творца, не может найти силы для этого и не может породить самой мысли об этом. Грехопадение объяснимо лишь из третьего принципа, из свободы несотворенной, из небытия, предшествующего бытию, из той меонической бездны, которая не есть ни Творец, ни творение и которая не есть бытие, сосуществующее бытию Божьему. Это и есть последняя тайна, скрытая за бытием. Отсюда вытекают и неисчислимы последствия для этики. Отсюда объяснимы и зло и творчество нового, не бывшего. Этика творчества восходит к этой изначальной истине.

2. *Персонализм. Личность и индивидуум. Личность и общество.* Учение о человеке есть прежде всего учение о личности. Истинная антропология должна быть персоналистичной. И вот основной вопрос – как понять отношение между личностью и индивидуумом, между персонализмом и индивидуализмом? Индивидуум есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная. Я хочу строить персоналистическую, но отнюдь не индивидуалистическую этику. Индивидуум есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним. Индивидуум порожден биологическим родовым процессом. Индивидуум рождается и умирает. Личность же не рождается, она творится Богом. Личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности. Личность для природного индивидуума есть задание. Личность есть категория аксиологическая, оценочная. Мы говорим об одном человеке, что у него есть личность, а о другом, что у него нет личности, хотя и тот и другой являются индивидуумами. Иногда даже натуралистически, биологически и психологически яркий индивидуум может не иметь личности. Личность есть целостность и единство, обладающие безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой цельностью и единством, может быть разорванным, и все может быть в нем смертным. Личность и есть образ и подобие Божье в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым миром, она не есть продукт биологического процесса и общественной организации. Личность нельзя мыслить ни биологи-

чески, ни психологически, ни социологически. Личность – духовна и предполагает существование духовного мира. Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка. В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Именно сверхличные ценности и создают ценность личности. Личность есть носитель и творец сверхличных ценностей, и только это создает ее цельность, единство и вечное значение. Но понимать это нельзя так, что личность сама по себе не есть ценность, а есть лишь средство для ценностей сверхличных. Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных, без которых она перестает существовать. Это и значит, что существование личности предполагает существование Бога, ценность личности предполагает верховную ценность Бога. Если нет Бога как источника сверхличных ценностей, то нет и ценности личности, есть лишь индивидуум, подчиненный родовой природной жизни. Личность есть по преимуществу нравственный принцип, из нее определяется отношение ко всякой ценности. И потому в основе этики лежит идея личности. Имперсоналистическая этика есть *contradictio in adjecto*. Этика и есть в значительной степени учение о личности. Центр нравственной жизни в личности, а не в общностях. Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она, в сущности, не входит в этот ряд. Единство и ценность личности не существует без духовного начала. Дух конституирует личность, несет просветление и преображение биологического индивидуума, делает личность независимой от природного порядка. Но менее всего личность есть отвлеченная идея и норма, подавляющая и поработаживающая живое, индивидуальное, конкретное существо. В личности идея или идеальная ценность есть конкретная полнота жизни. Духовное начало, конституирующее личность, совсем не означает отвлеченного бескровного спиритуализма. Столкновение добра и зла, как и столкновение ценностей, существует лишь для личности. Трагедия всегда связана с личностью, с пробуждением личности, с борениями личности. Личность создана Божьей идеей и свободой человека. И жизнь личности не есть самосохранение, как в индивидууме, а самовозрастание и самопреодоление. Само существование личности предполагает жертву и нет жертвы без личности. Психологический индивидуализм, столь характерный для XIX и XX веков, менее всего означает торжество личности и персонализма. Совершенное разложение личности, т. е. единства и цельности «я», мы видим в творчестве Пруста. «Я» разлагается на элементы, ощущения и мысли, образ и подобие Божье погибает, все погружается в душевную паутину. Утончение души, которая перестает нести в себе сверхличные ценности, божественное начало, ведет к диссоциации души, к разложению на элементы. Рафинированная душа нуждается в суровом духе, сдерживающем ее в единстве, целостности и вечной ценности.

М. Шелеру принадлежит интересное учение о личности. Он пожелал построить чисто персоналистическую этику. Философская антропология, которая должна обосновывать этику, очень бедна, и М. Шелер один из немногих философов, которые что-то для нее сделали. По Шелеру, человек есть существо, которое возвышается над собой и над всей жизнью.⁴³ Мы видели уже, что Шелер считает человека биологически неопределимым. Основным для него является противоположение не человека и животного, а личности и организма, духа и жизни. Это есть основной дуализм у Шелера – дуализм духа и жизни. Очень тонко критикует Шелер идею автономии у Канта, Фихте, Гегеля и справедливо видит у них не автономию личности, а автономию безличного духа. Философия немецкого идеализма неблагоприятна для личности и не ставила проблему личности.⁴⁴ М. Шелер пытается защитить понимание не только человека, но и Бога как личности тем, что различает личность и «я». «Я» предполагает что-то

⁴³ Учение о личности развито Шелером в лучшей из его книг – «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik».

⁴⁴ Г. Гурвич в своей интересной книге «Fichtes System der konkreten Ethik» пытается истолковать Фихте в духе персонализма с натяжками.

вне себя, предполагает «не я». Личность же абсолютна, она не предполагает вне себя ничего. Личность не часть мира, а коррелятив мира. Бесспорно, личность есть целое, а не часть. Личность есть микрокосм. И Шелер хочет обосновать этику на ценности личности, как высшей иерархической ценности. Речь тут идет не о ценности личности вообще, а о ценности конкретной неповторимой личности, о ценности индивидуального. Это и есть прежде всего преодоление нормативной, законнической этики. Этика Канта и была типом такой нормативной, законнической этики. Но Шелер не прав, когда он утверждает, что личность не предполагает ничего вне себя. Он хочет защитить этим веру в Бога как личность. Но это ошибка. Личность, по существу, предполагает другого и другое, но не «не я», что есть отрицательная граница, а другую личность. Личность невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому. (Закупоренная в себе личность разрушается. Личность не есть абсолютное. Бог как Абсолютное не есть личность. Бог же как личность предполагает свое другое, другую личность, есть любовь и жертва. Личность Отца предполагает Личность Сына и Св. Духа. Ипостаси Св. Троицы потому и личности, что они предполагают друг друга, взаимную любовь и выход к другому. В другом аспекте личность Бога и личность человека предполагают друг друга. Личность существует как отношение любви и жертвы. Отвлеченно-монотеистически мыслить личного Бога невозможно. Личность, как Абсолютное, заключенное в себе и ни в чем не нуждающееся, не может существовать. Персоналистическая метафизика и персоналистическая этика обосновываются христианским учением о Св. Троице. Нравственная жизнь личности должна быть понята по образу Божественной Троичности, опрокинутой в мире и отраженной в мире. Личность предполагает существование других личностей и общение личностей. Личность есть высшая иерархическая ценность, она никогда не есть средство и орудие. Но она, как ценность, не существует, если нет ее отношения к другим личностям, к личности Бога, к личности другого человека, к сообществу людей. Личность должна выходить из себя, преодолевать себя. Такой она задана Богом. Удушливая замкнутость в себе личности есть ее гибель.

Индивидуум соотносителен роду. Личность же соотносительна обществу. Личность предполагает другие личности и сообщество личностей. Индивидуум же предполагает существование рода. Индивидуум питается родом, и он смертен, как смертен род. Личность же не разделяет судьбы рода, она бессмертна. Сложность человека в том, что он есть и индивидуум, часть рода, и личность, духовное существо. Индивидуум в своем биологическом самоутверждении и эгоцентризме может оторваться от жизни рода, но это само по себе никогда не ведет к утверждению личности, к ее раскрытию и расцвету. Поэтому христианская этика персоналистична, но не индивидуалистична. Удушливая изоляция личности в современном индивидуализме есть гибель, а не торжество личности, есть обезличивание личности. Затвердевшая самость, это порождение первородного греха, не есть личность. Личность раскрывается, когда расплавляется и побеждается затвердевшая самость. В натуралистическом роде происходит борьба за самоутверждение индивидуума, но не борьба за личность. Борьба индивидуума за существование и преобладание в натуральном роде менее всего связана с ценностью личности. Борьба за возвышение личности и за ценность личности есть борьба духовная, а не биологическая. В борьбе этой личность неизбежно сталкивается с обществом, ибо человек есть существо метафизически социальное. Но к обществу, к социальному коллективу личность принадлежит лишь частью своего существа. Остальным же своим составом она принадлежит к миру духовному. Человеческая личность не может не определить своего отношения к обществу, но она не может нравственно определяться обществом. И этическая проблема соотношений личности и общества очень сложна. Она одинаково ложно разрешается сингуляристическим индивидуализмом и социальным универсализмом.⁴⁵ Два процесса разом происходят в мире: процесс социализации человека и процесс индивидуализации человека. И в

⁴⁵ См. книгу С. Франка «Духовные основы общества».

мире всегда происходит столкновение и борьба социального нравственного сознания и личного нравственного сознания. Отсюда возникает различие между правом и нравственностью. Поразительно, что в XIX и XX веках человек позволил убедить себя в том, что он получил свою нравственную жизнь, свое различие между добром и злом, свою ценность целиком от общества. Он готов был отречься от первородства и независимости человеческого духа и совести. О. Конт, К. Маркс, Дюркгейм приняли нравственное сознание первобытного клана за вершину нравственного сознания человечества. И они отрицали личность; для них есть лишь индивидуум соотносительный с социальным коллективом. Этика должна прежде всего вести духовную борьбу против той окончательной социализации человека, которая подавляет свободу духа и совести. Социализация этики означает тиранию общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственной оценки. Врагом личности является общество, а не общность, не соборность. Примером ложного универсализма в этике является Гегель. Ложный универсализм есть в «Этике» Вундта, в социальной философии Шпанна.

Нравственная жизнь переплетается с жизнью социальной, и нравственный опыт человека имеет социальное значение. Но нравственный первофеномен совсем не социального происхождения. Нравственный акт есть прежде всего акт духовный и нравственный первофеномен духовного происхождения. Совесть не обществом вложена в человеческую личность, хотя общество и действует на совесть. Общество подлежит нравственной оценке, но оно не может быть источником нравственной оценки. Социальное происхождение, социальную санкцию имеют нравы, нравы же не есть нравственный феномен. Философская этика в отличие от социологии изучает не нравы, не нравственные мнения и обычаи, но само добро и зло, самые первоначальные оценки и ценности. Предмет этики не человеческие чувства о добре, но само сущее добро. Вестермарк,⁴⁶ Дюркгейм, Леви-Брюль делают интересные и важные исследования, но они не имеют прямого отношения к этике, проходят мимо основной этической проблемы. Когда Вестермарк говорит, что нравственные эмоции возникли из *ressentiment*, он высказывает интересную социально-психологическую мысль, которая находит себе подтверждение в современной психопатологии, но это не имеет никакого отношения к проблеме добра и зла, возникновению нравственного различия и оценки. Тут сознание направлено на явление вторичного, а не первичного порядка. Все, что говорит социология и социальная психология, относится к миру после грехопадения и после возникновения добра и зла. Социология вращается вокруг человеческих мнений и оценок, но ничего не знает о той первореальности, вокруг которой люди оценивают, выражают мнения и суждения. Личность в своей глубине ускользает от социологии, социология имеет дело с коллективом. Маркс учит, напр., что борьба классов мешает организованной борьбе человека с природой, т. е. раскрытию человеческого могущества. Борьба переносится в отражения, в фиктивную сферу религии, философии, морали, искусства, в сферу идеологии. При этом сам Маркс произносит нравственные оценки и суд. Он видит в социальном могуществе человека и в его власти над природой верховную ценность. Но почему, откуда это взято? По его собственной теории это внушено ему обществом на известной ступени его развития, при известной его структуре. Маркс наивно пользуется категориями добра и зла, но в его сознании не возникает вопроса о добре и зле, о их генезисе, генезисе самого добра и зла, а не человеческих мнений о добре и зле, об источнике оценок, о ценностях, самих ценностях. Социологическая этика много может дать для изучения известной стадии нравственного процесса человечества. Когда социологи открывают, что социальное единство определяется тотемистическим единством клана, а не кровной семьей, они справедливо ставят социальное единство в зависимость от первобытных религиозных верований. Самое понятие рода делается более сложным, в него входит не только элемент крови, но и эле-

⁴⁶ См. Edouard Westermarck «The Origin and Development of Moral Idéas». Два тома.

мент религиозной веры. Родство по тотему важнее родства по крови.⁴⁷ Но социология целиком ставит нравственное сознание в зависимость от рода, хотя бы и более сложно понятого.

Все первобытное нравственное сознание человечества находится в мистической власти рода. И человек принужден был вести героическую борьбу за освобождение от власти рода, от власти благословения и проклятия рода. Пробуждение личной нравственной ответственности есть основной нравственный процесс в человечестве, который как раз изымает нравственный феномен из власти общества и из компетенции социологии. Мечь, самая древняя и исконная нравственная эмоция, общая у человека с животным миром, имеет родовой характер. Душа убитого не будет иметь покоя, пока не отомстят за него. Кровавая мечь есть нравственный долг. И с величайшим трудом человеку дается различие между ответственностью личной и ответственностью родовой. Проклятие рода преследовало древнего человека, и в нем чувствовалось преломление в природной языческой стихии проклятия первородного греха. Древний человек ощущал первородный грех в грехе родовом, и в нем не пробуждалось еще сознание греха личного, отличного от греха первородного. Вся первобытная архаическая мораль человечества есть мораль социально-родовая, и следы ее не исчезли в человечестве современном. Мечь рода перешла к государству. Смертная казнь есть переживание родовой мести. Первобытная родовая мечь, которая была нравственным актом по преимуществу, была направлена не на виновника, а на родственника виновника или на первого попавшегося. Родовая мечь и есть по преимуществу архаическая нравственная эмоция человечества. Трагедия Гамлета непонятна без нравственной эмоции родовой мести. Различие между личностью и родом, личностью и социальным коллективом устанавливается человеком через величайшее духовное усилие. Это различие вновь исчезает в современном коммунизме. И современный человек делает нравственно ответственными семейства, классы, национальности, профессии, партии, верования и с трудом выделяет ответственность чисто личную. И нужно сказать, что в идее родовой ответственности есть зерно истины, оно заключается в том, что все за всех ответственно, что все со всеми связаны, что личность не есть существо изолированное. Античная трагедия неразрывно связана с родовой виной и мечью, с карой за преступление без вины и по неведению. Такова прежде всего трагедия Эдипа. Фрейд придает универсальное значение Эдипову комплексу и на этом строит целую социологию. Он видит преступление Эдипа в основе всех человеческих обществ и первобытных религиозных верований.⁴⁸ Фрейд является тут настоящим мифотворцем. Но как ни преувеличивает он значение Эдипова комплекса, он все же прикасается в этой точке к какой-то древней истине. Социологи бьются над разрешением проблемы древнего ужаса перед кровосмешением и разрешить ее не могут. Страх кровосмешения есть страх мистический и связан с мистикой рода. Веления рода и его запреты воспринимались древним человеком как веления Божества. Человек погружен в великий круговорот природы, и власть над ним природы, космических стихий есть прежде всего власть рода. Носителем нравственного закона и оценки является род, а не личность. Не возникает вопроса о личной вине, потому что личность не является нравственным субъектом и не ей принадлежит суждение и оценка. Миф об Эдипе имеет мировое значение, он отражает борьбу древних космических начал в человеке – материнства и отечества. Все происходит тут не в сознании, а в бессознательном, и потому нет сознательной вины и ответственности. Субъектом тут является род. Личность же является невинным страдальцем. Личность как нравственный субъект еще не родилась, Только христианство окончательно освобождает личность от власти космических сил, от власти рода. Но этим самым христианство делает нравственную жизнь личности независимой от рода, от коллектива. Если не стоять на родовой точке зрения, то нужно признать предсуществование душ. Душа не есть продукт родового процесса и не тво-

⁴⁷ См. Durkheim «Les formes élémentaires de la vie religieuse».

⁴⁸ См. изумительную книгу Фрейда «Totem und Tabu».

рится в момент зачатия, а в вечности, в духовном мире творится Богом. Тогда только человеческая личность метафизически, онтологически независима не только от рода, но и от общества.

3. *Пол. Мужское и женское.* Основной для антропологии является проблема пола. Человек есть половое существо, и половая полярность характеризует человеческую природу. Пол совсем не есть функция человеческого организма, пол есть свойство всего организма человека, каждой его клетки. Это показано Фрейдом. Это всегда говорил Розанов.⁴⁹ Человек есть не только половое существо, но и существо бисексуальное, совмещающее в себе мужской и женский принцип в разной пропорциональности и нередко в жестокой борьбе. Мужчина, в котором совсем бы отсутствовал женский принцип, был бы отвлеченным существом, совершенно оторванным от космической стихии. Женщина, в которой совсем бы отсутствовал мужской принцип, не была бы личностью. Мужской принцип и есть по преимуществу антропологический и личный. Женский же принцип есть по преимуществу космический и коллективный. Только соединение мужского антропологически-личного начала с женским космически-коллективным началом создает полноту человека. Это соединение осуществляется двояко – в каждом мужчине и в каждой женщине внутри их бисексуальной, андрогинной природы и через выход мужской природы в другую женскую природу и женской в другую мужскую природу. В падшем мире происходит космическая борьба мужского и женского принципа, мужской и женский принцип ищет не только соединения, но они и постоянно борются друг с другом как смертельные враги. Этим характеризуется полярность человеческой природы. Бахофен гениально раскрыл борьбу мужского и женского принципа.⁵⁰ Солнце у Бахофена есть мужское начало. Мужское начало есть дух. Solarismus тождественно Paternität. Луна есть муже-женственное посредствующее начало. Lunarische Tellurismus тождественно ehelische Gynockokratie. Земля есть женское начало. Это есть материя, плоть в мистическом смысле слова. Материнство и материя между собою связаны. Chthonische Tellurismus тождественно hetärische Gynockokratie. У Бахофена раскрывается грандиозная космическая символика пола. В мире происходит встреча, взаимодействие и борьба солнечного, мужского начала с лунным муже-женственным и с женственным началом земли. В зависимости от преобладания того или иного начала сменяются мировые эпохи. Архаическая, первоначальная эпоха человечества, по Бахофену, есть эпоха господства женского начала, матери-земли, богов подземных, хтонических. Бахофен и открыл древний матриархат. Главный предмет его исследования есть первоначальная архаическая религия человечества. И с ней связана его гениальная интуиция. Матриархату соответствует коммунизм. Бахофен, вышедший из эпохи романтизма, один из первых открывает значение хтонических подземных богов. Это есть мистика матери-земли. Материнское начало есть исток, есть «откуда». Мужское начало есть «туда», цель. Мистическое чувство предшествует нравственному. И это еще раз доказывает, что носителем нравственного начала является личность. В первобытном коммунизме нет еще нравственной жизни. Но, когда говорят о Бахофене, забывают, что он был христианином.⁵¹ Для Бахофена пробуждение духа и личности, т. е. начала солнечного и мужского и победа его над исконным господством матриархата, над первобытным космическим коммунизмом, над женской религией земли и подземных богов, есть положительный космический процесс. Победу личного духовного начала Бахофен совсем не считает декадансом, как считает Клагес. Огромное значение Бахофена для антропологии и этики в том, что он открывает значение архаического глубинного слоя, коллективного подсознательного, значение инстинкта и крови для нравственной жизни. Между тем как большая

⁴⁹ См. замечательную книгу Розанова «В мире неясного и нерешенного».

⁵⁰ См. «Das Mutterrecht». Бахофен имеет основное значение для метафизики пола, не только для социологии.

⁵¹ Любопытно, что Бахофен был впервые оценен марксистами за его признание первобытного коммунизма. См. Fr. Engels. «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates».

часть этик этим совершенно не интересуется. Таким образом, этика восходит к космическим началам.

Комплекс Эдипа, которому придают такое универсальное значение Фрейд и психоаналитики, можно истолковать мистико-символически, в свете космической борьбы полов. Мужское и женское начало, отечество и материнство ведут борьбу за преобладание. Миф Эдипа есть одно из выражений этой космической борьбы. При свете дня, в сознании Эдип есть невинный страдалец, но в подсознательном он восстал против отца, против побеждающего мужского начала и хотел соединиться с матерью, с женственным началом земли. Это есть миф, всегда ведь заключающий в себе глубокую реальность, о древней борьбе в человеке за преобладание солнечного мужского начала и женственного начала земли. Человек с трудом принимает победу солнца над землей, духа над материей, мужского над женским, личности над коллективом. Человек восстал против этого преобладания логоса над материнским лоном и стремится возвратиться к материнскому лону и соединиться с ним. Это есть протест против отрыва от материнского лона, от земли, от первоисточника жизни. Трагедия Эдипа разыгрывается в то время, когда мужское моральное сознание победило и норма его господствует в обществе. Восстание против отца будет играть в истории большую роль. Оно принимает форму борьбы против власти, разума, нормы, закона. В человеке всегда будет тяготение к космической первостихии, к истокам творческой энергии. С этим связана и борьба дионисова и аполлонова начала. Эта борьба не прекратилась и до нашего времени. Человек борется за личность, за овладение стихии логосом, и он восстает против границ, налагаемых личностью, против беспредельной власти логоса, он хочет приобщиться душе космоса, тому лону, из которого он вышел. В человеке есть восстание против самого рождения как отрыва от материнского лона. С этим связано то, что Ранк называет травмой рождения.⁵² В связи с этим Фрейд говорит об инстинкте смерти. Человек есть личность и космос, логос и земля – мужское и женское. Пока человек существо половое, он не может жить в мире и гармонии. Антропология мужская совершенно отличается от антропологии женской, психология мужская совершенно отличается от психологии женской. Тут с трудом возможно взаимное понимание, оно затруднено страшной и жестокой борьбой. И великий антропологический миф о человеке, на котором только и можно построить антропологическую метафизику, есть миф об андрогине. Миф этот выражен в «Пире» Платона, он занимает центральное место в гениальном гнозисе Я. Бёме. Человек по своей идее, по Божьему замыслу о нем есть существо цельное, муже-женственное, солярно-теллурическое, «логическое» и стихийное. И, лишь как существо целостное, он есть существо целомудренное, премудрое, софийное в своей целостной полноте. Как существо половое, половинчатое, разорванное, он есть существо не целомудренное, не премудрое, обреченное на дисгармонию, страстное влечение и неудовлетворенность. Первородный грех связан прежде всего с половым разрывом, с падением андрогина, с падением человека как существа целостного, с утерей человеческой девственности и образованием дурной мужественности и дурной женственности. Это имеет несоизмеримые последствия для судьбы человека и мира, для нравственной жизни человека.

В мире, пораженном первородным грехом, накапливается подпольная, подсознательная половая энергия, которая производит взрывы и которую человек не может победить и преодолеть. Энергия эта обладает полярным отталкиванием и притяжением. Пол, загнанный внутрь, делается опасным, порождает преступления и безумие. И великая задача человека всегда была в том, чтобы энергию пола не уничтожить, а сублимировать. Человеческая цивилизация, человеческое сознание пытается наложить оковы на энергию пола, на полярность человеческой природы. Но загнанная в подсознание энергия пола готовит восстание и порождает неврозы. В этом Фрейд совершенно прав, хотя он и не понимает метафизической и религиозной глу-

⁵² См. чрезвычайно интересную книгу Otto Rank «Le traumatisme de la naissance».

бины проблемы. Прав и Розанов, прав не в своих решениях, а в своей проблематике. Христианская аскеза сделала героические усилия победить ужас и проклятие пола в человеке. На путях ее были большие достижения. Но сама проблема пола не была решена. Ужас пола с его взрывчатой энергией никакими силами мира уничтожить нельзя и нельзя его игнорировать. Его пытались скрыть, его стыдились. Но пол вел подсознательное существование и из скрытой глубины определял жизнь людей. Пол есть источник жизни и источник смерти. Эрос связан со смертью. Это понимает и Фрейд. Величайшие поэты и художники понимали связь любви и смерти. Пол потому всеобъемлющ по своему значению, что он объясняет не только жизнь, но и смерть. Пол, расколовший андрогинный образ человека, обрекает человека на смерть, на дурную бесконечность жизней и смертей. Любовь эротическая всегда несет с собою смерть. Это гениально передано в «Тристане и Изольде» Вагнера. И против этого бессильно и религиозное освящение, и религиозное ограничение Эроса. Человек есть существо больное, раненое, дисгармоническое прежде всего потому, что оно есть существо половое, т. е. разорванное, потерявшее целостность и целомудрие. Сознание нашей эпохи стоит под знаком разоблачения и познания тайны пола в человеке. Его нельзя больше скрывать. Недаром в нашу эпоху появился Розанов, с одной стороны, Фрейд – с другой. Проблема пола есть основная проблема философской антропологии, и она стоит в центре новой этики. Религия это всегда лучше понимала, чем философия и наука. Аскетика связана прежде всего с полом. Ужас перед полом есть ужас перед жизнью и перед смертью в нашем грешном мире, ужас от невозможности никуда от него укрыться. Ужасом пола и энергией половой полярности поражено все существо человека, его мышление и его чувства, его творчество и его нравственное сознание не меньше, чем жизнь его организма. Человек низко падает, побежденный непросветленной энергией пола, и он высоко поднимается, сублимируя эту энергию. Сосредоточенная энергия пола может быть источником творчества. Жертва эросом, направляя энергии в другую сторону, может усилить творческую напряженность. Мы это видим в трагической судьбе Киркегардта, который пожертвовал своей любовью и в гениальном творчестве нашел компенсацию, и в творчестве Ибсена. С проблемой пола связана проблема рождения и творчества.

И для космологии, и для антропологии чрезвычайно важно различие между рождением и творчеством. Символика рождения и творчества имеет огромное значение и для теологии. Сын предвечно рождается от Отца. Мир творится Богом. Тут символы рождения и творчества, взятые из процессов, совершающихся в нашем мире, применяются к тайне жизни Божественной. Рождение и творчество есть два принципиально различных процесса. Рождение происходит из природы, из утробы, и оно предполагает отделение части материи рождающегося рождающемуся. Творчество происходит из свободы, а не из утробы, и в нем никакая материя творящим не передается творимому. Творчество есть творчество из ничего, т. е. из свободы, ибо свобода и есть ничто. Рождение же всегда происходит из чего-то. В творчестве всегда возникает что-то небывшее, абсолютно новое, т. е. «ничто» делается «что-то». Гегель по-своему открывал ту истину, что, для того чтобы в мире возможно было новое становление, динамика, необходимо небытие, ничто. В рождении нет этой творческой новизны. Творчество человека подобно творчеству божественному. Божественное творчество совсем не нуждается в материале. Человек же в своем творчестве нуждается в материале. Но эта нужда в материале не означает, что человеческое творчество не есть творчество из ничего. Скульптор высекает статую из мрамора. Без материи, без мрамора он не может творить. Так и во всяком творчестве человеку нужна космическая материя. Это и побуждает говорить, что человеческое творчество не есть творчество из ничего. Творческая мысль философа нуждается в мире, в бытии, и без этой материи она висит в пустоте. Но самый творческий замысел, самый первичный творческий акт не зависит от материала, от материи. Творческий замысел, творческий акт предполагает свободу и из свободы возникает. Не из мрамора же возникает творческий замысел скульптора, и он не может целиком определяться другими статуями или человеческими телами,

которые скульптор наблюдал и изучал. В оригинальное творческое создание всегда приходит элемент свободы, и это и есть то ничто, из которого творится небывшее, новое. Философ не может творить философскую систему без бытия, без мира. Иначе он был бы Творцом мира, т. е. Богом. На это дерзнул Гегель. Но творческое познание философа не определяется целиком данным ему миром, Богом уже сотворенным. Он привносит в это познание элемент из свободы, из ничто, и только потому в его познании небывшее становится бывшим, возгорается свет из тьмы. Творческое познание всегда предполагает не только сотворенный уже мир, но и тьму небытия. Поэтому творческий акт есть продолжение миротворения, соучастие в деле Божьем, ответ человека на призыв Божий. А это предполагает свободу, которая до бытия и прежде бытия.

Но есть граница человеческого творчества, которая указывает на основное различие от творчества Божественного. Человек не может творить живого существа, личность. Если бы человек мог творить живые существа, то эти живые существа не были бы Божьим творением и не имели бы в себе образа и подобия Божьего. Если бы личность могла быть сотворена человеком, то она не была бы Божьей идеей, Божьим замыслом, т. е. не была бы личностью. Для личности совсем непереносима мысль, что она есть не Божье, а человеческое творение. Человеческое существо, человеческая личность творится Богом, в вечности, во времени же человеческое существо рождается от человека. И рождает человек из материнского лона, которое предназначено к рождению, а не к творчеству. Мать, как и земля, рождает, а не творит. Но и для рождения она нуждается в оплодотворении мужским началом. Две истины можно утверждать о личности: личность есть принцип творчества, а не рождения, а сама личность не есть продукт рождения, рода, а продукт Божьего творчества. Божьего, а не человеческого. Мужское начало есть по преимуществу начало творящее, женское же начало есть по преимуществу начало рождающее. Но и в рождении и в творчестве мужское и женское начало не могут быть изолированы и предполагают взаимодействие и восполнение одного другим. Женщина вдохновляет мужчину к творчеству. И через творчество, и через рождение человек стремится к андрогинной целостности, хотя и никогда не достигает ее в земном природном плане. Вечно материнское начало есть не только рождающее половое начало, но есть также начало заботы, охранения, попечения, без которых мир погиб бы. Женщина-мать не только рождает живые существа, она может и не рождать живых существ, она также излучает благу, теплую энергию, окутывает ею живые существа, беспомощные, зябнувшие, выброшенные в страшный, чуждый мир. Это очень чувствуется в культе Божьей Матери. Покров Божьей Матери – в этом очень большая глубина. Женское материнское начало, как начало рождающее, остается в силе и тогда, когда не происходит рождения. Рождающая энергия трансформируется и сублимируется. Архаическая, яростная половая стихия, мужская и женская, бушует в человеке, она не побеждается цивилизацией, а лишь загоняется в бессознательное. Но эта половая стихия может быть побеждена и сублимирована. Энергия пола из рождающей может переходить в творящую и делаться творческой духовной силой. Творчество очень связано с полом. Бесполое делает человека бесплодным. Бесполое существо не только не может рождать, но не может и творить. И нравственная задача жизни заключается не в том, чтобы истребить и уничтожить половую энергию, а в том, чтобы ее сублимировать и превратить в энергию, творящую ценности. Любовь эротическая принадлежит к таким ценностям. Человек есть существо рождающее и творящее потому, что он есть существо половое и разорванное, неполное и ущербное, стремящееся к полноте и цельности, к андрогинному образу. Другая основная проблема антропологии есть проблема сознательного и бессознательного.

4. *Сознательное и бессознательное*. Долгое время психология была одной из самых скучных и бесплодных наук. Она исследовала отвлеченные душевные элементы, преимущественно процессы познавательные, а конкретный индивидуальный человек для нее не существовал. Ассоциативная английская психология ничего не дала для понимания души человека. Немного

лучше была психология Вундта, но и ее пути были бесплодны и пустынные. Не был найден рычаг, которым можно было бы сдвинуть с мертвой точки исследования душевной жизни. Новое слово тут было сказано не психологией, а психопатологией, открытием бессознательного или подсознательного. И раньше говорили о бессознательном, но придавали ему характер биологической, материально-физиологической основы душевной жизни.⁵³ У Э. Гартмана учение о бессознательном было метафизической системой. Настоящими основателями живой и конкретной психологии нужно считать П. Жанэ, Фрейда, Адлера, Юнга, Бодуэна.⁵⁴ И работы их имеют неоценимое значение для философской антропологии. Они пытаются применить научные методы к исследованию тайн душевной жизни. До них психологические или антропологические открытия делали или великие художники, или мыслители такого типа, как Паскаль и Ларошфуко, Киркегардт и Ницше. И лишь очень немногие философы сделали что-нибудь для психологии. Можно назвать имена Равессона,⁵⁵ Бергсона, Джемса, М. Шелера. Совершенно понятно, почему психопатология вывела психологию на новый путь. Ошибочно было предположение старой психологии, что человек есть существо здоровое, по преимуществу сознательное и интеллектуальное и что в таком качестве его нужно изучать. Человек есть существо больное, с сильной подсознательной жизнью, и потому психопатологии принадлежит решающее о нем слово, хотя и не самое последнее. И это открытие психопатологии вполне согласуется с христианским учением о первородном грехе. Человеческая душа раздвоена, в ней происходит мучительное противоборство противоположных элементов. В современном человеке, которого наблюдает и изучает психология, есть не только современное сознание и современный строй души, в нем есть также древний архаический человек, есть дитя с инфантильными инстинктами, есть неврастеник и сумасшедший. И это столкновение современной души и современного сознания с архаическими, инфантильными и патологическими элементами создает необычайную сложность человеческой души, с трудом поддающуюся исследованию старыми психологическими методами. Человек не только обманывает других, но обманывает и самого себя. Человек сплошь и рядом сам не знает, что с ним происходит, и ложно истолковывает происходящее и для себя и для других. Жизнь подсознательного или бессознательного совершенно ускользала от старой психологии, она принимала на веру показания сознания. И вот для новой психологии и психологической антропологии основным является различие в человеческой душе сознания и подсознательного. Болезнь человеческой души определяется конфликтом сознания и подсознательного. Роль подсознательного гениально раскрывал Достоевский, упреждавший научные открытия, раскрывал Ницше в своих попытках понять генеалогию морали, но старая психология была тут бессильна и слепа. Человек защищается от хаоса своего подсознательного цензурой сознания. И эта цензура была так строга, что человек потерял способность исследовать и понимать свое подсознательное. Он пережил длительный период диктатуры сознания. Человек есть существо страстное и легко опрокидывающееся и проваливающееся в бездну. И он принужден сознанием защищаться от бездны подсознательного. Корни человеческого существа уходят в добытийственную бездну, в бездонную, меоническую свободу, и в борьбе за личность, за Божью идею человек должен был вырабатывать сознание с его границами, освещать тьму, проводить через цензуру сознания подсознательные влечения и инстинкты. В человеке есть демоническое начало, потому что в нем есть бездна, есть бездонная свобода, и человек может эту бездну предпочесть Богу.

Очень трудно определить, что такое подсознательное и бессознательное. Всякое определение тут недостаточно, и мы имеем тут дело с пограничным понятием.⁵⁶ Сознание есть инту-

⁵³ См., напр., Рибо «La psychologie des sentiments». Свободная работа о бессознательном дана в книге Dwelshuevers «L'Inconsient».

⁵⁴ Для психологии народов и культур особенное значение имеет Кейзерлинг. См. его «Das Spektrum Europas».

⁵⁵ См. замечательную книгу Равессона «L'Habitude». Очень интересно его различие между усилием и страстью.

⁵⁶ Юнг определяет бессознательное как «все те психические содержания и процессы, которые не сознаются, т. е. которые

итивный акт человеческого «я» относительно самого себя, после которого пережитое входит в память, и вместе с тем различие «я» от «не я», от окружающего мира. Сознание есть единство «я» и различие его от «не я». Сознание не тождественно с знанием или узнанным, но оно всегда означает соотношение с логическим началом, возвышающимся над замкнутым в себе душевным миром. «Я» сознает себя лишь через то, что выше «я». Сознание лично и вырабатывает личность, но оно также соборно, сверхлично, социально в метафизическом смысле слова. Сознание по природе своей противоположно солипсизму, оно есть *со*-знание, т. е. предполагает взаимодействие нескольких и многих душ. Если бы в мире существовала только одна душа, то сознания не было бы. Сознание возникает от встречи и взаимодействия душ, оно порождено потребностью различения и вместе с тем единения и взаимного понимания, т. е. генезис сознания социален в метафизическом смысле слова. Цензура сознания есть цензура социальная. И сознание в этом смысле играет и положительную и отрицательную роль в обработке человека, человеческой личности. Сознание совершает большую работу относительно безликого подсознательного, но оно склонно отрицать возможность сверхсознания и закрывать путь к сверхсознательному. Сознание сплошь и рядом не просветляет, не преобразует, не сублимирует подсознательное, а утесняет, вытесняет внутрь и этим порождает бесконечные конфликты в человеческой душе. Это и открывает школа Фрейда, которая объясняет невроз и психические заболевания конфликтом сознания и бессознательного. В подсознательном человеческой души есть травмы и поранения с раннего детства, и сознание не столько излечивает раны, сколько прикрывает их. Человек перестает понимать, что его мучит. Социальное сознание, торжествующее в цивилизациях, требует от человека, чтобы он вытеснил происходящее в глубинах подсознательного, изгнал из своей памяти, согласовал с требованиями цензуры сознания. Обратившись к изучению подсознательного, мы находим там *libido*, с рождения присущее человеку, и неудовлетворенное половое влечение, находим постоянно терпящее поражение в жизни стремление к преобладанию и власти, находим *ressentiment*, болезненное самолюбие, всю жизнь получающее уколы, порождающее обиду и зависть. Человек болен потому, что он не может вынести, что он живет не так, как ему хотелось бы, не в той среде, не с такими людьми, не в тех направлениях, которые совпадают с его подсознательными влечениями. Человек сплошь и рядом вымещает на невинных людях то, что жизнь его не удалась так, как бы он хотел, что подсознательное его влечение не реализовалось и оказалось вытесненным. Вытесненные из сознания подсознательные влечения и делают человека больным и раздвоенным. Фрейд придает *libido* центральное и всеобъемлющее значение и строит ложную пансексуалистическую метафизику. Но основная идея его гениальна, и метод его плодотворен. Еще большая психологическая правда есть в учении Адлера об инстинкте власти, господства и преобладания и невозможности человеку примириться с унижающим и подавляющим его положением.⁵⁷ Человек компенсирует себя за поражение, которое он претерпел. Он защищается при помощи неврозов. У Ларошфуко были уже прозрения, которые обосновывает Адлер. Первичные влечения подсознательного, влечение половое и влечение к преобладанию и господству, обладают способностью трансформироваться до неузнаваемости, они идеализируются и представляются возвышенными. В сознании человека мы встречаемся с ложным истолкованием жизни бессознательного, и ложь эту не так легко разоблачить. Но Фрейд, несомненно, преувеличивает целительную силу сознания. Новая психология требует интуитивного проникновения и исключительного внимания к изучению индивидуальности и характера. Новые психология и психопатология открывают глубокий, иррациональный слой в человеческой душе, скрытый от сознания. Она преодолевает отвлеченность старой психологии. Вслед за Достоев-

не отнесены восприимлемым образом к нашему „я“. См. его книгу „Психологические типы“. Это определение представляет собой тавтологию.

⁵⁷ Адлер самый замечательный психолог нашего времени. См. его «Le tempérament nerveux».

ским, Киркегардтом и Ницше современная психология открывает, что человек есть существо, мучающее себя и других, что ему свойственны мазохизм и садизм. Только новая психология может установить существование различных психологических типов. Характериология только теперь стала возможной.⁵⁸

Юнг, психолог исключительно талантливый и во многом более правый, чем Фрейд, устанавливает два типа – интровертированный, обращенный внутрь, и экстравертированный, обращенный вовне.⁵⁹ Эта классификация довольно искусственна и приводит к натяжкам. Гораздо существеннее и первичнее установка двух типов, родственных двум типам Юнга, но не вполне совпадающих с его классификацией. Есть тип людей, находящихся в гармонии с окружающей средой, хотя эта гармония и относительная, и находящихся в постоянной дисгармонии с окружающей средой, хотя эта дисгармония и не абсолютная. Греховный человек есть вообще существо дисгармоническое, но степень этой дисгармонии и характер ее может быть разным. Человек может быть в сравнительной гармонии с окружающим миром не потому, что он менее греховен и лучше, а потому, что в нем менее пробудилась духовная жизнь и он менее тоскует по иной жизни, что он слишком закрыт в известном кругу и подавлен окружающим миром до совершенного довольства им. Люди дисгармонического темперамента нередко бывают людьми более внутренними и углубленными, и их меланхолический темперамент свидетельствует о их тоске по иной жизни, иным мирам. Но дисгармонические с окружающим миром бывают часто неспособными к активности, к действию, к реализации, антисоциальными. Дисгармоничность может свидетельствовать о глубине, а может свидетельствовать и о *ressentiment*. Гармоничность и дисгармоничность связаны с соотношением сознательного и бессознательного в человеке. Конфликт цивилизованного и социализированного человека с своим подсознательным есть основной конфликт, порождающий неисчислимые последствия. И если человек находится в гармонии с нормами и законами цивилизации и социальности, если он даже сам их создает и поддерживает, то это еще не значит, что эта норма и закон овладели его бессознательным. Он может компенсировать себя разными способами и даже может вносить в свое охранение и поддержание законов и норм влечение к тиранству, к сексуальному наслаждению в жестокости и мучительстве. Тип законника может быть настоящим садистом. Охранители закона и столпы общества обыкновенно разные требования предъявляют к себе и другим. Основное печальное открытие, которое сделали современная психология и психопатология, есть открытие непрямоты и неправдивости человека не только в отношении других, но и в отношении к самому себе. Это и есть настоящее изобличение человеческого подполья, греховной бездны в человеке, крушение всех возвышенных иллюзий. Человек очень часто примыкает к тому или иному идеологическому направлению совсем не по прямым, чистым и бескорыстным мотивам, слишком часто в этом можно найти какое-нибудь *ressentiment*, неудачи в жизни, счеты с собой или другими. Он делается злобным и насильническим реакционером или коммунистом, потому что пережил уколы самолюбия или неудачи, пережил, напр., неразделенную любовь, убедился в своей бездарности или имеет унижающее его физическое уродство. Как совершенно верно учит Адлер, человек всегда стремится себя компенсировать и, пережив чувство слабости и унижения, в чем-то другом получит преобладание.⁶⁰ То, что делают Фрейд и Адлер новыми научными методами, выработанными психопатологией и невропатологией, аналогично тому, что делает Маркс в одном смысле, Ницше – в другом. Это есть срывание покровов, изобличение иллюзий и обманов. Маркс это делал в своем материалистическом понимании истории и изобличении идеологий, Ницше – в своем понимании генезиса морали и изобличении «добрых». Можно было бы сказать, что человек существо искренне неискреннее, обманывающее

⁵⁸ См. Fr. Seifert «Charakterologie» в «Handbuch der Philosophie». 1929.

⁵⁹ См. Юнг. «Психологические типы».

⁶⁰ См. Адлер. «Le temperament nerveux».

себя и других. И наиболее интересно то, что он обманывает себя и неискренен с самим собой. Это мы постоянно наблюдаем в жизни семейств, где всякого рода бессознательные состояния ревности, зависти, обиды, властолюбия и жажды господства в сознательных отношениях, словах и поступках выражаются неискренне и лживо, ищут фиктивных поводов и отводов, прикрываются внешне совсем не тем, что есть внутри. Человеческая душа больна, личность человеческая постоянно подвергается процессам распада от напора того, что находится в бессознательном, и человек хочет скрыть свою болезнь и происходящее в нем распадение. Бессознательные сексуальные инстинкты выражаются в сознании в самых неожиданных и несоответственных формах.

Научная психология и психопатология, как и социология, бессильны отстоять достоинство человека, открыть в нем образ и подобие Божье, они имеют дело не столько с личностью, сколько с неличным, с распадом личности, с Es (Фрейд), с Man (Гейдеггер).⁶¹ Психопатология и психология знают бессознательное в низших его формах и сознание, но не знают сверхсознательного и даже не различают между подсознательным и сверхсознательным.⁶² Так приходят к пониманию психической структуры исключительно как аппарата защиты. Структура души вырабатывается вследствие условий жизни, затрудняющих удовлетворение влечений и нужд. Человек создает фикции, чтобы ощущать мощь и преобладание, он компенсирует свою слабость (Адлер). Фрейд открывает бездну греховных влечений в человеке, но души человеческой он не видит. Психоанализ обращается с душевной жизнью человека так, как будто бы самой души и не существует. Это есть тоже психология без души. Образ Божий в человеке совершенно затемнен и закрыт, его не видно за тьмой бессознательного и за ложью сознания. Непонятно, откуда берется светлое сознание самих психоаналитиков. Современное психологическое знание есть горькое и пессимистическое, и не случайно Фрейд пришел к метафизике смерти. Совершенно так же не видел человека, личности К. Маркс. Психология открывает, что человек есть больное существо, но не понимает, что он ранен грехом. Психология христианская тоже видит в человеке бездну тьмы, греха и зла, но она понимает источник этого и потому не отрицает образа и подобия Божьего в человеке. Психоанализ вызывает двойственное к себе отношение. С одной стороны, с ним связаны великие научные открытия и новая эра в психологии и антропологии. Психоанализ проливает свет на источник душевных и нервных заболеваний человека. Школа Фрейда подтверждает ту истину, которую когда-то философски высказал Вл. Соловьев: человек сходит с ума, жертвует интеллектом вследствие невозможности разрешить нравственные конфликты и задачи жизни. Кончился период интеллектуалистической психологии сознательного, которая идет от Декарта. Конфликт между сознанием и бессознательным есть величайшее открытие школы Фрейда, которое остается в силе, если и не разделять пансексуализма Фрейда. Школа эта обращает внимание на символику, которой полна наша жизнь, и исследует ее.⁶³ Жизнь бессознательного отражается символически в сознании, и нужно раскрыть эту символику. Большое значение метод психоанализа имеет также для социологии, истории культуры и исследования мифов. Особенно Юнг настаивает на существовании коллективного бессознательного наряду с бессознательным индивидуальным.⁶⁴ Коллективное бессознательное обнаруживает существование архаического слоя в человеке. Душа человеческая терзается и болеет от атавистических, ложных нравственных идей, от деспотии общества, унаследованной от древних времен. Миф коренится в коллективном бессознательном. Это основная идея Юнга. Тут высказывается идея, глубины которой сам Юнг не понимал. Но психоанализ не может претендовать быть метафизикой жизни. Последние вещи от

⁶¹ См. Гейдеггер, «Sein und Zeit».

⁶² Это отмечает Двельгауер в книге «L'Inconscient». См. книгу P. Janet. «L'automatisme psychologique».

⁶³ В этом отношении особенно интересен Юнг.

⁶⁴ См. его «Wandlungen und Symbolen der Libido». Для коллективного бессознательного важна книга Le Bon «La psychologie des foules».

него ускользают. И психоанализ, как практика, имеет стороны отрицательные и вредные. Психоанализ, как метод лечения, сосредоточивается на половой жизни, вместо того чтобы отвлекать от нее, он потрошит и разлагает душу на элементы и претендует заменить собой исповедь. Но он не знает тайны отпущения грехов и просветления души. Психоанализ морализирует и обличает грех, не зная, что такое грех и откуда он. Сам Фрейд очень преувеличивает незнание человеком своего бессознательного. Человек знает, что он существо падшее и греховное, и он знает это с особенной силой, когда сознает себя Божьим творением и Божьей идеей. Главная оригинальность Фрейда в том, что он открывает и злую роль сознания, в частности сознания нравственного.

Ошибочна оптимистическая и интеллектуалистическая психология томизма, согласно которой человек есть существо, стремящееся к блаженству и любящее себя. Это есть эвдемонистическая психология, которая сейчас не выдерживает критики. Достоевский гениально показал, что человек есть существо иррациональное и стремящееся к страданию, а не непременно к счастью. И это подтверждается современной психологией и психопатологией. Мазохизм и садизм глубоко присущи человеческой природе. Человек есть существо, мучающее себя и других и испытывающее от этого мучения наслаждение. Человек совсем не стремится к счастью. Такое стремление было бы беспредметным и бессодержательным. Человек стремится к предметным благам и ценностям, обладание которыми может дать счастье и блаженство, но само счастье и блаженство не может быть сознательной целью. Когда философ или ученый открывает истину, то он стремится к самой истине, а не к счастью, хотя открытие истины может дать счастье. Когда любящий стремится к соединению с любимой женщиной, то он стремится совсем не к наслаждению и счастью, а к обладанию этой женщиной, которое представляется ему ценностью и благом, счастье же и наслаждение могут быть лишь последствием этого обладания, как, впрочем, может быть и страдание, и мучение, и даже в большинстве случаев так бывает. Слово «счастье» – самое бессодержательное и ничего не значащее из человеческих слов. Никакого критерия и мерила счастья не существует, и никакого сравнения не может быть счастья одного человека со счастьем другого. Также неверно, что человек есть всегда и прежде всего существо, любящее себя. Человек есть существо эгоцентрическое и эгоистическое, но это не значит, что он любит себя. Человек сплошь и рядом совсем не любит себя, даже питает к себе отвращение. И когда человек не любит себя, то никому не может этого простить, вымещает на других горькое чувство от себя. Самые злобные люди – это люди, которые себя не любят. Люди же, которые себя любят, нравятся себе, обыкновенно бывают добрее, снисходительнее к другим людям. Это один из психологических и нравственных парадоксов. Можно быть черствым и бессердечным эгоистом и не любить себя, не нравиться себе, даже вызывать в себе отвращение. Один из источников человеческого страдания заложен в том, что человек не нравится себе, вызывает к себе отвращение, не может полюбить себя. Между тем как есть должная, Богом назначенная любовь человека к себе как Божьей твари, любовь в себе к образу и подобию Божьему. Нужно любить ближнего, как самого себя. Значит, нужно и самого себя любить, почитать в себе образ Божий. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помешательству, ставящему себя в центре вселенной. Нелюбовь к себе, недостаточное почитание в себе образа Божьего, Божьего творения, делает человека существом раздвоенным, вечно рефлектирующим, накапливает в человеке подпольные состояния. Самые самолюбивые люди – это люди, не любящие себя. Св. Фома Аквинат считает человека существом здоровым и очень преуменьшает последствия первородного греха. Его философия есть один из источников оптимистического натурализма. Между тем как человек есть существо больное и ищущее исцеления. Человек есть существо принципиально раздвоенное, совмещающее противоположности, любовь и ненависть, чистоту и нечистоту, сосредоточенность и рассеянность и т. п. Человек есть синтез времени и вечности (определение Киркегардта), но синтез колеблю-

щийся, то устремляющийся к вечности, то попадающий во власть времени. Поэтому неверна ни психология св. Фомы Аквината, ни психология Декарта.

Человек, хотя и обладает разумом, но есть существо иррациональное, и потому так важна психология иррационального. Вместе с тем человек есть существо, устремленное к высшим ценностям и благам, к высшему, божественному бытию. Поэтому психология, открывая в человеке бездну тьмы, противоречие и муку, должна также открывать в человеке образ и подобие Божье и творца ценностей. В бессознательном есть автоматизм, есть низшее бессознательное или подсознательное в собственном смысле.⁶⁵ Но в бессознательном же лежат и источники творчества человека, творческого вдохновения и экстаза. Творческий замысел и вдохновение, творческая интуиция всегда имеет свою первооснову в бессознательном или сверхсознательном. Творческий процесс в сознании всегда уже вторичный и охлажденный. Способность воображения есть источник всякого творчества. Бог сотворил мир через воображение. И воображение в Боге имеет абсолютную онтологическую силу. Роль воображения в духовной и нравственной жизни человечества безмерна. Существует магия воображения. Воображение магически творит реальности. Без воображения нельзя не только создать художественное произведение, но нельзя сделать научное или техническое открытие, нельзя выработать плана устройства хозяйственной или государственно-правовой жизни. Но воображение возникает из недр бессознательного, из бездонной свободы. Воображение не есть только подражание предвечно сущим прообразам, как истолковывает его всякий платонизм, воображение есть создание образа небывшего из недр небытия, из темной потенции. Это приводит нас к тому, что бессознательное имеет двоякое значение в человеческой жизни. Оно источник болезней человека, его конфликта с сознанием, и оно же источник творчества, человеческого вдохновения, человеческой силы воображения. В человеческом творчестве надо различать два момента, две стороны. Есть внутренний творческий замысел, возникает из тьмы творческий образ, первичная творческая интуиция. Это и есть глубина творчества, уходящая в недра бессознательного. Но творческий акт есть также реализация творческого замысла, воплощение творческого образа, разворачивание творческой интуиции в тяжести нашего греховного мира. Внутренний творческий акт есть горение духа. Внешний творческий акт, подчиненный нормам и законам, есть уже охлаждение. Когда пишется философская или научная книга или художественное произведение, создается статуя и принимает окончательную форму симфония, когда строится машина или организуется хозяйственное или правовое учреждение, даже когда организуется жизнь церкви на земле с ее канонами, творческий акт охлаждается, огонь потухает, творец притягивается к земле, вниз. Творец не может улететь на небо, он должен нисходить на землю в реализации творческого акта. В этом трагедия творчества. Все продукты творчества не соответствуют творческим замыслам и не удовлетворяют. В этом горечь творчества. И это также есть один из конфликтов бессознательного с сознанием. Сознание насилует бессознательное творчество и искажает его результаты. И с особенной силой это можно видеть в творчестве моральном, в нравственных актах человека.

Современная психопатология видит источники нервных и душевных заболеваний в непреодолимых нравственных конфликтах, порожденных насилием над бессознательным. Нравственное сознание, через которое общество диктует свою волю индивидууму, сталкивается с глубокими и древними инстинктами человека, скрытыми в подсознательном. И человек падает в бессилии разрешить нравственные противоречия. Нужно признать аксиомой, что закон бессилен изменить человеческую природу и не может разрешить никакой индивидуальной нравственной задачи. Самая большая трудность нравственных конфликтов жизни заключается совсем не в столкновении ясного добра с ясным злом, а в отсутствии одного, законом данного, нравственно-должного выхода, в неизбежности каждый раз совершать индивидуаль-

⁶⁵ См. Р. Janet «L'automatisme psychique».

ный творческий акт. Всегда оказывается несколько путей добра, и надо выбрать между ними. Периодически и в истории и в жизни индивидуальной происходит восстание дионисических сил жизни против законов цивилизации и общества. И мы не можем сказать, что это восстание всегда есть зло. Без него жизнь заострена бы. Человек, в сущности, не замечает, что он живет в безумии, которое лишь внешне прикрито. Человеческое сознание находится между двумя безднами, верхней и нижней, между сверхсознанием и подсознанием. Отсюда нравственная раздвоенность человека, так гениально изображенная Достоевским, двоение личности. У Пруста это двоение изображено вне конфликта добра и зла.⁶⁶ Нравственное сознание, формулирующее законы и нормы, сталкивается не только с инстинктом, с подсознательным, с древней природой, но и с благодатью, с сверхсознанием, с божественным. В этом вся сложность нравственной проблемы. Совершенно неверно представлять себе, что человеческие страсти и влечения, подавленные нравственным сознанием, всегда корыстны, эгоистичны и ищут наслаждения. Это есть внесение рационально-телеологической точки зрения в стихийную подсознательную жизнь. Человек бескорыстно стремится к насилию, к власти, к преобладанию, к жестокости, к сладострастию и разрушает себя. Наслаждение, удовлетворение, благополучие, как цель, подсказываются уже сознанием, в бессознательном такого рода цель отсутствует. Разврат, или стремление к половым наслаждениям, целиком порожден сознанием, внесением сознательного элемента в бессознательную жизнь пола.⁶⁷ Значение Фрейда в том, что он дерзнул сбросить покровы с всегда скрываемой жизни пола. Но тем самым он хочет ее сделать сознательной. Он не только хочет познания половой жизни, что вполне правомерно, но он хочет внести сознание в самую половую жизнь, что недопустимо. В этом зло психоанализа как практики. Сама половая жизнь должна оставаться в сфере бессознательного. Так же как невозможно эстетическое созерцание полового акта, так же невозможна и рефлексия сознания о нем. Libido не только есть влечение к половому соединению, но также и источник творчества, которое всегда основано на поляризации. Сублимирование полового влечения в творчестве совершается не через преобладание сознания. Менее всего знает тайну сублимации рационализм. Школа Фрейда одинаково означает и конец наивного идеализма, и конец наивного материализма. Наивный материализм был основан на незнании тайны бессознательного, на внесении рациональной телеологической точки зрения в понимание стихийной жизни души. Но также не знает тайны бессознательного наивный идеализм. Я говорил уже, что человек болен, потому что он не делает того, что он хочет, не живет, как хочет, потому что влечение бессознательного подавлено у него социальным сознанием. Но поразительно то, что сознательное и бессознательное переходят друг в друга. То, что было сознанием в жизни древних обществ, установленные законы, нормы, ограничения, делается потом подсознательным и существует как атавистический инстинкт. Этим обнаруживаются границы сознания. Древние табу установлены социальным сознанием, которое также было сознанием религиозным и нравственным. Но эти табу переходят в жизнь подсознания для последующих стадий в жизни общества, и с ними сталкиваются новые формы сознания. Поэтому границы сознательного и подсознательного относительны. Подлинная духовная победа совершается в сфере сверхсознания, а не сознания, т. е. в духе. Маниакальная одержимость человека одной какой-нибудь идеей, которая есть самая распространенная форма нервного и душевного заболевания, есть ложное состояние сознания, сужение сознания и исключительная фиксация на одном осознанном предмете. Болезнь, в сущности, происходит от ложной работы сознания над бессознательным. И излечение можно ждать лишь от вмешательства сверхсознательного, духовного начала.

Нравственное излечение человека не может быть достигнуто при помощи нравственного сознания, которое и делает человека больным. Оно реально достижимо лишь при помощи

⁶⁶ Это отличие Пруста от Достоевского тонко подмечено Ж. Ривьером в его статьях о Прусте.

⁶⁷ См. об этом интересные статьи Троицкого «Брак и грех» в № 15 и 17 «Пути».

сверхсознания, идущего из духовного мира. И это предполагает построение новой этики, основанной не на нормах и законах сознания, а на благой духовной энергии. Христианское учение о благодати и было всегда учением о восстановлении здоровья, которое не может восстановить закон, но из этой истины не была построена этика. Человек стремится не только к восстановлению здоровья, к победе над грехом, но и к творчеству. И творчество есть также путь излечения. Существуют три этики – этика закона, этика искупления, этика творчества. Этика в глубоком смысле слова должна быть учением о пробуждении человеческого духа, а не сознания, творческой духовной силы, а не закона и нормы. Этика закона, этика сознания, подавляющая подсознание и не знающая сверхсознания, есть порождение древнего аффекта страха в человеке, и мы, христиане, видим в ней последствие первородного греха. Страх предупреждает человека об опасности, в этом его онтологическое значение. Пробуждение духа очень мучительно в человеке. Пробуждающийся дух раздваивает и сковывает жизненную энергию. И лишь на последующих стадиях он раскрывается в творческой энергии человека. Сверхсознательное духовное начало выделяет человека из природы и как бы обездушивает природу, лишает ее демонической силы. И в человеке происходит борьба духа и природы. Сознание делается ареной этой борьбы. Пробуждение духа стоит под двумя знаками, под знаком искупления и под знаком творчества. Но дух, стоящий под знаком искупления, подвергает душу новым опасностям. Душа может быть настолько поглощена идеей гибели и спасения, что это может стать маниакальным и болезненным сужением сознания. И тогда спасение от исключительной власти над душой идеи спасения приходит от творческой духовной энергии, от творческого потрясения души. Искупление завершается лишь в творчестве. Это есть основная идея новой этики. Душа боится пустоты, и она наполняется ложью, фикциями и призраками, если она не наполнена положительным творческим содержанием. Этика искупления, соответствующая пробуждению духовного человека и борьбе его с «природой», парадоксально способствует научно-познавательной и технической власти человека над природой. Но техническая власть человека над природой, переносящая орудия борьбы на внешнюю социальную среду и вырабатывающая орудия органически не наследственные, как уже говорилось, ведет к антропологическому регрессу человека, ослабляет изощренность его организации. Это очень важная и тревожная антропологическая и этическая проблема. Она не решается в дуалистический период сосуществования этики искупления и секуляризированной научной техники, отрывающей человека от материнского лона природы, дающей ему власть над природой и ведущей к ослаблению и вырождению его собственной природы. Сознание и цивилизация, на нем основанная, создают неисчислимы болезни человека, раздваивают и ослабляют его. И парадокс тут в том, что это сознание связано с пробуждением духа, т. е. начала сверхсознательного, и с соответствующей ему этикой искупления. Победа над расслаблением и болезненным раздвоением человека достигается в дальнейшей победе сверхсознания и в раскрытии этики творческой энергии, продолжающей и завершающей духовное дело искупления. В сверхсознании человек уже не один, он в единении с Богом. Мы должны проследить три ступени этического сознания – этику закона, этику искупления и этику творчества. Понимать их соотношения нельзя исключительно хронологически, они сосуществуют. Но необходимо еще остановиться на основном для этики и антропологии вопросе, связанном с учением о свободе воли.

5. *Свобода воли и этика.* Религиозная и метафизическая проблема свободы, в которую вкоренена и этическая проблема свободы, совсем не совпадает с традиционной школьной проблемой свободы воли. Учение о свободе воли покоится на ложных предпосылках, на старой психологии, которая не может быть удержана. Неверно старое понимание воли как одного из элементов душевной жизни, через который человек совершает выбор между добром и злом и делается ответственным за зло. Совершенно ясно, что такого рода учение о свободе воли было подсказано утилитарно-педагогическими соображениями. Об этом было уже мной сказано. Свободы воли как *liberum arbitrium indifferentiae* не существует. Свобода воли как сво-

бода безразличия есть скорее рабство, чем свобода человека, и человек должен почувствовать себя освобожденным и облегченным, когда ему не нужно уже выбирать, пребывая в состоянии раздвоенности, когда выбор уже сделан. Традиционный принцип свободы воли совсем не есть творческий принцип, и он не столько освобождает человека, сколько держит его в страхе. Свобода воли не возвышает, а унижает человека, и через свободу воли ничего сотворить он не может, он лишь принимает или отвергает извне ей данное. Можно даже установить следующий парадокс, играющий немалую роль в истории религиозных идей: свобода воли, вечно стоящая перед устрашающей необходимостью делать избрание навязанного ей со стороны и сверху, поработала и угнетала человека; настоящее освобождение человека происходило от благодати, а не от свободы воли; человек свободен, когда ему не нужно выбирать. В этом отношении у Лютера была своя правда, хотя и ошибочно выраженная. Прав Н. Гартман, что телеологическая точка зрения в этике ведет к отрицанию нравственной свободы человека и утверждает необходимость, хотя сам он не вполне преодолевает телеологическую точку зрения в своем учении об идеальных ценностях. Телеологическая точка зрения, соединенная с учением о свободе воли, может быть формулирована так: человек должен подчинить свою жизнь поставленной ему верховной цели и ей иерархически подчинить все остальные нижепоставленные цели, свобода же воли дает ему возможность подчинить свою жизнь этому верховному благу. Такого рода доктрина, очень распространенная, совершенно не соответствует ни современной психологии, ни христианскому откровению и приводит к рабской этике. Телеологическая точка зрения, идущая от Аристотеля, вообще должна быть оставлена. Нравственное достоинство человека и нравственная его свобода определяются совсем не целью, которой он подчиняет свою жизнь, а источником, из которого вытекает его нравственная жизнь и деятельность в мире. В известном смысле слова можно даже сказать, что «средства», которыми пользуется человек, гораздо важнее «целей», которые он преследует, ибо они больше свидетельствуют о духе человека. Если человек стремится к свободе путем насилия, к любви путем ненависти, к братству путем раздора, к истине путем лжи, то возвышенная цель этого человека не может смягчить нравственно неблагоприятной его оценки. Я даже думаю, что если бы человек стремился к насилию путем свободы, к ненависти путем любви, к лжи путем правдивости, к раздору путем братства, то он нравственно оказался бы выше. Для этики должно быть важнее всего, каков человек, какого он духа, есть ли в нем внутренний свет, есть ли в нем благодатная и творческая энергия. Этика решительно должна быть энергетической, а не телеологической. И потому свободу она должна понимать как первоисточник, как внутреннюю творческую энергию, а не как способность следовать нормам и осуществлять заданную цель. Нравственное благо дается человеку не как цель, а как внутренняя сила, освещающая его жизнь. Важно, откуда вытекает нравственный акт человека, а не к какой цели он направлен. Учение о свободе воли и о телеологии целиком относится к этике закона, к нормативной этике. Поэтому учение Канта об автономии совсем не есть учение о свободе человека. Автономия относится совсем не к человеку, а к нравственному закону. Свобода нужна лишь для исполнения нравственного закона. Автономная этика Канта, в сущности, отрицает человека, для нее существует лишь нравственно-разумная природа, подавляющая самого человека. И в основу должно быть положено понятие творческой свободы как источника жизни и духа как света, освещающего жизнь. Человек есть существо, действующее не по целям, а в силу заложенной в нем творческой свободы и энергии и благодатного света, озаряющего его жизнь. Основной для этики вопрос совсем не о свободе и необходимости, а о свободе и благодати.

Для антропологии и этики также очень важен вопрос о взаимоотношении свободы и иерархического начала. И в сознании христианина это отношение часто было извращено. Когда иерархический принцип связывают не с высшим качеством, противостоящим количеству и массе, а с греховностью человеческой природы, которая должна быть скована, смирена и водима сверху, то это приводит к извращению антропологии. Почитается не человек, не чело-

веческие качества и дары, а носитель власти, безличного иерархического принципа. Жизнь строится так, чтобы повсюду господствовал и управлял иерархический чин. Епископ и священник, монарх и полицейский, отец и глава семьи, хозяин предприятия и начальник учреждения – все это иерархические чины, качества которых не зависят от человеческих качеств – им даются они автоматически. Это совершенно особенная антропология и совершенно особенная этика. Значение человека в жизни и его власть над жизнью определяется присутствием в человеке безличного, нечеловеческого начала, иерархического принципа. Иерархизм этот совсем не есть иерархизм человеческий. Эта иерархическая антропология ничего общего не имеет с карлейлевским культом героев и великих людей. Безликому, нечеловеческому иерархизму противопоставляется иерархизм человеческий, иерархизм человеческих качеств и даров. Святой и гений, герой и великий человек, пророк и апостол, талант и ум, изобретатель и мастер – все это чины человеческой иерархии, и подчинение им происходит в ином плане, чем тот план, в котором подчиняются иерархии нечеловеческой и безличной. Грешный мир предполагает существование и того и другого иерархизма. Но высший иерархизм есть иерархизм человеческий. Церковь не может существовать без епископов и священников, каковы бы ни были их человеческие качества, но внутренне живет и дышит церковь святыми, пророками и апостолами, религиозными гениями и талантами, религиозными героями и подвижниками. Государство не может существовать без главы государства, без министров, чиновников, полицейских, генералов, солдат, но движутся государства и осуществляются великие миссии в истории великими людьми, героями, талантами, предводителями, реформаторами, людьми необычайной энергии. Наука не может существовать без профессоров и учителей, хотя бы самых посредственных, без академий и университетов, иерархически организованных, но живет и движется она гениями и талантами, открывателями новых путей, зачинателями и революционерами. Семья не может существовать без иерархического строения, но живет и дышит она любовью и самопожертвованием. Все спасается от вырождения, окостенения и смерти не безличным нечеловеческим иерархизмом, а иерархизмом человеческим, человеческим качеством, человеческим даром. Иерархия безличная, нечеловеческая, ангельская (в церкви) есть иерархия символическая, отображающая, ознаменовывающая, иерархия же человеческая и личная есть иерархия реальная, иерархия реальных качеств и достижений. Священник – символический, святой же – реален. Монарх – символический, великий же человек – реален. И задача этики в том, чтобы дать преобладание иерархии реальной, человеческой над иерархией символической, нечеловеческой. Это предполагает другую антропологию, другое учение о человеке. Основное для этики стремление человека не есть стремление к счастью, как не есть и стремление к покорности и подчинению, а стремление к качеству, самовозрастанию и самореализации хотя бы принятием страдания, а не счастья, хотя бы путем бунта и восстания. Человек есть существо свободное и призванное к творчеству, и потому он должен думать не о счастье и удовлетворении, но и не о покорности и подчинении. Человека нет без божественного в человеке, но не символически лишь божественного, а реально божественного. Человек и человеческое, человеческая идея и человеческий образ имеют два истока в древнем мире, вечных истока – исток библейский и исток греческий. Там вырабатывался человек и возникал из первобытного хаоса. Человек имеет прежде всего иудейско-эллинские истоки. Но окончательно раскрывается человек и духовно становится на ноги, освобождается от власти низших природных стихий лишь в христианстве, лишь через Христа и христианское откровение. В личности Христа-Богочеловека человек окончательно стал существовать. И основная идея христианства о человеке есть идея реалистическая, а не символическая, есть идея реального преображения и просветления тварной природы человека, т. е. достижение высших качеств, а не символического ознаменования в мире человеческом мира нечеловеческого. Центральная антропологическая идея христианства есть идея богочеловечества, реального богочеловеческого царства. Христианство приводит к богочеловечеству, а не к богоангельству или богозвериности, ибо Христос был Богоче-

ловеком, а не богоангелом. Символический же иерархизм есть символизм богоангельский, а не богочеловеческий. Этика не может быть основана на разрыве Бога и человека, божественного и человеческого. Можно установить существование трех типов этики: этики теологической, этики гуманитарной и этики теоандрической. Эта книга посвящена этике теоандрической, богочеловеческой.

Часть вторая

Этика по сю сторону добра и зла

Глава I

Этика закона

1. *Дуализм добра и зла.* Этика нашего мира предполагает дуализм добра и зла. Дуализм есть предпосылка этики. Миросозерцание монистическое всегда оказывается неблагоприятным для этики и ослабляет в человеке нравственный пафос. Дуализм этический предполагает нарушение первозданной красоты творения, онтологическое повреждение. Этический дуализм означает раненность человека. Само различие между добром и злом мучительно и радости не доставляет. Можно установить типы философских направлений в зависимости от остроты переживания проблемы добра и зла. Но острота переживания проблемы добра и зла есть острота переживания зла, ибо само добро не дает этой остроты переживания. Платон, стоики, гностики, Лютер, Я. Бёме, Паскаль, Фихте, Ницше, Киркегардт, Достоевский были этически ориентированными мыслителями, их мучила проблема зла. Аристотель, Фома Аквинат, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гегель не были этически ориентированы. Этическая ориентация философии совсем не означает морализма, скорее наоборот. Это есть трагическое переживание добра и зла, которое не разрешается легко нравственным законом и нормой. Источник трагизма тут в том, что добро, закон добра совершенно бессильны преодолеть зло, победить источник зла. Это нашло себе вечное выражение у Ап. Павла. Нравственное сознание предполагает дуализм, противопоставление нравственной личности и злого мира, злого мира вокруг себя и в самом себе. А это значит, что в основе нравственной оценки и нравственного акта лежит грехопадение, потеря первоначальной райской цельности, невозможность непосредственно, без рефлексии и различения, вкушать от древа жизни. Различение и оценка предполагают потерю цельности, раздвоенность. В этом заключается основной парадокс этики: нравственное добро имеет дурное происхождение, и это дурное происхождение преследует его как проклятие. Основной парадокс этики раскрывается христианством, христианство обнаруживает бессилие добра как закона. Закон для христианского сознания парадоксален. Это основная тема Ап. Павла.⁶⁸ Апостол Павел ведет страстную борьбу с властью закона и раскрывает религию благодати. Закон происходит от греха и есть обличение греха. Закон обличает грех, ограничивает его, но не в силах его победить. Человек не может оправдаться, достигнуть праведности делами закона. «Делами закона не оправдывается пред Ним никакая плоть; ибо законом познается грех». «Человек оправдывается верою, независимо от дел закона». «Если утверждающиеся на законе суть наследники, то тщетна вера, бездейственно обетование». Закон потому связан с грехом, что «грех не вменяется, когда нет закона». Пафос Ап. Павла связан с освобождением от власти закона. «Вы не под законом, но под благодатью». «Умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве». «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати». «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом». Пламенные слова Ап. Павла могут произвести впечатление совершенного аномизма, и ими пользовались для проповеди аномизма. Но истолкование Ап. Павла в духе аномизма, т. е. совершенного отрицания закона, было бы отрицанием основной антиномии этики, отрицанием парадокса законнической этики. Христианство открывает благодатное царство, стоящее выше закона, по ту сторону закона. Но Хри-

⁶⁸ См. прекрасную статью Б. П. Вышеславцева «Этика сублимации, как преодоление морализма». «Путь».

стос пришел не нарушить закон, а исполнить. Те же, которые претендуют стать выше закона, легко могут стать ниже закона. Закон имеет дурное происхождение от греха, он изобличает грех, различает и судит, но бессилён победить грех и зло, он даже в обличении греха легко становится злым. И вместе с тем закон имеет положительную миссию в мире. Поэтому этика закона не может быть просто отвергнута и отброшена.

Этика закона есть этика дохристианская, не только ветхозаветно-иудаистическая, но и языческая, первобытно-социальная, и аристотелевская и стоическая, и пелагианская и томистская (в значительной половине своей) внутри христианства.⁶⁹ И вместе с тем этика закона есть вечное начало, которое признает и христианский мир, ибо в нем грех и зло не побеждены. Этику закона нельзя понимать исключительно хронологически, она сосуществует с этикой искупления и этикой творчества. Но этика закона и метафизика закона имеют очень сложную судьбу в истории христианства. Христианство есть откровение благодати, и этика христианская есть этика искупления, а не закона, этика благодатной силы. Но христианство отяжелело и переродилось в законническом мире. Само христианство истолковывалось законнически. Так, официальная католическая теология носит в очень большой степени законнический характер. Само Евангелие постоянно искажали законническим истолкованием. Юризм, рационализм и формализм всегда были внесением закона в истину христианского откровения, по существу сверхзаконную. Даже благодать получила законническое истолкование. Учения Ап. Павла испугались, его ограничивали и смягчали. В самое церковное сознание проникли полупелагианские, рационалистические, законнические элементы. Лютер пламенно восстал против закона в христианстве, против законнической этики и пытался стать по ту сторону добра и зла.⁷⁰ Но Лютера испугались и его последователи лютеране, они старались обезопасить страстные протесты Лютера, умерить и рационализировать его иррационализм. Только школа К. Барта вслед за Киркегардтом возвращается в парадоксальности Лютера.⁷¹ В истории христианства постоянно противоборствовали начала благодати, сверхзаконнические начала духовного возрождения с началами законническими, юридическими, рационалистическими. Этика законническая имеет свои древние, глубокие корни в человеческом обществе, она восходит к первобытным кланам с их тотемистическими культами, к первобытному табу. Этика закона есть по преимуществу этика социальная в отличие от личной этики искупления и творчества. Грехопадение подчинило человеческую совесть обществу. Общество делается носителем и охранителем нравственного закона. И те социологи, которые учат о социальном происхождении нравственного, бесспорно, видят какую-то истину. Но они не видят первоисточника этой истины и ее глубокого смысла. Этика закона и значит прежде всего, что субъектом нравственной оценки является общество, а не личность, что общество устанавливает нравственные запреты, табу, законы и нормы, которым личность должна повиноваться под страхом нравственного отлучения и кары. Этика закона не может быть индивидуальной и персоналистической, она никогда не проникает в интимную глубину нравственной жизни личности, нравственного опыта и борений. Она преувеличивает зло в отношении личности человеческой, устанавливая запреты и кары. И она преуменьшает зло мировой и общественной жизни, она оптимистична. Социальная этика строит оптимистическое учение о силе нравственного закона, оптимистическое учение о свободе воли, оптимистическое учение о наказании и каре злых, которой будто бы подтверждается царящая в мире справедливость. Этика закона разом и в высшей степени человечна, приспособлена к человеческим нуждам и потребностям, к чело-

⁶⁹ См. *Les moralistes chretiens (Textes et commentaires)*, Saint Thomas d'Aquin par Etienne Gilson. Поразительно, до чего этика Фомы Аквината аристотелевская.

⁷⁰ Л. Шестов видит сходство в деле Лютера и Ницше.

⁷¹ См. особенно Karl Barth «Der Römerbrief».

веческому уровню, и в высшей степени бесчеловечна, беспощадна к человеческой личности, к ее индивидуальной судьбе и к ее интимной жизни.

2. *Первобытное нравственное сознание.* Научная социология и антропология очень много занималась первобытным человеком. Но методы и основные принципы исследования определялись эволюционной теорией второй половины XIX века. Исследовали современных дикарей и от них заключали о первобытном человеке. Совсем не в результате научного исследования, которое, в сущности, было невозможно, а в результате предвзятого философского принципа полагали, что человек был сначала в диком полуживотном состоянии и потом постепенно цивилизовался до человека XIX века. О далеком прошлом человека судили по настоящему, по дикарям и животным. И воображение ученых было так слабо, что не могли себе в далеком прошлом ничего представить иного, чем то, что видели в современности и на более низких иерархических ступенях жизни. Но древний человек и древняя жизнь были безмерно таинственнее и загадочнее, чем это представляется антропологам и социологам. Окультисты и теософы тут более правы, чем антропологи и социологи. Какая-то доля истины есть в так называемой Акаше-Хронике, Летописи мира, хотя она и легко вульгаризируется. На заре человечества мир был в ином состоянии, чем наш исторический мир. Он был более разжиженный, и в нем границы, отделяющие этот мир от миров иных, не были еще столь резки. Об этом в прикрытой форме рассказано в Библии, в книге Бытия. Эволюционизм XIX в. нужно считать преодоленным философски и научно, и он не может лежать в основании методов и принципов исследования. Недопустимо переносить на древнее, первобытное человечество наши навыки мысли, нашу психологию, нашу картину мира. Тогда все было иное, не похожее и на современных дикарей, и на современный животный мир. Леви Брюль, критикуя Тэйлора и Фрэзера, пытается открыть первобытное мышление, совсем не похожее на мышление людей цивилизованных.⁷²

Но его современное позитивистическое и рационалистическое мирозерцание мешает ему понять, в чем тут дело. То, что он называет *loi de la participation*, свидетельствует о том, что мышление первобытное принадлежит к более высокому типу, чем мышление человека XIX в., ибо выражает мистическую близость познающего к своему предмету. В развитии цивилизации человек не только что-то приобретает, но и что-то теряет. Человек есть существо не только восходящее, но и вырождающееся, падающее, ослабевающее, обедняющееся. Несомненно, какие-то древние знания, связанные с близостью к истокам бытия, были утеряны человеком впоследствии, и о них осталось у человека лишь воспоминание.⁷³ Несомненно, были великие культуры в прошлом, напр. культура Вавилона и Египта, после которых наступил регресс, а не прогресс, и были утеряны огромные достижения. Есть очень большие основания верить в реальность мифа об Атлантиде, в которой очень высокая цивилизация подверглась нравственной порче и погибла. Гораздо больше оснований считать известного нам дикаря продуктом вырождения и упадка, одичания человека, чем первобытным человеком и источником человеческого развития. И, характеризуя первобытное нравственное сознание, мы не должны предрешать вопроса об истоках человечества, о древнем человеке. Мы имеем тут дело с вторичным, а не первичным слоем и уже подлежащим наблюдению и исследованию. Психопатология пролила больше света на древнего человека, чем социология.

Вестермарк в значительной мере прав, когда говорит, что нравственные эмоции родились из *ressentiment*. Поэтому в первобытном нравственном сознании такую центральную и колоссальную роль играет месть. Этика закона в сознании первобытном прежде всего выражается в мести, и это проливает свет на генезис добра и зла. Древний ужас, страх в значительной степени определял нравственную жизнь. Месья связана с этим ужасом. Тень убитого будет пре-

⁷² См. Lévy-Bruhl «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures».

⁷³ Это утверждают не только окультисты. См. напр., Abbe Moreaux «La Science mystérieuse des Pharaons».

следовать родственника, пока он не отомстит убийце. Древний человек очень ощущал власть умерших над жизнью, и этот ужас перед умершими, перед миром подземным был безмерно глубже беззаботности и легкости современного человека относительно мира умерших. Замечательно, что древнее чувство мести, терзавшее мстителя, совсем не было инстинктом жестокости и кровожадности, порождением злобы и ненависти, оно было нравственным и религиозным долгом, нравственной эмоцией по преимуществу. Это видно из греческой трагедии. Таков, напр., Орест, весь одержимый нравственным долгом отмстить за смерть отца. Такова и трагедия Гамлета. Но древняя этика мести составляет очень глубокий слой нравственных эмоций человека, и она действует и в современном человеке, прошедшем через христианство. В нравственном различии, оценке, суждении и суде есть элемент трансформированной первобытной мести. «Добрый», сам того не замечая, в сущности, хочет мстить «злому», хотя бы эта месть была совсем не кровавой. Древнее нравственное суждение не считало возможным оставить преступления без наказания, оно страшилось этого. Наказание же и было местью, идея наказания рождалась из мести. Наказывающий есть мститель. Эта идеализация и сублимация мести как религиозного и нравственного долга находит свое метафизическое завершение и увенчание в идее ада. Первобытное нравственное сознание есть сознание родовое и социальное. В нем нравственным субъектом является род, а не личность. И месть, как нравственный акт, есть акт родовой, она совершается родом и по отношению к роду, а не личностью и по отношению к личности. Родовая месть есть самый характерный нравственный феномен древнего человечества, и она остается в христианском человечестве, поскольку древняя природа в нем не просветлена и не преображена. Инстинкт и психология родовой мести, столь противоположные христианству, переходят в своеобразное понимание чести – должно защищать свою честь и честь своего рода с оружием в руках, через пролитие крови. Оскорбление чести должно быть смыто кровью. Род внушает благоговейный ужас. С этим связан и страх кровосмешения, который преследует человека с давних времен. Кровосмешение Эдипа, соединение с матерью было пределом ужаса. В нем человек как бы возвращается туда, откуда изшел, т. е. отрицает факт рождения, восстает против закона родовой жизни. Древняя месть совсем не связана с личной виной. Месть и наказание не направлены прямо на того, кто лично виновен и ответствен. Понятие личной вины и ответственности образовалось гораздо позже. Родовая месть безлична. Когда родовая месть переходит к государству и государство делается субъектом мести и наказания, начинает развиваться идея личной вины и ответственности. Закон, всегда носящий социальный характер, требует победы над первобытным хаосом инстинктов, но хаос инстинктов вгоняется законом внутрь, он не побеждается и не просветляется им. И в человеке XX в. остаются эти первобытные хаотические инстинкты. Это обнаружила мировая война и коммунистическая революция. Месть, которая сначала была нравственным и религиозным долгом, после христианского откровения становится безнравственным, хаотическим инстинктом человека, который он должен побеждать новым законом. Древнее насилие клана и рода над человеком, установившее неисчислимое количество табу, запретов и вызывающее страхи и ужасы, из нравственного закона, каким оно было в древние времена, переходит в атавистические инстинкты, с которыми должно бороться более высокое нравственное сознание. Это одна из существенных истин социальной этики. Общество изначально смиряет, обуздывает, дисциплинирует инстинкты человека, и потом то, что оно вложило в человека для его обуздания, превращается в хаотические инстинкты на более высоких ступенях нравственного сознания. Так прежде всего происходило с местью. Человека лишали свободы, как существо, одержимое греховными инстинктами. Но социальное обуздание свободы обратилось в инстинкт властолюбия и тирании. Предрассудки, инерция и насилия каст, пережитки древнего общественного быта некогда были обузданием хаоса, установлением общественного космоса, но они превратились в инстинкты, мешающие свободному социальному устройству человечества. Обнаруживается коренная двойственность закона в нравственной жизни человечества –

он обуздывает инстинкты и создает порядок, и он же вызывает инстинкты, мешающие созданию нового порядка. Это обнаруживает бессилие закона.

Первобытная жизнь не только социальна, но и коммунистична.⁷⁴ И этот первобытный коммунизм – источник деспотических инстинктов в человеческом обществе. Первоначальные нравственные эмоции народились в эпоху господства рода над индивидуумом. И от этих инстинктов родовой морали человек не может освободиться и доньше. Нравственные понятия начали вырабатываться, когда личность еще не раскрылась, дремала в потенциальном состоянии. И нравственная жизнь человека и ныне еще раздирается между нравственными понятиями и оценками, образовавшимися, когда господствовал род и был субъектом нравственной жизни, и нравственными понятиями и оценками, образовавшимися, когда поднялась личность и стала субъектом нравственной жизни. Табу было основной категорией законнической и родовой этики, и это древнее табу сохранилось, когда личная совесть стала источником оценки. Первоначальная нравственность строилась под давлением ужаса перед душами умерших, она определялась не только отношением к людям, но и отношением к богам и полубогам, к демонам и духам. Царь был богом, тотемом. И в этом источник благоговейных чувств к монарху, которые сохранились и до наших дней. Этим определилась монархическая мораль. Жестокость в первобытном обществе носила характер не только звериного, природного хаоса инстинктов, но получила нравственную санкцию и была связана с нравственными эмоциями. И на протяжении всей истории человек бывал жесток в силу нравственной эмоции и нравственного долга. И освобождение его от инстинкта жестокости сплошь и рядом означает освобождение от нравственной эмоции и нравственного долга, возникших в предшествующие эпохи. Нет ничего более тяжелого в жизни, чем атавизм нравственных инстинктов, связанных с нравственными эмоциями древних эпох. Они-то и калечат более всего жизнь. Этика закона обладает способностью создавать такого рода атавизм. Главы государств, иерархи церквей, отцы семейств, хозяева предприятий бывают нередко жестоки не от кровожадности и склонности к насилию и мучительству, а от атавистических нравственных эмоций, от чувства долга, терзающего их самих. Этика закона, выработанная в эпоху абсолютного господства рода и общества над личностью, терзает личность и тогда, когда уже пробудилась личная совесть и в нее перенесен центр тяжести нравственной жизни. Очень силен также элемент магии в первобытном нравственном сознании. Через магию боролся человек с враждебными силами, в ней родилась активность человека, наука, техника. И магия была силой в высшей степени социальной. Власть в мире народилась прежде всего как власть магическая,⁷⁵ и отношения властвования – магические отношения. Магия по природе своей повелительна. Власть нравственного закона и его запреты первоначально были магической властью. Эти магические элементы власти остались в силе на протяжении всей истории, и от них не свободен человек и доньше, несмотря на христианство, на идею нравственной ответственности и пр. Различение нравственно чистого и нечистого носит магический характер. Люди верят в нравственную магию слова. Они суеверно боятся прикоснуться к нравственному табу. Их терзают угрызения совести, не имеющие никакого отношения к их личной совести и личной вине. Над ними тяготит магия проклятий и осуждений. И они думают, что их нравственные действия и нравственные слова имеют власть над Богом и над судьбой. Нравственный акт был сначала как бы формой оперативной магии. Люди верили в магические исполнения нравственных заповедей и обрядов. Это унаследовано и современными людьми от первобытного народного магизма. Философы и моралисты, Сократ и стоики, Кант и Толстой пытались очистить нравственный закон от элементов

⁷⁴ Бахофен связывает коммунизм с матриархатом. См. «Das Mutterrecht».

⁷⁵ На этом очень настаивает Фрэзер, который написал книгу о магическом происхождении царской власти.

магических. Но «добрые дела» этики закона заключают в себе переживания элементов первобытного магизма.⁷⁶

3. *Социальный и обыденный характер закона.* Этика закона есть этика социальной обыденности. Она организует жизнь среднего человека, человеческих масс, и от нее совершенно ускользает качественно возвышающаяся творческая человеческая индивидуальность. Для этики закона существует личность абстрактная, но не существует личности конкретной. Мораль закона и есть мораль общеобязательная. Обыденность, для которой Гейдеггер образовал особую категорию *das Man*, носит социальный характер. Это есть господство общества и общего с его законами и нормами над внутренней, интимно-индивидуальной и неповторимой в своем своеобразии жизнью личности. Обыденность (*man sagt, on dit*, говорят) есть охлаждение творческого огня жизни, и нравственное сознание в обыденности всегда определяется не тем, что думает сама личность, а тем, что думают другие, не своей совестью, а чужой совестью. Законнический морализм всегда социален, а не персоналистичен. Личность, личная совесть, личная мысль не может быть носителем закона, носителем закона является общество, общественная совесть, общественная мысль. В автономной, но законнической этике Канта носителем нравственного закона, правда, является личность, а не общество. Но сам нравственный закон, который личность должна свободно в себе раскрыть, определяется обществом, он общеобязателен, а общеобязательность всегда носит социальный характер.⁷⁷ Закон нравственный, как и закон логический, совершенно обязателен для всякого живого существа независимо от его индивидуальности и своеобразия. Никакой индивидуальности и своеобразия закон не признает. Для нравственного закона совсем неинтересен нравственный индивидуальный опыт, нравственные борения духа. Мы видим у Канта совершенное равнодушие к нравственному опыту и нравственной борьбе. Закон интересуется только тем, исполнит ли его личность или нет. И Коген, который строит этику закона, совершенно последовательно связывает ее с юриспруденцией. Этика закона организует социальную обыденность. Она интересуется только общеобязательным. Таковы роковые последствия законнического различения добра и зла. Последствием этого является тиранство закона, которое есть тиранство общества над личностью, общеобязательной идеи над индивидуальным, личным, неповторимым, единичным. Отстоявшаяся и кристаллизировавшаяся обыденность, в которой охлажден уже огонь жизни, давит, как кошмар, творческую жизнь личности. Закон насилует и калечит жизнь. И настоящий трагизм этики в том, что закон имеет свою положительную миссию в мире. Этика закона не может быть просто отвергнута и отброшена. Если бы это было возможно, то никакого принципиального трагизма тут не было бы. Этика закона должна быть преодолена, творческая жизнь личности должна быть завоевана. Но и закон имеет свое положительное значение. Он не только калечит личную жизнь, но и охраняет ее. Парадокс в том, что исключительное господство этики благодати в мире греховном подвергает опасности свободу и даже существование личности. Нельзя поставить судьбу личности в исключительную зависимость от благодатных и благостных состояний других личностей. В этом значение права, которое есть царство закона. Никакая личность не может зависеть от нравственных качеств и духовного совершенства, присущего окружающим ее людям. В мире греховном личность частью своего существа обречена жить в социальной обыденности, в которой она не только насилуется, но и охраняется законом и правом. Право и есть правда, преломленная в социальной обыденности. Царство обыденности, *das Man*, есть порождение грехопадения, есть мир падший. В нем роковым образом искалечивается жизнь личности, в нем извращается даже само христианское откровение. Первичное зло тут не в самом законе, избобличающем грех, а в грехе, порождающем закон.

⁷⁶ См. Frazer «Der Golden Bough»; Huber et Maus «Mélanges d'histoire des religions»; Maxwell «La magie».

⁷⁷ Много интересного у Зиммеля. См. его «Soziologie».

Но закон, избличающий грех и ставящий предел проявлениям греха, обладает способностью вырождаться в зло.

В этом сложность судеб этики закона. Уже греческая этика, начиная с Сократа, пыталась эмансипироваться от власти общества и закона, пыталась проникнуть в личную совесть. Нравственное сознание Сократа сталкивается с афинской демократией. Он падает жертвой закона, социальной обыденности, *das Man*, «так говорят», общества. Сократ провозглашает принцип: нужно повиноваться Богу больше, чем людям. Но это и значит, что Богу, совести, правде, внутреннему человеку нужно повиноваться больше, чем обществу, чем социальной обыденности, чем внешнему закону. Внутренне Сократ не возвысился от этики закона до этики благодатной, как не возвысились стоики. Но он сделал огромный шаг вперед на путях нравственного освобождения личности, на путях открытия совести в личности, а не в обществе. Когда Платон в «Горгии» говорит, что лучше самому испытать несправедливость, чем причинить ее другим, он уже переносит центр тяжести нравственной жизни и нравственных ценностей в глубину личности. И это тем более поразительно, что Платон приходит к коммунизму, отрицающему личность. Греческое сознание никогда не преодолело окончательно власти города-государства над личностью. Это освобождение совершается лишь в христианстве, которое означает переход к благодатной этике искупления. Насилие законнического добра над жизнью человека и мира выражается в формуле: *fiat justitia, pereat mundus*. Этика закона, сама по себе взятая, интересуется добром и справедливостью, но не интересуется жизнью, человеком, миром. В этом ее граница. На почве законнической этики, этики социальной обыденности и общеобязательности, возникает рабство человека у государства и общества, рабье отношение к монарху, к начальнику, к богатому, знатному, как и рабье отношение к толпе, к массе, к большинству. В нравственных суждениях законнической этики мыслит не личность, не человек, а социальная обыденность, род, клан, сословие, государство, нация, семья. И само божественное начало правды переносится на эти образования социальной обыденности. Законническая, социально обыденная этика дает преобладание отношению к иерархическому чину, к носителю власти, к иерарху церкви, к монарху, к главе семьи, к начальнику над отношением к человеку, к человеческому качеству, к творцу, к доброму человеку, к таланту, к ученому и поэту. С этим связана основная проблема этики закона. Этика закона не знает внутреннего человека, она регулирует жизнь внешнего человека в его отношении к обществу людей, она покоится на том, что я называю внешним иерархизмом в отличие от внутреннего иерархизма. Этика закона может быть и консервативной, и революционной. И в том, и в другом случае она авторитарна и социальна. Социальная этика делает невозможным первородный и девственный нравственный акт и оценку. Нравственный акт и оценка личности окутаны социальными наслоениями групп, семейств, классов, партий, направлений, верований, предвзятых идей, и до свободного и чистого нравственного суждения тут невозможно добраться. Величайшая задача нравственной жизни и заключается в том, чтобы дойти до первородного, девственного нравственного акта, не растленного социальными внушениями. Огромную роль в наших нравственных актах играет государство. Но государство не только от Бога, оно и от дьявола.

Парадоксально отношение к судьбе и мировому разуму в античном язычестве и в иудаизме. Грек и римлянин (трагедия, стоицизм) смирялись перед судьбой, так как не к кому было на нее апеллировать. Древние евреи бунтовали, боролись с самим Богом (Иов, пророки, псалмы). Безраздельной власти царящего над миром закона противопоставляли или бесстрашие и покорность, или восстание и борец с Богом. Но возвышались до этого Иов и пророки, трагики и античные мудрецы. Основная линия жизни слагалась в согласии с властью закона. В древних книгах, в законах Ману, в Библии, в Талмуде, в Коране жизнь регулирована, подчинена закону, всюду страх нечистоты, запреты, табу, всюду перегородки и разделительные категории. Нечистое и очищение, запрет и нарушение запрета – вот основные категории первоначальной нравственной жизни человека. Боязнь нарушить запрет и стать нечистым – основ-

ной нравственный двигатель. Это и есть этика закона в его первоначальной стадии. Она со временем трансформируется в законничество внутри христианства, в этику Канта, в идеалистический нормативизм. В первоисточках этики закона лежит религиозный страх, страх почти животный, который потом сублимируется. Страх нечистого и запретного преследует человека на самых высоких ступенях культуры, принимая лишь более утонченные формы. Но в основе всегда лежит этот первоначальный аффект. Закон по природе своей всегда запугивает. Он не преобразует человеческую природу, не уничтожает греха, а через страх не только внешний, но и внутренний держит грех в известных границах. И нравственный порядок в мире держится прежде всего религиозным страхом, который потом принимает форму нравственного закона. Таковы первоначальные последствия греха. Этому в жизни государства и общества соответствуют жестокие наказания, казни, которым придается нравственное значение. Этика закона, как этика греха, узнается потому, что она знает отвлеченное добро, отвлеченную норму добра, но не знает человека, человеческой личности, неповторимой индивидуальности и ее интимной внутренней жизни. В этом абсолютная граница этики закона. Ей интересен не человек, не живое существо с его радостями и страданиями, а данная человеку отвлеченная норма добра. Это свойство этики закона остается в силе и тогда, когда она становится философской и идеалистической и провозглашает принцип самоценности человеческой личности. Так, у Канта принцип человеческой личности совершенно отвлеченный и нормативный, он не имеет отношения к живой и неповторимой человеческой индивидуальности, которой Кант никогда не интересовался. Кантовская этика закона противопоставляет себя принципу эвдемонизма, счастья как цели человеческой жизни, но под счастьем и эвдемонизм понимает отвлеченную норму добра и совсем не интересуется счастьем живой неповторимой индивидуальной человеческой личности. В мышлении этики закона есть что-то роковое и безвыходное, от него всегда ускользает конкретное и индивидуальное. Всякая этика закона должна признать, что отвлеченное добро выше конкретного, индивидуального человека, хотя бы под отвлеченным добром разумелся принцип личности или принцип счастья. Морализм, вечно осуждающий людей, есть порождение закона. Но морализм этот безнравствен перед лицом высшей, незаконнической этики.

Закон не только не интересуется жизнью личности, но и не дает ей сил для осуществления того добра, которого он от нее требует. В этом основное противоречие этики закона, которое неизбежно ведет к этике искупления или благодати. Высушенная законническая добродетельность, лишенная благодатной и благостной энергии, дающей жизнь в изобилии, часто встречается в христианской аскетике, которая может оказаться формой этики закона внутри христианства. Монашески-аскетическая вражда к жизни, *ressentiment* по отношению к жизни, есть реакция этики закона внутри религии искупления и благодати, в ней нет силы, помогающей просветлению жизни. И только аскетика, соединенная с мистикой, носит иной характер. Закон морали, закон цивилизации, закон государства и права, закон хозяйства и техники, закон семьи и закон церкви и аскезы организует жизнь, охраняет и судит, иногда калечит жизнь, но никогда не поддерживает ее благодатной силой, не просветляет и не преобразует ее. Закон необходим для грешного мира и человечества, и его нельзя механически отменить. Но закон должен быть преодолен высшей силой, от безликой власти закона мир и человек должны быть освобождены. Ужас законнического морализма в том, что он стремится сделать человека автоматом добродетели. И нестерпимая скука добродетели, порождающая имморализм, часто столь легкомысленный, есть специфическое явление этики закона, не знающей никакой высшей силы. В сущности, этика закона строится так, как будто бы нет Бога, без расчета на Божью помощь. И неизбежно периодическое восстание против законнической добродетели, так же как и возвращение к постылой законнической добродетели. Это восстание есть нравственное явление, требующее внимательного к себе отношения. Господство законнической этики во всех сферах мировой жизни есть выражение объективного закона большего числа, т. е. необходимой орга-

низации порядка в жизни больших масс, большой массы человечества, как и большой массы материи в жизни природы. В этом космический смысл закона. Свобода же, сопротивляющаяся беспредельной власти закона во всех сферах жизни, есть, наоборот, выражение закона малого числа, она прежде всего интересна для духовной аристократии, составляющей меньшинство. Свобода аристократична, а не демократична. Свобода малого числа обыкновенно даже связана с принудительным сдерживанием законом большого числа. В этом парадокс свободы в истории. Творческая свобода мысли аристократична. Но против власти закона над жизнью и мыслью восстают не только духовная «аристократия», восстают и «демократические» дионисические силы жизни. Поэтому только и совершаются в мире революции, которые приобретают и этическое значение. Аристократия сама по себе никогда не сделала бы революции. Власть обычная, общественного мнения, традиции – «демократична», она всегда есть большое число. Но «демократично» и восстание большого числа, массы против обычая, общественного мнения, традиции, с тем чтобы немедленно образовать новый обычай, общественное мнение, традицию.⁷⁸ Этика закона основана на противоречиях, которые раскрываются в ее собственном царстве. Только этика благодати возвышается над противоположением «аристократической» свободы и «демократического» закона.

4. *Нормативная этика. Фарисейство.* Этика закона существует не только как этика религиозная и социальная. Она становится также этикой философской и даже обосновывает себя на свободе и автономии. Но и в этом случае обнаруживается ее ветхозаветная природа. Философская этика закона есть этика нормативная и идеалистическая. Нормативная философская этика совсем не авторитарна и не гетерономна, наоборот, она автономна. Такова прежде всего этика Канта, которому принадлежит самый замечательный опыт построения философской этики закона. Автономный характер этики Канта обнаруживает ее законнический характер, ибо автономия есть своезаконность, т. е. все-таки номизм. Этика Канта есть законническая этика потому, что она интересуется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех, и совершенно не интересуется самым живым человеком, его нравственным опытом, его духовной борьбой, его судьбой. Нравственный закон, который человек должен свободно открыть в себе, автоматически дает свои предписания, одинаковые для всех людей и для всех случаев жизни. Нравственная максима Канта, что каждого человека нужно рассматривать не как средство, а как самоцель, подрывается законническим основанием этики, ибо каждый человек оказывается средством и орудием осуществления отвлеченного, безличного, общеобязательного закона. Нравственность свободна в смысле своезаконности, но человек совсем несвободен и неавтономен, он целиком подчинен норме и закону. Поэтому Кант совершенно отрицал эмоциональную сторону нравственной жизни и вызвал известную эпиграмму Шиллера. Человеческая личность для Канта совсем не есть ценность, она есть лишь формальный, общеобязательный, законнический принцип. Индивидуальности для кантовской этики не существует, не существует неповторимо-индивидуальной нравственной проблемы, требующей неповторимо-индивидуального, т. е. творческого, нравственного разрешения. Формализм кантовской этики подверг сильной и уничтожающей критике М. Шелер, который выдвигает ценность личности и индивидуальности.⁷⁹ К сожалению, у самого М. Шелера почти совсем отсутствует идея свободы. Столь же законнической, как у Канта, является и нравственная философия Л. Толстого, хотя она и совсем неавторитарна. Л. Толстой и Евангелие рассматривает в смысле нравственного закона и нормы, и осуществление Царства Божьего уподобляется воздержанию от курения и вина. Учение Христа оказывается рядом нравственных предписаний, которые человеку легко осуществить, если он признает их разумность. Толстой был сильным критиком христианской

⁷⁸ Ле Бон хорошо говорит о консерватизме революционных масс. См. его «Psychologie des foules».

⁷⁹ См. его «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik».

неправды и лицемерия. Но он хотел подчинить жизнь тиранической власти законнической морали. Толстовский морализм приобретает почти демонический характер, истребляющий богатство бытия. И Кант и Толстой выросли на почве христианства, но при всем их свободолюбии они означают законническое перерождение христианства. Они утверждают самоправедность через осуществление закона, т. е. возвращаются к фарисейству, хотя и философски очищенному, к пелагианству, которое тоже было законническим морализмом и потому не нуждалось в благодати. Против пелагианского морализма и рационализма, т. е. против законничества в католичестве, восстал Лютер. Но и лютеранство в дальнейшем подверглось законническому перерождению. Законничество в христианстве было сильно во все времена. Даже благодать понимали законнически. Совсем не было преодолено фарисейское законничество. Всякий морализм был фарисейским законничеством. Аскеза превратилась в форму законничества. Тип моралиста есть тип законника, не желающего знать индивидуального человека, личности, живого существа. И против него права реакция аморалиста. Нормативизм законнической этики применим лишь к очень грубым элементарным случаям – не нужно развращать, убивать, красть, лгать, но совсем неприменим к более глубоким и тонким случаям, требующим индивидуально-творческого разрешения. Закон вызван страстной природой ветхого Адама, мстительного, властолюбивого, корыстолюбивого, завистливого, сластолюбивого. Но настоящая проблема этики лежит глубже, она связана с той индивидуальной сложностью жизни, которая порождена столкновением ценностей высшего порядка и обнаруживает трагическое в жизни. Между тем как этика преимущественно понималась как учение о том, что не следует красть платков из карманов.

Религиозный образ законнической этики дан в фарисействе. Ошибочно думать, как нередко думают христиане, что фарисейство есть религиозно и нравственно явление низкое, почти ругательное слово. Наоборот, фарисейство было религиозно и нравственно высокое явление, вершина религиозной и нравственной жизни еврейства. На осевшей и затвердевшей почве ветхозаветной религии закона и нельзя было выше подняться. Фарисеи были религиозные учителя еврейства, верные закону и истолковывавшие закон. И вот против этого высокого и чистого явления фарисейства восстает Христос. Самое основное и преобладающее впечатление, которое остается от чтения Евангелия, это восстание против фарисейства, обличение его неправды перед правдой новозаветной. Но обличение фарисейства есть обличение законнической этики, этики оправдания законом, этики чистоты и довольства своей праведностью. Мытарей и грешников Евангелие поставило выше фарисеев, нечистых выше чистых, не исполнивших закон выше исполнивших закон, последних выше первых, погибающих выше спасенных, «злых» выше «добрых». Это есть парадокс евангельской морали, который с трудом вмещается и осмысливается христианами в истории. Христиане все думают, что евангельские обличения относятся к фарисеям, жившим в далеком прошлом, и сами риторически громят их как злодеев. Но в действительности эти обличения относятся к нам самим, к нам, живущим сегодня, к самоправедным, к нравственно первым, спасающимся всех времен. Об евангельской этике, по существу, будет впереди. Но что значит парадокс евангельской этики? Почему в нравственном отношении первые делаются последними и наоборот? Почему лучше быть грешным, сознающим свой грех, чем фарисеем, сознающим свою праведность? Обыкновенно объясняют это так, что грешник смиренен, фарисей же горд, как горд стоик. А христианство есть прежде всего религия смирения. Думаю, что в этом объяснении не доходят до самой глубины тревожного вопроса. Фарисеи стояли на грани двух миров, на перевале от этики искупления к этике благодати. И в них должно было обнаружиться бессилие законнической этики в деле реального спасения от греха и зла. Вся трудность проблемы тут в том, что именно законническая этика исполнима. Закон можно исполнить до малейших деталей и стать по закону чистым. Фарисеи это и делали. И вот обнаруживается, что совершенное исполнение закона и совершенная чистота не спасают, не открывают путей в Царство Божье. Закон явился в результате

греха, но он бессилён вывести человека из того мира, в который он попал после того, как он сорвал с древа познания добра и зла, он бессилён преодолеть грех даже при совершенном его исполнении, не может спасти. Фарисейство, т. е. этика закона, беспощадно осуждается в Евангелии, потому что оно не нуждается в Спасителе и спасении, как нуждаются мытари и грешники, потому что если бы последняя религиозная и нравственная правда была на стороне фарисеев, то искупление было бы не нужно. Фарисейство есть отрицание искупления и Исккупителя. Фарисейство думает, что искупление – в исполнении закона добра, в то время как спасение в том, чтобы преодолеть то различие между добром и злом, которое явилось результатом грехопадения, т. е. преодолеть закон, порожденный этим различием, войти в Царство Божье, которое совсем не есть царство закона посястороннего добра. Фарисейство есть настолько глубокий и устойчивый элемент человеческой природы, обращенной к закону, что оно по-своему понимает христианство и деформирует его. Христианин, который думает, что он оправдан, чист и спасен, что он выше грешников, когда он часто посещает службы, бьет поклоны, ставит свечи, служит молебны, произносит по уставу слова молитвы, исполняет все канонические правила, совершает дела милосердия, добрые дела, есть, конечно, фарисей внутри христианства, и к нему тоже относятся евангельские обличения. Этика закона исполнима, но она бессильна бороться с помыслами и изменить внутреннее духовное состояние человека. Согласно этике закона, человек делается хорош, потому что он исполняет добрые дела закона. В действительности же человек делает добрые дела, потому что он хорош. Это прекрасно понимал Лютер, хотя и делал отсюда односторонние выводы.

Вся сложность и парадоксальность христианского отношения к закону определяется тем, что Христос не только обличает фарисейское законничество, но и говорит, что он пришел не нарушить, а исполнить закон. Евангелие преодолевает и отменяет этику закона и заменяет ее иной, высшей и благодатной, этикой любви и свободы. И вместе с тем оно не допускает внешнего и механического отрицания и низвержения закона. Христианство открывает пути в Царство Божье, где нет уже закона. Но закон по-прежнему обличает грех и должен быть исполнен миром, пребывающим в грехе. Грешник нуждается в спасении, и спасение приходит не от закона, а от Спасителя, спасение совершается через искупление, а не через закон. Но все время остается низшая сфера закона, и закон остается в силе для своей сферы. Социальная жизнь христианского человечества в значительной степени остается во власти закона, почти в той же мере, как жизнь первобытного клана, поклонявшегося тотему. Но закон совершенствуется, улучшается, оставаясь все тем же принципом. В законе есть вечный элемент. Оценки, которые требуются от христианина, необычайно трудны и даются с мукой. Оценки по закону просты и сравнительно легки. Но эта простота и легкость закрыты для христианина. От него требуются оценки самого закона, которые уже не по закону должны совершаться. Оценки христианина всегда должны преодолевать фарисейство, но не должны впадать во внешний анормизм. И самая большая трудность тут в соотношении момента индивидуального и социального. Этика закона была по преимуществу этикой социальной. Этика же христианская более индивидуальна, чем социальна, для нее человеческая душа стоит больше, чем все царства мира. Это положение создает страшные трудности для этики закона. Этика закона дорожит прежде всего царством мира. И для людей закона христианство должно представляться анархизмом. Это и утверждает, напр., Ш. Моррас.⁸⁰ Для него Евангелие анархическая и разрушительная книга. Великую же заслугу католической церкви он видит в том, что она превратила анархическую, разрушительную силу христианства в силу организующую. Совсем как у великого инквизитора Достоевского. Ш. Моррас – человек дохристианского, античного сознания, он один из тех римлян, которые испугались разрушительной силы христианства. Но в католичество вошло римское начало и спасло положение. Все это обнаруживает глубокую парадоксальность хри-

⁸⁰ См. его книгу «Romantisme et révolution».

стианства по отношению к закону и ко всякому социальному порядку. Закон, без которого невозможна социальная жизнь, дохристианского происхождения. Право раскрыто языческим римским миром, и мир христианский реципировал римское право. Поэтому христианский мир живет двойственной, дуалистической жизнью, он живет и по закону, и по благодати. И нужно сказать, что не всегда свобода человека, свобода человеческого лица защищена в порядке благодати, она часто защищается в порядке закона. В этом положительная миссия закона. Средневековая теократия, восточная и западная, императорская и папская, хотела быть обществом, основанным не на законе, а на благодати. И это покупалось тем, что сама благодать подвергалась законническому перерождению. Теократическое благодатное общество символизирует Царство Божье в природно-историческом порядке, который подлежит закону. Свободу человека оно ставит в зависимость от благодатного перерождения другого человека, власти, всего общества. И когда это благодатное перерождение не происходит, свобода человека отрицается, он подвергается насилию, за ним отрицается всякое право. Тут обнаруживается все значение закона для социальной жизни человека. Жизнь человека, его свобода и право не могут исключительно зависеть от духовного состояния других людей, общества, власти. Жизнь человека, его свобода и право должны охраняться и в том случае, если духовное состояние других людей, общества, власти невысокое, если оно недостаточно просветлено благодатью. Общество, которое захочет себя обосновать исключительно на благодати, не пожелает знать закона, будет обществом деспотическим. Так, коммунистическое общество тоже исключительно основано на благодати, а не на законе, хотя и на благодати темной и нехристианской. В результате получается тирания, обратная теократии. И мы стоим перед следующим парадоксом: закон не знает живой, конкретной, индивидуально неповторимой личности, не проникает в ее интимную жизнь, но закон охраняет эту личность от посягательств и насилия со стороны других личностей, охраняет независимо от того, каково направление и духовное состояние других личностей. В этом великая и вечная правда закона, правда права. Христианство должно признать эту правду. Нельзя ждать благодатного перерождения общества, чтобы жизнь человека стала выносимой. Таково соотношение закона и благодати. Я должен любить ближнего во Христе, это есть путь Царства Божьего. Но если у меня нет любви к ближнему, то я во всяком случае должен исполнить закон по отношению к ближнему, должен быть справедлив и честен по отношению к нему. Нельзя отменить закон и ждать осуществления любви. Это тоже было бы лицемерием. Я должен не красть, не убивать, не насильничать и когда любви не имею. То, что от благодати, всегда выше, чем то, что от закона, никогда не ниже. Высшее не отрицает низшего, но включает его в себя в преображенном виде. Злом же является законническое искажение самой благодати и любви, оно-то и ведет к насилию и отрицанию свободы, к совершенному отвержению закона. Так определяется отношение между этикой закона и этикой искупления. Этика искупления не может становиться на место этики закона, она тогда становится насильнической и отрицает свободу. Два порядка сосуществуют. И всегда благодатный порядок есть порядок преображающий и просветляющий, а не насилующий. Высший образ пики закона есть право.

Конфликт закона и благодати, этики закона и этики искупления проходит через все конкретные этические вопросы, как мы это увидим. И чрезвычайно сложно отношение этических конфликтов к человеческой свободе и к достоинству человеческой личности. Иногда враждебна свободе и личности этика закона, иногда же враждебна этика благодати. Сама благодать не может быть враждебна свободе и личности, она дает свободу, преображает и укрепляет личность. Но то, как отражается в человеческом мире благодать и как она искажается в нем, может быть враждебно и свободе и личности. Происходит двойной процесс: в порядок благодати, в духовное общество, в церковь проникает законничество, и в порядок закона, в общество мирское, в государство и культуру проникает начало благодати, уже искаженное законничеством. И от того и от другого процесса свобода насилуется и личность страдает. Живая

человеческая личность насилуется и законом, и насильственной благодатью. На сложных этических конфликтах мы видим, как закон калечит жизнь, когда нужно было бы предоставить ее действию благодатных сил, и как насильственная благодать калечит жизнь, когда нужно было закону предоставить охранение ее прав. Это видно в жизни семьи, в жизни государства, в хозяйстве, в разных сферах культуры. Проблема страшно осложняется еще тем, что кроме этики закона и этики искупления есть еще этика творчества, связанная с дарами человека и с его призванием. Эти конфликты не могут быть приведены к окончательной гармонии в пределах нашей греховной земной жизни. Но могут быть установлены ценности, за которые нужно бороться в разрешение этих конфликтов. Верховной ценностью не является счастье. Трагические этические конфликты опровергают ту ложную психологию и этику, которая видит в счастье цель человеческой жизни. Человеку внушили идею, что верховным благом и верховной целью является счастье, чтобы держать его в рабстве. Свобода и достоинство человека не позволяют видеть в счастье и удовлетворении цель и высшее благо жизни. Существует непреодолимый конфликт между свободой и счастьем. На этом построена «Легенда о Великом Инквизиторе» Достоевского. Я согласен на несчастья и страдания, чтобы остаться свободным существом. Этика закона сулит счастье как результат исполнения закона. Слушай меня, и будешь счастлив. Но и этика благодати, благодати, подвергающейся законническому перерождению, также сулит счастье. Особенно католической теологии свойствен такой эвдемонизм. Томисты и до сих пор еще утверждают психологию, согласно которой человек всегда стремится к счастью и блаженству. Но современная психология, продолжая Достоевского, Ницше и Кьеркегардта, совершенно разрушила эту рационалистическую доктрину. Человек есть существо свободное, духовное и творческое, и свободное творчество духовных ценностей он предпочитает счастью. Но человек есть также существо больное, раздвоенное, определяющееся темным бессознательным. И потому он не есть существо, стремящееся во что бы то ни стало к счастью и удовлетворению. Никакой закон не может его сделать существом, предпочитающим счастье свободе, удовлетворение и успокоение творчеству. Уже поэтому жизнь человека не может быть целиком подчинена закону. Благодать же дает лишь мгновения радости и блаженства.

Глава II

Этика искупления

1. *Добро под благодатью.* Для всякого чуткого человека ясно, что невозможно довольствоваться законом, что добро законническое не разрешает проблемы жизни. Раз возникло различие между добром и злом, то не в человеческих силах его устранить, т. е. победить зло. И человека мучит жажда искупления, избавления не только от зла, но и от законнического различия добра и зла. Жажда искупления свойственна была уже миру дохристианскому. Мы находим ее в античных мистериях страдающих богов. В зачаточной форме мы находим жажду искупления уже в тотемизме и в тотемистической евхаристии.⁸¹ Жажда искупления есть великое ожидание, что Бог и боги примут участие в разрешении мучительной проблемы добра и зла, примут участие в человеческих страданиях. Бог снизойдет на землю, как огонь, и сгорит грех и зло, исчезнет законническое различие добра и зла и законническое добро, бессильное и терзающее человека. Жажда искупления есть жажда примирения с Богом и единственный путь победы над атеизмом, внушенным человеческому сердцу злом и страданием мира. Это есть встреча с Богом, страдающим и жертвенным, т. е. разделяющим мучительную судьбу человека и мира. Человек есть существо свободное, в нем есть элемент первородной, несотворенной, домирной свободы. Но он бессилен справиться со своей собственной иррациональной свободой, с ее бездонной тьмой. В этом его вековая трагедия. И нужно, чтобы сам Бог низшел в глубь той свободы, в ее бездонную тьму и принял на себя последствия порожденного ею зла и страдания. Искупление вовсе не есть примирение Бога с человеком, как то извращенно представляет ограниченное человеческое сознание (судебная теория искупления).⁸² Искупление есть прежде всего примирение человека с Богом и Творцом, т. е. победа над атеизмом, над естественным отрицанием Бога из-за зла и мук мира. Атеизм, как крик возмущенного человеческого сердца, победим лишь Богом страдающим и разделяющим судьбы мира. На этом пути вместе с тем окончательно преодолевается идолопоклонство, которое всегда остается в отвлеченном монотеизме. Еще в глубине язычества, знавшего лишь богов природных и не знавшего Бога сверхприродного, люди искали помощи и излечения у тотема, у знахаря и мага, у царя-бога или полубога. Человек не мог оставаться один, предоставленный своим силам, зависимый лишь от власти безличного и бесчеловечного закона. Мир был полон богов, но боги были закованы в имманентном кругу природной жизни. И потому сами боги были подчинены року. На страдальческую судьбу человека некому было жаловаться. Человек изживал последствия неведомой ему безвинной вины. Это раскрывается в греческой трагедии. Мир полон богов, но Бог сверхмирный, сверхприродный не сходит в мир, не разделяет его судьбы и не освобождает от рока. Мистерии искупления совершались в имманентном круговороте природной тварной жизни, и они выражали мучительную жажду человека, чтобы сам Бог помог ему в его мучительной борьбе. Если есть Бог, то трудно представить себе, чтобы он мог окончательно покинуть древний языческий мир, сотворивший столь много великого и прекрасного, и предоставить его себе. Бог, очевидно, действовал и в античном языческом мире, но по-иному, через природу, а не через историю, как в еврейском народе. Человек никогда не остается совсем один и предоставленный своим силам. Но он не сознает участия Бога в его жизни и судьбе. Таков результат этики закона. Бог дает закон, но не участвует в его осуществлении. Когда добро находится под законом, оно в известном смысле есть безбожное добро. Закон и значит, что Бог отошел от человека. И в этом источник бессилия закона изменить человеческую природу. В

⁸¹ См. Фрэзера и Дюркгейма.

⁸² См. l'abbé J. Rivière «De dogme de la Rédemption». Сейчас и католическая теология преодолевает старую юридическую теорию искупления.

законе добро откалывается от бытия и не может изменить бытие. Искупление соединяет добро и бытие, преодолевает разрыв, установленный законом как последствием греха, оно есть вхождение сущего добра в самые недра бытия. Искупление вырывает корни зла и греха, но этим оно освобождает человека от безраздельной власти закона. Искупление означает прежде всего освобождение. Искупитель есть Освободитель. Закон же от рабства не освобождает. Искупление означает революционный переворот в нравственных оценках, переоценку всех ценностей. Оно устраняет неисчислимое количество табу, побеждает внешний страх нечистоты, все переносит в глубину человеческого сердца, переворачивает все иерархии, установленные в мире. Этика искупления, этика евангельская есть уже этика богочеловеческая. В нравственном акте действует не только человек, но и Бог, не только Бог, но и человек, нет разрыва и противоположения, установленного законом. И то, что невозможно было для человека, становится возможным для Бога.

Всем известно, что евангельская мораль строится на противоположении морали законнической. Но христианский мир сумел жить и строить свое учение так, как будто бы этика евангельская и этика закона никогда не сталкивались. Никто не сможет возражать против того, что христианская, евангельская мораль не есть мораль нормы и закона. Евангельская мораль есть мораль благодатной силы, неизвестной закону, т. е. не есть уже мораль. Все христианство есть не что иное, как приобретение силы во Христе и через Христа, силы перед лицом жизни и смерти, приобретение силы жизни, для которой не страшны страдания и тьма, силы, реально преобразующей. Настоящее противоположение и есть противоположение силы и закона, начала онтологически-реального и нормативно-идеального. Поэтому христианству совсем не свойствен отвлеченный морализм, столь характерный для всякого законничества и нормативизма. Тут мы подходим к самой сердцевине христианской этики и этики вообще. Так можно формулировать основную этическую проблематику: может ли быть идея добра целью человеческой жизни и источником всех жизненных оценок? Этика охотно соглашается положить в свою основу верховную идею добра и в этом видит свою специфичность. Но как только идея добра, как верховная, положена в основу этики, этика становится законнической и нормативной. Христианство в своих первичных и девственных суждениях не только усомнилось в том, что идея добра является верховной в жизни, но и резко противоположило свою мораль морали, основанной на идее добра и норме добра. В основе христианства лежит не отвлеченная и всегда бессильная идея добра, которая неизбежно является нормой и законом по отношению к человеку, а живое существо, личность, личное отношение человека к Богу и ближнему. Христианство поставило человека выше идеи добра и этим совершило величайшую революцию в истории человечества, которую христианское человечество не в силах было вполне принять. Идея добра, как и всякая идея, должна склониться и уступить, когда приходит человек. Не отвлеченная идея добра, а человек есть Божье творение и Божье дитя. Человек наследует вечность, от закона же ничего не останется. Так совершает Евангелие прорыв из морали нашего мира, мира падшего и основанного на различении добра и зла, к морали потусторонней, противоположной закону этого мира, морали райской, морали Царства Божьего. Человек искупается от власти закона. Евангельская этика основана на бытии, а не на норме, она жизнь предпочитает закону. Конкретное бытие, живое существо выше всякой отвлеченной идеи, выше и идеи добра. Евангельское добро и заключается в том, чтобы не считать добро верховным началом жизни, а считать человека таким началом. Евангелие показывает, что люди бывают мерзки и лицемерны из любви к добру, из любви к добру истязают человека и забывают о человеке. Суббота для человека, а не человек для субботы – вот сущность великой нравственной революции, произведенной христианством, в которой человек впервые опомнился от роковых последствий различения добра и зла и власти закона. «Суббота» и есть отвлеченное добро, идея, норма, закон, страх нечистоты. Но «Сын человеческий есть господин и субботы». Христианство не знает нравственных норм, отвлеченных, обязательных для всех и всегда. И потому

всякая нравственная задача для христианства есть неповторимо индивидуальная задача, а не механическое исполнение нормы, данной раз навсегда. Так и должно быть, если человек, живое существо выше «субботы», отвлеченной идеи добра. Тогда всякий нравственный акт должен быть основан на бесконечном внимании к человеку, от которого он исходит, и к человеку, на которого он направлен. Евангельская этика искупления и благодати прямо противоположна формуле Канта: нельзя поступать так, чтобы это стало максимой поведения для всех и всегда, поступать можно только индивидуально, и всякий другой должен иначе поступать. Общеобязательность заключается лишь в том, чтобы каждый поступал неповторимо индивидуально, т. е. всегда имел перед собой живого человека, конкретную личность, а не отвлеченное добро.

Такова этика любви. Любовь может быть направлена лишь на живое существо, на личность, а не на отвлеченное добро.⁸³ Руководиться в своих нравственных актах любовью к добру, а не к человеку, к живым существам и значит практиковать этику, противоположную христианской, евангельской, быть фарисеем и законником. Выше же любви к ближнему, к человеку стоит лишь любовь к Богу, который тоже есть конкретное существо, личность, а не отвлеченная идея добра. Любовью к Богу и любовью к человеку исчерпывается евангельская мораль, все же остальное не специфически евангельское и лишь подтверждает закон. Христианство призывает любить «ближнего», а не «дальнего». Это есть очень важное различие. Любовь к «дальнему», отвлеченному человеку и отвлеченному человечеству есть любовь к отвлеченной идее, к отвлеченному добру, а не любовь к человеку. И во имя этой отвлеченной любви люди готовы принести в жертву ближних, живого человека. Такую любовь к «дальнему» мы встречаем в революционной гуманистической морали. Но любовь гуманистическая и любовь христианская очень различны. И различие тут нужно видеть прежде всего в том, что христианская любовь конкретна и лична, гуманистическая же любовь отвлеченна и безлична, что для христианской любви дороже всего человек, для гуманистической же любви дороже всего «идея», хотя бы то была «идея» человечества и человеческого блага. В гуманизме есть, конечно, очень сильные христианские элементы, он христианского происхождения. Высшая человечность раскрыта христианством. Она создана словами Христа, что человек выше субботы, и Христовой заповедью любви к ближнему. Но так же как в христианстве начинают побеждать законники и фарисеи, и «суббота», отвлеченная идея добра, ставится выше человека, живого существа, так же и в гуманизме побеждают свои законники и фарисеи, и отвлеченная идея блага человечества или прогресса человечества ставится выше человека, живого существа. Величайшее извращение получается на почве ложного понимания «добрых дел». «Добрые дела» начинают понимать не как проявление любви к Богу и к ближнему, к живому существу, не как обнаружение благодатной силы, дающей жизнь другим существам, а как способ самоспасения и самооправдания, как путь осуществления отвлеченной идеи добра, за которое человек получает награду в будущей жизни. Так совершается измена евангельскому откровению любви. «Добрые дела», которые совершаются не из любви к людям и не из заботы о них, а для спасения собственной души, совсем не добрые. Где нет любви, там нет и добра. Любовь не требует и не ждет награды, она сама уже есть награда, есть просветление и преображение бытия, есть луч райского бытия. «Добрые дела», как дела закона, ничего общего не имеют с Евангелием и с христианским откровением, они остаются в мире дохристианском. Помочь ближнему, совершать добрые дела нужно не для спасения души, а из непосредственной любви, для соединения людей, для сочетания душ в Царстве Божьем. Любовь к человеку самоценна, она имеет в себе имманентное качество добра. И есть двоякое отношение к ближнему, к живому существу, обладающему самоценностью. Есть жалость. Жалость есть разделение богооставленности твари, соединение с нею в этой богооставленности. И есть любовь. Любовь есть разделение жизни в Боге, в благодатной помощи Божьей. Жалость не есть самое последнее и высшее, выше

⁸³ Очень тонкие есть замечания в книге М. Шелера «Wesen und Formen der Sympatie».

любовь, любовь к другому в Боге. Но жалость одно из самых высоких человеческих состояний, настоящее чудо в нравственной жизни человека, как справедливо говорит Шопенгауэр, хотя он и неверно его объясняет. Это жгучее и острое ощущение богооставленности и готовность разделить эту богооставленность распространяется и на животных, и на всю тварь. Жалость неизбежно входит в любовь, но любовь превышает жалость, ибо знает другого в Боге. Любовь и есть видение другого в Боге и утверждение его для вечной жизни, излучение силы, необходимой для этой вечной жизни. В основе евангельской, христианской этики лежит безусловное признание значения всякой человеческой души, которая стоит дороже царств мира, самоценности личности как образа и подобия Божьего. И никакая отвлеченная идея добра не может быть поставлена выше этой личности.

2. *Евангельская мораль и мораль законнически-фарисейская.* Мы уже видели, что евангельская мораль отрицает мораль законнически-фарисейскую, мораль самоспасения человека через осуществление нравственного закона. Так как в основании этой своеобразной морали лежит отношение к человеку, к живому существу, к личности, а не к отвлеченному добру, то она носит в высокой степени динамический характер. Христианство не знает застывших типов злодеев или застывших типов праведников. Злодей может превратиться в праведника, и праведник – в злодея. Св. Иоанн Лествичник говорит: «Станешь остерегаться осуждать согрешающих, если будешь помнить, что и Иуда был в соборе учеников Христовых, а разбойник в числе убийц; но в одно мгновение произошло с ним чудо перерождения».⁸⁴ Поэтому Христос и учит нас: не судите да не судимы будете. До часа смерти никто не знает, что с человеком может произойти, какие великие перевероты, да и никто не знает, что с человеком происходит в час смерти, уже в плане бытия нам недоступного. Поэтому христианство иначе относится к «злодеям», чем этика мира сего, оно не допускает резкого деления людей на две расы, на расу «добрых» и на расу «злых», которым так дорожат этические учения. Только христианство верит в преодолимость прошлого, оно знает тайну забвения и стирания прошлого. Это и есть тайна искупления, и ей создается этика иная, чем этика закона. Искупление освобождает от кармы, от кармического изживания прошлого в бесконечном будущем. От прошлого не тянутся бесконечные нити в будущее, они перерезываются. В этом тайна покаяния и отпущения грехов. Человек сам себе не может простить греха и низости, он не в силах забыть злого прошлого. Но Христос понес на себе грехи всего мира, и Он может снять грех и простить. Прощение и забвение возможно лишь во Христе и через Христа. Человек не может себе простить грех и зло и изжить его последствия, он освобождается через Христа. Но он должен во имя Христа другому, ближнему простить грех и зло, помочь ему избавиться от их власти. Человек не освобождается и не спасается, не улучшается и не усовершенствуется, когда его окончательно причислили к расе «злых» и проклинают его. Наоборот, он от этого погибает. Зло прошлого, которое считается непреодолимым и непоправимым, порождает все новое и новое зло. Человек начинает чувствовать, что он все равно погиб, что возврата нет, что на нем лежит проклятие. Вот против этого и восстает религия и этика искупления. Ибо Христос пришел не для праведников, а для грешников. И нет такого греха, который не может быть снят и прощен. Грех против Сына Человеческого, против самого Христа прощается. Не прощается только грех против Духа Св. Но это уже тайна последнего богоотступничества, которую нельзя отождествлять с атеизмом. Атеизм может быть прощен, и он может означать замутненную любовь к правде. Мы не знаем последней тайны человеческого сердца, его последней глубины, оно открывается только любящему. Но осуждающий редко бывает любящим, и потому для него закрыта тайна человеческого сердца того, кого он осуждает. В этом граница всякого суда и граница разделения на «добрых» и «злых», на «благочестивых» и «богоборцев», на «верующих» и «атеистов». Иногда «злые»,

⁸⁴ См. «Преподобного отца нашего Иоанна Игумена Синайской горы Лествица».

«богоборцы» и «атеисты» могут оказаться более угодны Богу, чем «добрые», «благочестивые» и «верующие». Это трудно понять этике закона, но понятно для этики искупления.

Евангелие производит полный переворот в нравственных оценках, все размеры которого мы не ощущаем, потому что слишком привыкли к нему и слишком приспособили его к обыденным нуждам. «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся». В этом огне сгорают все старые привычные нравственные оценки и образуются новые. Первые будут последними, последние первыми. Это – неслыханная по своему радикализму революция. Христианство родилось в этой революции, вышло из нее. Но христианскому человечеству было непосильно провести ее в жизнь, ибо это значило бы стать «по ту сторону добра и зла», которыми живет мир. Когда таинственные евангельские слова были превращены в норму, то «последние» стали новыми «первыми». Совсем как в революциях социальных, когда прежде угнетенный класс приходит к власти и начинает угнетать других. Такова участь всех евангельских слов, поскольку они превращаются в норму. Парадокс в том, что угнетенные никогда не могут господствовать, ибо в момент господства они становятся угнетателями. Бедные никогда не могут господствовать, ибо в момент господства они становятся богатыми. И потому никакие внешние революции в положении людей не соответствуют радикализму переворота, возвещенного Евангелием. Евангелие не знает норм и законов. И его нельзя истолковать как норму и закон. Евангелие есть благая весть о наступлении Царства Божьего. И все, к чему призывает Христос, есть призыв к Царству Божьему и только так может быть истолковано. Мораль Царства Божьего оказывается непохожей на мораль мира падшего, находящегося по сю сторону добра и зла. Мораль евангельская находится по ту сторону привычного для мира различения между добром и злом, согласно которому первые – первые, последние – последние. Евангельская этика, этика искупления во всем противоположна миру. Все, что говорит Христос, обычно облекается в форму: «...вам сказано, а я говорю вам». Тареев прав, когда он настаивает на абсолютности Евангелия и его несоизмеримости с относительностью природно-исторической жизни.⁸⁵ «А я говорю вам: не противься злему». Обыкновенная нравственная жизнь основана на противлении злему. «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас». Если понять это как закон, то этот евангельский призыв невыполним, он безумен для этики закона, он предполагает иной, благодатный порядок бытия. «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам». В этом сущность Евангелия и сущность христианства. Но вся жизнь мира основана на том, что прежде всего ищут «это все», то, что должно «приложиться», а не «Царство Божье». И этика, мораль нашего мира, ищет совсем не Царства Божьего, а ищет оправдания законом. «Не то, что входит в уста, оскверняет человека; но то, что выходит из уст, оскверняет человека». Между тем понятие о чести нашего мира основано на том, что оскверняет человека то, что входит в уста, а не выходит из уст. Честь человека осквернена и ранена тем, что человека выругали или ударили, а не тем, что он выругал или ударил. «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою». Опять очень радикальная революция, восстающая против князей и вельмож мира. Большой есть лишь слуга. Особенно трудно это было вместить церковной иерархии, которая действовала в мире и искажалась человеческими страстями и грехами. Символически церковь осталась верна словам Христа, но реально изменила им. И в ней господствовали князья и вельможи; и в ней больший не был слугою. Символически папа считал себя слугой, но реально он господствовал даже над князьями и вельможами. «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих». Христос жил среди грешников, среди мытарей и блудниц, с ними ел и пил. И против этого протестовали фарисеи, носители этики закона, этики

⁸⁵ См. М. Тареев. «Евангелие», т. II «Основ христианства». Это одно из самых замечательных толкований Евангелия.

мира во имя чистоты. Но Христос не знает ничего нечистого, кроме нечистоты человеческого сердца. «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию». Фарисейская этика закона не любит больных и грешников, ее представители живут в обществе праведных и чистых и охраняют свои белые одежды. Но Сын Божий говорит фарисеям: «Что вы зовете Меня: „Господи! Господи!“ и не делаете того, что Я говорю». «Здесь Тот, Кто больше храма». «Вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства». И эти слова – протест против этики закона, этики чистоты. «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли и входящим воспрепятствовали». Вхождение в Царство Божье не зависит от ключа разумения законников, он препятствует вхождению. И опять слова, означающие полный переворот ценностей: «Что высоко у людей, то мерзость пред Богом». «Остерегайтесь книжников, которые любят ходить в длинных одеждах и любят приветствия в народных собраниях, председания в синагогах и предвозлежания на пиршествах, которые поедают дома вдов и лицемерно долго молятся; они примут тем большее осуждение». Этими книжниками полон христианский мир, для которого этика закона легче и доступнее этики благодати. Вот слова основные для религии этики и благодати: «Не знаете, какого вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать». Слова эти сказаны апостолам, которые тогда не понимали Учителя. Этика закона не спасает, а губит человеческие души. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь, и имели с избытком». Христос, Спаситель и Искупитель, есть прежде всего источник жизни. Он утверждает жизнь. Этика закона ограничивает и регулирует жизнь, но не может быть источником жизни. Этика искупления восстанавливает источник жизни. Евангелию свойствен абсолютизм и максимализм, но это максимализм особого рода. Ложь моралистического максимализма в том, что он требует максимализма от другого, максимализма в исполнении закона и нормы. Поэтому он беспощаден к людям и всех осуждает. Ничего подобного нет в благодатном максимализме Евангелия. Он лишь открывает Царство Божье и путь к нему, но не дает правил и норм. Максимализм прежде всего применяется к себе, а не к другим. Строгость к себе и снисходительность к ближнему – вот истинно христианское, евангельское отношение к жизни. Есть два нравственных пафоса: один требует прежде всего нравственной высоты от себя и своих, другой прежде всего обличает чужих. Второй пафос не христианский. Отвлеченный нормативный идеализм, хотя бы он практиковался христианами, всегда жесток и фанатичен, он хочет истребить носителей зла. Для подлинных христиан это невозможно, ибо они всюду видят прежде всего живых людей, живых существ. Даже у такого пламенного и значительного мыслителя, как Киркегардт, есть элемент нехристианского максимализма, максимализма безблагодатного, противоположного любви. Это глубоко раскрыл Ибсен в Брандте. Человек не должен считать себя правым, а других виновными, не должен стремиться к тому, чтобы пережить состояние самооправданности. Тут мы подходим к величайшему перевороту, совершенному христианством в отношении к грешным и злым.

3. *Христианское отношение к грешным и злым.* «Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных». До этого этика закона, этика, не знающая искупления и благодати, думала, что солнце восходит только над добрыми и дождь посылается только на праведных. Но вот Евангелие уравнивает перед Богом добрых и злых, праведных и неправедных. Добрые и праведные не могут больше гордиться своей добротой и праведностью. Прежние законнические оценки доброго и злого не имеют силы. «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие». Идут впереди тех, которые почитают себя праведными и добрыми, впереди фарисеев. Никогда никакая этика не становилась на сторону мытарей и блудниц, грешных и неправедных. Так колеблется человеческое понятие добра, которое казалось незыблемым и абсолютным. Церковь в истории пыталась обезвредить и обезопасить нравственный переворот, совершенный Евангелием, но невозможно было совсем скрыть, что мораль евангельская, мораль Христова не походит на

мораль мира, на мораль человеческую. «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень». Между тем как этика нашего мира, этика закона, этика фарисейская почитает нравственным долгом бросать в грешницу камень. И бросающий в грешницу камень, осуждающий ближнего как злого, почитает себя в этот момент праведным и действует по нравственному закону. Совершенно ясно, что подлинное христианство не допускает деления человека на два лагеря – «добрых» и «злых», «праведников» и «грешников». Все злые и грешные могут стать добрыми и праведными. Евангелие не хочет знать, что есть раса добрых, идущих в рай, и раса злых, идущих в ад. И праведники, фарисеи совсем не идут в рай. Все безмерно сложнее. Церковь еще в первые века осудила резкое выделение святых, праведных, спасенных («Пастырь» Эрмы, споры вокруг Ипполита, Каллиста, монтанизма). Для этики искупления и благодати не существует двух лагерей, не существует праведников закона, чистых. Ложно само искание гарантий спасения (Лютер, Кальвин, баптизм). Ложно сознание себя пребывающим в лагере спасенных и избранных. Идея ада, о которой речь еще впереди, связана с этим разделением мира на лагерь добрых и на лагерь злых. Законнически-фарисейская мораль легко побеждает евангельскую, ибо ее легче исполнить и исполнением чувствовать себя оправданным. Эта законнически-фарисейская мораль побеждает и в христианском аскетизме, который так часто ведет к охлаждению сердца. Но благодатная евангельская мораль раскрывается в потрясениях жизни, в важных и значительных событиях, к которым закон неприменим.

Каренин у Л. Толстого – типичный законник и фарисей. И его суд над женой своей Анной есть типично фарисейский суд. Он был, конечно, более грешен, чем она. Сердце его было совершенно охлаждено. Но когда Анна была близка к смерти, когда наступила минута необыкновенного потрясения, сердце Каренина расплавилось и он перестал судить по закону, наступила благодатная минута. И отношение Каренина к Вронскому перестало быть законническим, стало человеческим. Так всегда и бывает. Закон, судящий грешников и злых, оказывается пригодным лишь для обыкновенных, обыденных случаев, пока сердца людей холодные и застывшие. Но для необыкновенных, катастрофических положений жизни, когда только и раскрывается глубина жизни, закон оказывается совершенно неприменимым и суд его ничтожным. Поэтому и суд над преступлениями обычно совершенно лишен нравственного значения. Настоящая жизнь лежит по ту сторону закона. Христианство открывает образ Божий в каждом человеке, даже злом и преступном. До христианства образ Божий открывался в герое или в царе. Христианство принесло с собою совершенно новую антропологию. Эта антропология парадоксальна. Парадокс уже лежит в самом отношении к греху. Все грешны, все в первородном грехе. И потому не суди, не осуждай ближнего. Христианство, и только христианство, требует милосердия к грешникам. И потому на почве христианской возникает жажда всеобщего спасения, т. е. реальной победы над злом, в противоположность жажде оттеснения злых в ад, сначала во времени, а потом и в вечности. Вот эта сторона христианства – неосуждение, милость к грешникам – не была достаточно вмещена христианством в историю. Из христианства выводили величайшие осуждения, какие только были в истории. В этом трагизм судьбы христианства. Христианство прежде всего очень повысило сознание бесконечной ценности всякой человеческой души, человеческой жизни, человеческой личности, а значит, и бесконечной ценности души, жизни и личности грешника и «злого». С душой, личностью, жизнью грешников совсем нельзя поступать, как со средством для осуществления «добра» и для торжества «добрых». «Злыми» Бог дорожит не меньше, чем «добрыми». Да и сами эти наименования ничтожны и лживы. Ибо «добрые» так часто бывают «злыми», «злые» же нередко бывают «добрыми». Из христианства сумели вывести самую отвратительную мораль, какую только знает моральная история мира, – мораль трансцендентного, небесного эгоизма. «Добрые» так хотят пролезть в Царство Небесное, что у входа, где образуется давка, готовы раздавить большое количество ближних, оттесняемых ими в ад, в вечную погибель. Так как вход в Царство Небесное узок, то происходит борьба и отбор. «Добрые» и праведные на трупах своих

ближних, менее добрых и праведных, пробиваются в рай. Вот это и есть самое страшное поражение, которое христианство потерпело в человеческих сердцах, самое страшное извращение и искажение. Идея трансцендентного эгоизма, исключительной заботы о спасении своей души, которую выводят из аскетической литературы, есть сатаническая идея, сатаническая карикатура на христианство. В действительности спасает душу свою лишь тот, кто согласен погубить ее во имя ближних, во имя братьев, во имя любви Христовой. Нельзя думать о спасении своей души, это есть ложное духовное состояние, небесный утилитаризм, думать можно только об осуществлении высших ценностей жизни, о Царстве Божьем для всех существ, не только для людей, но и для всего мира, т. е. думать о Боге, а не о себе. И никто не смеет чувствовать себя праведником, а других грешниками. Это выражено в учении о смирении, которому умудрились тоже придать законнический характер. Влияние христианства на нравственное сознание человечества было парадоксально и двойственно. С одной стороны, христианству обязан человек своим высочайшим нравственным сознанием и своими высочайшими нравственными эмоциями. Но, с другой стороны, можно сказать, что христианство нравственно ухудшило человека, создав невыносимый конфликт сознания и бессознательного. Античный человек был более целен, более гармоничен, более спокоен, менее раздавлен высотой своей веры.

4. *Христианская мораль как мораль силы.* Ницше не знал и не понимал настоящего христианства. Перед ним было выродившееся христианское общество, в котором угас героический дух. И он восстал страстно и с негодованием против этого упадочного, мещанского христианства. Ницше делает основное различие между моралью господ и моралью рабов. В еврействе он видит восстание рабов в морали, т. е. слабых. И христианство для него есть мораль рабов. Мораль рабов вся основана на *ressentiment* слабых к сильным, аристократам, благородным, на зависти и обиде, на желании получить компенсацию в моральной области, взять реванш. Сильные аристократы, благородные для Ницше – это римляне. Победа христианства над римлянами была победой больных над здоровыми, рабов над благородными. Но главная опасность – больные, а не злые. Христианство испортило благородство породы, подменило категории хороших и плохих, т. е. аристократов и рабов, категориями добрых и злых. Раб из чувства *ressentiment* решил быть первым в вечной жизни. За христианским аскетизмом стоит *ressentiment* ко всякому мужеству, ко всякой силе. Как ни интересно все, что говорит Ницше о генеалогии морали вообще, о генеалогии христианской морали в частности, истина заключается в прямо противоположном. Из-за слабости и ничтожества христиан Ницше не увидел силы и величия христианства. Христианская мораль есть в духовном смысле аристократическая, а не рабья мораль, мораль сильных духом, а не слабых. Именно христианство призывает идти по линии наибольшего сопротивления миру и требует героических усилий. Именно христианство восстало против рабей психологии обиды и противопоставило ей благородную психологию вины. Переживание вины и есть переживание аристократическое, переживание благородных, как переживание обиды есть переживание плебейское, унижительное. Именно христианство хочет вырвать из человеческой души *ressentiment*, излечить человека от больного самолюбия и зависти. Только христианство и знает средство против больного самолюбия. У Ницше было слишком внешнее и поверхностное представление о силе и слабости. Его соблазняло и пленяло внешнее, эстетическое обличие силы римлянина. Но этот римлянин был человеком, побежденным миром, отдавшимся целиком во власть мира, т. е. человеком, пережившим величайшее поражение духа. Христианство есть величайшая сила сопротивления власти мира. Христианская мораль, если ее понимать не законнически, а внутренне и духовно, есть стяжание себе духовной силы во всем. Христианская добродетель совсем не есть долженствование и норма, а мощь, сила. Ницше понял христианскую мораль слишком в духе категорического императива Канта. Но в действительности тут существует полная противоположность. Нормативный идеализм бессильен, он не знает, откуда взять силу для осуществления нормы добра, закона добра. Норма и закон бессильны, так как безблагодатны. Христианство же возводит всякое добро к

источнику всякой силы, т. е. к Богу. Христианская мораль, не знающая сковывающих законов и норм, все сводит к приобретению духовной силы у Бога. Иногда это выражается так, как выразил св. Серафим, – стяжание благодати Духа Св. Христианство учит, как быть сильным перед лицом жизни и смерти. Только упадочное христианство выражается в сознании постоянного бессилия и неспособности ни к чему, в вечном дрожании слабой и трясущейся твари. Греховный человек бессилен вне Христа, но силен во Христе. Ибо Христос победил мир.

Прежде всего извращенно и упадочно понимают христианское смирение. Смирение нужно понимать онтологически. Смирение есть проявление духовной мощи в победе над самостью. Эгоцентрическая ориентировка жизни есть главное последствие первородного греха. Человек закупорен в самом себе и все видит из себя и по отношению к самому себе. Человек помешан на самом себе, на своем «я». Мы все грешны эгоцентризмом. Со стороны нет более комического зрелища. Эгоцентризм искажает все перспективы жизни, все видно в ложном освещении, ничему не определено надлежащее место. Нужно подняться на высоту, выйти из ямы эгоцентризма, чтобы увидеть мир в истинном свете, чтобы все получило правильные очертания, чтобы увидеть горизонт. Нужно увидеть центр бытия не в себе, а в Боге, т. е. в подлинном центре, и тогда все становится на свое место. Смирение по онтологическому своему смыслу и есть героическое преодоление эгоцентризма и героическое восхождение на высоту геоцентризма. Смирение есть выход из асфикции своего замкнутого «я», своей затверделой самости в дыхание мировой жизни. Смирение не только не есть отрицание личности, но оно и есть обретение своей личности, ибо личность может быть найдена лишь в Боге, а не в затверделой и закоренелой самости. Смирение не только не противоположно свободе, оно есть акт свободы. Никто и ничто на свете не может принудить меня к смирению, кроме меня самого, лишь через акт свободы оно приходит. Оно всегда есть приобретение большей свободы. Смирение есть глубоко внутреннее, сокровенное явление. И одним из самых страшных извращений христианства было внешнее и рабье понимание смирения. Только через духовный акт смирения побеждается *ressentiment*, большое самолюбие человека. Всю жизнь стрелы попадают в большое от самолюбия человеческое сердце, и человек бессилен против этих стрел, он истекает кровью. Только духовное смирение может защитить человека от этой мучительной боли. Смирение прежде всего направлено против самолюбия и есть сила, защищающая от большого самолюбия. Только христианство учит полной свободе от внешнего мира, на нас наступающего, нас насилующего и ранящего. Даже слова «повинуйтесь господам» могут быть истолкованы как приобретение внутренней духовной свободы и независимости. Будь свободен духом, не будь рабом в духе. Ибо рабье возмущение есть проявление рабьего духа, отсутствие свободы духа. Человек должен быть свободен внутренне и тогда, когда есть внешнее рабство. И приятие внешнего положения, выпавшего на твою долю, должно быть истолковано как господство над внешним миром, как победа духа. Это не значит, конечно, что человек не должен бороться за улучшение внешнего положения, за социальные изменения и реформы. Но он должен быть духовно свободен и тогда, когда изменения не происходят и произойдут не скоро, даже в тюрьме. Святость есть высшая духовная сила, победа над миром. Любовь есть сила, излучение благодатной, дающей жизнь энергии. Преодоление страстей есть сила. И к этой силе призывает христианство. Вся нравственная жизнь есть не что иное, как обретение энергии духовной жизни и победа над слабостью и непросветленностью жизни природной. Христианство призывает к победе над миром, а вовсе не к покорности миру. Смирение не есть покорность, наоборот, оно есть непокорность, движение по линии наибольшего сопротивления. И вместе с тем сила христианской морали и христианской духовности необычайно проста. Только простота эта и может быть силой, ибо усложнение есть раздвоенность и слабость. Христианская мораль, нестерпимая для мира, возможна лишь потому, что она есть мораль богочеловеческая, что есть взаимодействие человека и Бога.

5. *Страдание. Аскетизм. Любовь.* Отношение христианства к страданию двойственно и парадоксально. Страдание есть следствие греха и зла. Но страдание есть также искупление, оно имеет положительную ценность. Только христианство принимает страдание и имеет до конца мужественное отношение к страданию. Христианство учит не бояться страдания. Ибо страдал сам Бог, Сын Божий. Все остальные учения боятся страдания и бегут от него. Стоицизм и буддизм – высокие типы нехристианских нравственных учений – боятся страдания и учат, как избежать страдания, как стать к нему нечувствительным, как достигнуть бесстрастия. Буддизм признает сострадание, но отрицает любовь, ибо сострадание может быть путем избавления от муки бытия, любовь же утверждает бытие и, следовательно, муку, любовь умножает скорбь и страдания. Для буддизма, в сущности, существует только физическое, а не нравственное зло. Так и должно быть при отрицании свободы. Зло есть боль, страдание. Всякое бытие есть боль и страдание. Христианство имеет мужество принять боль и страдание. Буддизм этого мужества не имеет и потому отказывается от бытия, бежит в небытие. Буддизм не знает, как жизнь может быть выносимой при принятии страдания, не знает тайны креста. Буддизм есть по-своему великое учение о спасении от мук и страдания без Спасителя. Это есть спасение через знание той истины, что бытие есть страдание, т. е., в конце концов, спасение для немногих, ибо лишь немногие – знающие. И Конфуций, и Будда, и стоики, и все мудрецы мира искали покоя для человека, свободы от традиция и муки. Для религиозной и для философской этики вопрос о страдании и избавлении от страдания всегда стоял в центре. В дохристианском западном мире особенно интересны в этом отношении стоики. Стоицизм и есть учение о самоспасении человека от страдания и о достижении покоя, апатии. Стоическая этика свидетельствует о высоком нравственном усилии человека, но, в конце концов, это этика упадочная и пессимистическая, потерявшая смысл жизни и отчаявшаяся, этика страха перед страданиями жизни и смерти. Нужно потерять чувствительность к страданию, стать равнодушным – вот единственный выход. Стоицизм внешне исповедует оптимистическую философию, он верит в мировой разум и хочет согласовать человека с ним для избежания страданий, верит как будто в благость порядка природы. Но за ним скрыта большая скорбь и бессилие, скрыт страх перед этим самым мировым разумом и природным порядком. В этом отношении особенно замечательна книга Марка Аврелия – один из самых волнующих человеческих документов, изобличающих внутреннюю природу стоицизма. Стоический оптимизм – искусственный. Но и буддизм и стоицизм интересны тем, что они поняли, что жизнь есть страдание, буддизм – прямо, стоицизм – косвенно. Вопрос о смысле страдания есть основной вопрос этики. И страдание есть основная тема христианства. Страдание есть глубочайшая сущность бытия, основной закон всякой жизни. Все живущее болеет и страдает. В этом отношении пессимизм метафизически прав. Всякая оптимистическая метафизика плоска и поверхностна. Но отношение к жизни совсем не решается тем, что жизнь есть боль и страдание. Пессимизм есть все-таки ложь, потому что он пугается страданий жизни, отрекается от жизни, бежит с поля сражения, совершает предательство по отношению к жизни. Я могу знать, что жизнь есть страдание, и вместе с тем принять жизнь, принять страдание жизни, понять смысл страдания. И это делает только христианство.

Есть не одно, а два страдания – есть страдание светлое и искупающее, страдание к жизни, и есть страдание темное и адское, страдание к смерти. Человек может пережить страдание благостно и просветленно и возродиться к новой жизни от пережитого страдания. Все ниспосланные человеку страдания – смерть близких людей, болезнь, бедность, унижения и разочарования – могут быть очищающими, возрождающими и поднимающими. Но страдания могут окончательно раздавить человека, озлобить его, уничтожить в нем жизнь, убить всякое чувство смысла жизни. Ницше говорит, что человек не столько не выносит страдания, сколько не выносит бессмысленности страдания. Человек может вынести самые страшные страдания, если он видит в них смысл, силы человека огромны. И вот христианство дает смысл страданию

и делает его выносимым. Оно дает смысл страданию через тайну креста. Человек переживает двойное страдание. Он страдает от ниспосланных ему испытаний, от ударов, которые ему наносят жизнь, от смерти, болезни, нужды, измены, одиночества, разочарования в людях и пр., и пр. Но он страдает еще от бунта и возмущения против страданий жизни, страдает от того, что не хочет выносить страдания, что проклинает страдание. И это есть новое, еще горшее страдание. И когда человек соглашается выносить страдание, когда он принимает смысл ниспосланного ему страдания, страдание делается более выносимым, оно облегчается, делается меньше, оно делается просветленным. Темное страдание, т. е. самое страшное, и есть страдание, которого человек не принимает, против которого он бунтует и злобствует. Светлое страдание, т. е. возрождающее, и есть то, которое он принимает, в котором видит высший смысл. И в этом смысл Креста. «Возьми крест свой и следуй за Мною». Это и значит: прими страдание, постигни его смысл, выноси его благостно. И когда тебе дано нести свой крест, не сравнивай и не сопоставляй его с крестом другого. Избегать страданий и убегать от страданий есть величайшая иллюзия жизни, самообман. Страдания следуют за нами по пятам, за самыми счастливыми из нас. Один только путь раскрыт перед человеком, путь просветления и возрождения жизни, – принятия страдания как креста, который каждый должен нести и идти за ним, за Распятием на кресте. В этом глубочайшая тайна христианства, христианской этики. Страдание связано с грехом и злом, как и смерть – последнее испытание человека. Но страдание есть также путь искупления, просветления и возрождения. Таков христианский парадокс относительно страдания, и его нужно принять и изжить. Страдание христианина есть вольное принятие креста, вольное несение его. Нужно насильственное страдание превратить в страдание свободное. Страдание глубоко связано со свободой. И искание жизни, в которой не будет уже страдания, есть искание жизни, в которой не будет уже свободы. Поэтому всякая эвдемонистическая этика враждебна свободе. Отсюда вытекает иное отношение к состраданию, чем в буддизме. Сострадание в буддизме есть желание небытия для страждущего, есть отказ нести страдание не только для себя, но и для других. Сострадание в христианстве есть желание просветленной и возрожденной жизни для страждущего, согласие разделить его страдание. Есть сострадание как отказ от жизни, и есть сострадание как утверждение жизни. Всякая жизнь в мире есть несение креста. И я должен нести крест не только свой, но и чужой, крест моих ближних. И я должен искать для других не страдания, а несения креста, потому что несение креста есть просветление страдания и муки жизни. Гуманистическое сострадание живет иллюзией, что можно совершенно освободить людей от страдания и дать людям счастье, оно не приемлет страдания и борется с ним. Но ложно, безобразно и бесчеловечно то понимание христианства, которое отрицает сострадание во имя искупляющего смысла страдания, во имя любви к Богу. Тут мы встречаемся с основным противоречием христианской этики, этики искупления.

Жалость есть самое беспорное и абсолютное, наиболее сопротивляющееся власти мира состояние человека. И если жалость находит себе мало места в этике закона и нормы, то тем хуже для нее. Блаженны милостивые, милосердные, жалостливые. Невыносимая жалость, которую вызывают у нас глаза страждущего животного, есть божественное состояние в человеке. Но жалость может стать источником богоборства и богопротивления. Из жалости и сострадания к твари человек может отвергнуть Творца. Атеизм может иметь очень высокий источник. Я уже говорил, что сострадание есть переживание богооставленности твари. И вот это чувство богооставленности, в котором есть большая правда, ибо даже Иисус Христос пережил богооставленность, может перейти в чувство богоотвержения. Из жалости к страдающей и стонающей твари я могу восстать на Творца и отвергнуть Творца. Это проблема Ивана Карамазова, терзавшая Достоевского. Переживание жалости, сострадания есть одно из самых трансцендентных, потрясающих человеческих переживаний. Оно может захватить все человеческое существо до глубины, может привести к смерти, может привести к отрицанию и Бога, и мира, и человека. И вместе с тем жалость есть самое сильное доказательство принадлежности человека к другому

миру. Жалость и сострадание могут привести к отрицательным результатам, если они не согласуются с свободой и достоинством человека. Моя жалость к другому человеку может привести к отрицанию его свободы и человеческого достоинства. Поэтому жалость, самое прекрасное состояние человека, как и все, обладает способностью превращаться в самое отрицательное состояние, в отвержение Бога и человека. И вот в чем главный парадокс христианской этики. Любовь к ближнему, с которой неизбежно связаны жалость и сострадание, требует облегчения страданий ближнего и даже полного освобождения его от страдания. И вместе с тем страдание нужно человеку для искупления, просветления и спасения. Нужно сочувствовать и сострадать ближнему, облегчать его страдания и вместе считать, что страдания эти являются результатом греха. И в результате этого парадокса, который, как всегда и во всем, люди склонны разрешать в сторону законническую, христиане оказываются сплошь и рядом наименее сострадательными, наименее жалостливыми людьми, вечно осуждающими ближнего, обличающими грех, за который страдания посланы, уподобляющимися утешителям Иова.

Такое иссушение нравственных истоков жизни, такое окостенение сердца мы часто встречаем в монашески-аскетическом отношении к людям и людским страданиям. Аскетизм есть опасная и обоюдоострая вещь. Он может убить то, что называют естественной, гуманистической жалостью к людям, и не вызвать благодатной любви Христовой. Тогда иссушенная душа остается с осуждением грешников, без жалости и без любви. Грешники и должны страдать, так им и нужно, для них благо, что они страдают. Это есть нравственная софистика, которой себя оправдывает фарисейское и законническое христианство. И вот в чем тут софизм. Как христианин, я должен желать, чтобы мой ближний и каждый человек нес крест свой. Я хочу креста для своего ближнего. Но значит ли это, что я желаю ему увеличения страданий, желаю, чтобы он страдал как можно больше, и готов способствовать увеличению его страданий? Совсем нет, наоборот. Желание креста для ближнего есть желание облегчения и просветления страданий, желание со своей стороны сделать все, чтобы это страдание было более легким и светлым. Жизнь все равно есть страдание и все равно полна испытаний. Но я не должен быть для ближнего источником страданий и испытаний. Те христиане, которые желают для ближнего побольше страданий и готовы распинать его для его спасения, уподобляются распинавшим Христа. Инквизиция была основана на таком ложном понимании исцеляющего значения страданий. Я должен помогать ближнему нести его крест, а не распинать его. Желание, чтобы человек нес крест свой, не есть желание возложить на человека тяжелый крест и распинать его для его спасения. Принятие креста может быть лишь свободным и должно быть облегчением, а не отягчением, просветлением, а не мукой во тьме. Ложный, законнический аскетизм может вызвать отвращение к добру. Он возлагает на людей бремена неудобноносимые. Лжехристианское отношение к состраданию проецируется в вечность, в вечные адские муки. Таким любвеобильным христианам мало страданий временных и земных, им нужны еще страдания вечные и небесные. Обыкновенный гуманизм, натуральная человечность во много раз выше такого христианства. Я уменьшаю и просветляю свою муку тем, что вольно принимаю ее как крест жизни, и я уменьшаю и просветляю муку ближнего тем, что разделяю ее, страдаю, облегчаю ее, беру ее на себя. Христианским было бы отношение к каждому человеку, если бы относились к нему, как к умирающему, если бы мы определяли отношение свое к нему перед лицом смерти, и его и нашей. Умирающий вызывает к себе особое отношение. Сразу наше отношение смягчается и облагораживается. И мы способны сострадать человеку, которого мы не любили. Но ведь каждый человек умирающий, и я сам умирающий и должен иметь память смертную. Весь смысл любви к врагам тот, что лишь она преодолевает дурную бесконечность зла, перерезывает цепь зла, переводит людей в другой план. Люди находятся во власти зла и греховных страстей и ищут опоры во власти добра. Но добро бессильно. Только Христос может освободить нас от власти зла и греховных страстей, от дурной бесконечности, сковавшей нас цепью. Только Христова благодатная любовь есть выход из этого круга. Лютер прав,

когда говорит, что не дела властвуют над христианином, а христианин властвует над делами. Лютер прав также, что учение о спасении и оправдании верой хочет преодолеть религиозный утилитаризм. Прав Киркегардт, когда постоянно настаивает на том, что Христос не прошлое, а современник. И как современник, Христос нас освобождает и делает возможным то, что невозможно для закона. Страдание самого Христа определилось тем, что Он понес зло и грехи всего мира, всего человечества. Эти страдания были безмерно больше наших и спасительнее наших. Христос прошел через богооставленность, как проходили и мы. Но богооставленность Сына Божьего была безмерно более горькой и страшной, чем наша. В ней утвердилась свобода, свобода человека и твари. Человек и его страдания находятся в центре религии богочеловечества. Это основной мотив русской религиозной мысли, наиболее человеческой во всей христианской мысли. Она очень далека от религии личного спасения и самоусовершенствования. Исключительно аскетическое понимание христианства связано с этой религией личного спасения и, следовательно, личного страха и ужаса гибели. Перед такими аффектами меркнет любовь. В Евангелии, в апостольских посланиях нет никаких оснований для такого понимания христианства, оно создано было более поздними эпохами. Ложный аскетизм, аскетизм как цель, а не как средство, ломает жизнь, создает восстания в подсознательном и противоречия в сознании. В конце концов такой аскетизм превращается в фарисейство и законничество. Аскетическая метафизика объявляет любовь невозможной и даже опасной, т. е. вступает в конфликт с источниками христианства. Но если христианство не есть религия личного спасения, во имя которой истязают себя и ближнего, то в чем же сущность христианства?

6. *Евангельская весть о Царстве Божьем*. Евангелие невозможно понять как норму и закон. Если так понять Евангелие, то оно становится враждебным жизни и несоединимым с жизнью. Тогда абсолютность евангельского учения о жизни делается непонятной и неосуществимой. И главный аргумент, который мир всегда приводил против Евангелия, это его неосуществимость, его противоположность самим законам жизни. И действительно, мораль, возведенная в Евангелии, парадоксальна и противоположна морали нашего мира, даже самой высокой морали. Евангелие противоречит не только злу, но и тому, что люди почитают добром. Обычно Евангелие пытались приспособить к требованиям мира и тем сделать его приемлемым. Но это всегда бывало искажением христианства. Как же понять абсолютность и надмирную максимальность возведенной Евангелием правды жизни? Евангелие есть благая весть о наступлении Царства Божьего. Учение о Царстве Божьем есть не только сущность Евангелия, но и всего христианства. Ищите прежде всего Царства Божьего, и все остальное приложится вам. Евангелие открывает абсолютную жизнь Царства Божьего, и в нем все оказывается непохожим на относительную жизнь мира. Евангельская мораль потому не есть норма и правило, что она есть райская мораль и стоит по ту сторону нашего добра и зла, нашего законнического различения добра и зла. Трудно, почти невозможно применить евангельскую абсолютность к человеческой жизни, к жизни общества, к истории, где все во времени и относительно.⁸⁶ Слишком ясно, что на Евангелии невозможно обосновать государства, хозяйства, семьи, культуры, нельзя оправдать Евангелием насилий, которыми движется история. Христиане придумывали всякие другие нормы и правила для обоснования своей жизни. Христос пришел низвести огонь с неба, и в огне этом сгорает все, что людям казалось ценным, сгорают все построенные ими царства. Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный. Есть ли это норма и правило жизни? Конечно нет. Совершенство Отца Небесного не может быть нормой для грешного мира, оно абсолютно, а закон всегда относителен к греху. Это есть откровение абсолютной, божественной жизни, непохожей на грешную жизнь мира. Не убий, не укради, не прелюбодействуй – все это может быть нормой, правилом для грешной жизни мира, все это относительно к ней. Но совершенство Отца Небесного, но Царство Божье ни к чему не относится и

⁸⁶ Много интересного об этом у М. Тареева и по-другому – у К. Барта.

неприменимо, как правило. Евангелие обращено к внутреннему, духовному человеку, а не к внешнему, социальному человеку. Оно призывает к пробуждению и возрождению духовной жизни, к новому рождению, к вращанию в Царство Божье, а не к внешним делам в мире социальном. Евангелие обращено к вечному началу человеческой души, не зависящему от исторических эпох и социальных положений, и в известном смысле оно не социально. В Евангелии все связано с личностью самого Христа и все непонятно без связи с Христом. Евангельские заветы совершенно неосуществимы и непосильны как правила. Но невозможное для человека возможно для Бога. Лишь во Христе и через Христа осуществляется совершенство, подобное совершенству Отца Небесного, и действительно наступает Царство Божье. В основе Евангелия не закон, хотя бы новый, а сам Христос, Его личность. Такова новая этика искупления и благодати. Но мы живем в двух планах, под законом и под благодатью, в порядке природном и в порядке духовном, и в этом безмерная трудность и сложность жизни христианина в мире. Под властью закона живет человеческое общество, строит свои царства и цивилизации. И евангельское откровение о Царстве Божьем для всей этой строящейся в порядке закона жизни есть катастрофа, есть апокалипсис и страшный суд.

Мы видели уже, как велик переворот, совершенный Евангелием в нравственных оценках. Произошла самая радикальная переоценка ценностей, какую только знает мир. Все делается необычным, непохожим на то, чем живет мир и чем дорожит мир. Мир принужден отказаться не только от своего зла и от своего добра. Не противясь злу насилием. Мир же видит добро в противлении злу насилием. Солнце восходит одинаково над добрыми и злыми. Мир же видит добро в том, чтобы солнце восходило лишь над добрыми. Любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас. Мир же видит добро лишь в том, чтобы любить друзей своих, а не врагов. И потому только христианство прорывает магический круг мести. Мытари и блудницы впереди идут в Царство Божье. Мир же думает, что впереди идут добрые, праведные, чистые, исполнившие закон и норму. Нужно входить тесными вратами. Мир же идет широкими вратами. Оскверняет то, что выходит из уст, т. е. скверное состояние человеческого сердца. Мир же думает, что оскверняет то, что входит в уста, оскорбляет отношение людей и окружающего мира. Евангелие призывает к беззаботности птиц небесных и полевых лилий, рекомендует не думать о завтрашнем дне. Мир основывает свою жизнь на заботе и на неустанном думании о завтрашнем дне. Нужно оставить отца, мать, жену и даже возненавидеть их, если они мешают искать Царство Божье. Мир же требует прежде всего любви к близким, к отцу, к матери, к жене. Трудно богатому войти в Царство Небесное. Мир же прежде всего уважает богатых, воздает им почести, считает их первыми. Блаженными оказываются совсем не те, которых мир считает блаженными, – блаженны плачущие, кроткие, милостивые, чистые сердцем, алчущие и жаждущие правды и пр., и пр. Мир же считает блаженными богатых, знатных, сильных, обладающих властью, прославленных, смеющихся и пр. Взавший меч мечом и погибнет. Мир же отстаивает свое существование мечом. В Евангелии разлит дух свободы, который страшит мир и представляется ему разрушительным. Между Евангелием и миром существует полная противоположность и несовместимость. Царство Христово не от мира сего. Как же ввести его в мир? А вот уже скоро 2000 лет, как его пытаются ввести в мир. Христос пришел не судить, а спасать. Мир же прежде всего любит суд и нуждается в суде и плохо понимает спасение, хотя нуждается в нем более всего. Абсолютное откровение Евангелия о Царстве Божьем неуместимо ни в какие социальные и исторические формы, всегда относительные и временные. Правда духовной жизни неуместима в жизнь природную. Христианского государства, христианского хозяйства, христианской семьи, христианской науки, христианского быта никогда не было и быть не может. Ибо в Царстве Божьем и в совершенной божественной жизни нет ни государства, ни хозяйства, ни семьи, ни науки, нет никакого быта, стоящего под знаком закона. Сама церковь в исторических своих воплощениях заражалась государством и принимала его насилия, попадала во власть порядка закона. Но евангельское откровение о Царстве Божьем неприметно,

сокровенно, внутренне внесло перемену во все сферы жизни, изменило самую структуру человеческой души, вызвало новые эмоции. Царство Божье приходит неприметно. И когда оно приходило слишком приметно, это всегда было ложью и подменой. Благодатная сила, исходящая от евангельского откровения, освобождает людей от терзающего их страха, самолюбия, властолюбия, от не знающей утоления похоти жизни. Но многие основные вопросы жизни решаются в Евангелии не прямо, а прикровенно. И самому человеку, его свободе предоставлено творческое разрешение все вновь и вновь предстоящих ему задач. Евангелие не столько учит о разрешении задач жизни, сколько об излечении и перерождении ткани души.

Глава III

Этика творчества

1. *О природе творчества.* В Евангелии постоянно говорится о плоде, который должно принести семя, когда оно падает на добрую почву, о талантах, данных человеку, которые должны быть возвращены с приростом. Это Христос прикровенно, в притчах, говорит о творчестве человека, об его творческом призвании. Зарывание даров в землю, т. е. отсутствие творчества, осуждено Христом. Все учение Ап. Павла о различных дарах человека есть учение о творческом призвании человека. Дары даны от Бога, и они указывают на творческое призвание. И дары эти разные, каждый призван к творческому служению согласно особому данному ему дару. Поэтому нельзя сказать, как часто говорят, что в Священном писании, в Евангелии ничего не говорится о творчестве. Говорится, но нужно уметь читать, нужно угадать, чего Бог хочет и ждет от человека. Творчество есть всегда прирост, прибавление, создание нового, небывшего в мире. И проблема творчества есть проблема о том, возможно ли новое, небывшее.⁸⁷ Творчество по самому существу своему есть творчество из ничего. Ничто стало тем-то, небытие стало бытием. Творчество предполагает небытие, подобно тому как у Гегеля становление предполагает небытие. Творчество, подобно платоновскому Эросу, есть дитя бедности и богатства, ущербности и избытка сил. Творчество связано с грехом и вместе с тем оно жертвенно. В подлинном творчестве всегда есть катарсис, очищение, освобождение духа от душевно-телесной стихии или одоление душевно-телесной стихии духом. Творчество принципиально отличается от эманации и рождения. В эманации происходит излучение материи и отделение материи. Творчество не есть также перераспределение материи и энергии, как в эволюции. Эволюция не только не есть творчество, она противоположна творчеству. В эволюции ничто новое не создается, а лишь старое перемещается. Эволюция есть необходимость, творчество же есть свобода. Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающегося. Творчество предполагает ничто, $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ (а не $o\acute{u}k\ \acute{o}\nu$). И этот меон есть тайна изначальной, первичной, домирной, добытийственной свободы в человеке. Тайна творчества и есть тайна свободы. Творчество только и возможно из бездонной свободы, ибо лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего. Из чего-то, из бытия нельзя создать нового, небывшего, возможно лишь истечение, рождение, перераспределение. Творчество же есть прорыв из ничего, из небытия, из свободы в бытие и мир. Тайна творчества раскрывается в библейско-христианском мифе о творении мира Богом. Бог сотворил мир из ничего, т. е. свободно и из свободы. Мир не был эманацией Бога, рождением или эволюцией, а творением, т. е. абсолютной новизной, небывшим. Творчество в мире потому только и возможно, что мир сотворен, что есть Творец. И человек, сотворенный Творцом и по его образу и подобию, есть также творец и призван к творчеству. Но творчество имеет сложный состав. Оно предполагает не только свободу, изначальную, меоническую, несотворенную свободу человека, оно предполагает также дары, данные человеку-творцу Богом-Творцом, предполагает мир как арену творчества. Творчество человека предполагает три элемента – элемент свободы, благодаря которой только и возможно творчество нового и небывшего, элемент дара и связанного с ним назначения и элемент сотворенного уже мира, в котором и совершается творческий акт и в котором он берет себе материалы. Человек не сам виновник своего дара и своего гения. Он получил его от Бога и потому чувствует себя в руке Божьей, орудием Божьего дела в мире. Нет ничего более смешного и жалкого, как гордиться своим гением. Гордиться еще можно было бы своей

⁸⁷ См. мои книги «Смысл творчества» и «Философия свободного духа».

святостью, но не своим гением. Поэтому гений чувствует, что он действует как бы не сам, что он одержим Богом, что он есть орудие Божьих свершений и предназначений. Демон Сократа не он сам, а вселившееся в него существо. Творец постоянно чувствует себя одержимым демоном, вселившимся в него гением. Воля к гениальности есть лишь обнаружение через свободу данного свыше дара. Также человек не может черпать материал для творчества из самого себя, из собственных недр, из ничего. Природа творческого акта брачная, она всегда есть встреча. Материалы творчества черпаются из сотворенного Богом мира. Это мы видим во всех искусствах. Это мы видим во всех изобретениях и открытиях. Это мы видим в творчестве познания, в философии, которая предполагает бытие и сотворенный Богом мир, предметные реальности, без которых мышление происходит в пустоте. Богом дан человеку творческий дар, талант, гений и дан мир, в котором и через который должен совершаться творческий акт. От Бога исходит зов, чтобы человек совершил творческий акт, осуществил свое призвание, и Бог ждет ответа на свой зов. Ответ человека на зов Божий не может целиком слагаться из элементов, данных Богом и от Бога исходящих. Что-то должно исходить и из человека, и это и есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество нового и небывшего. Это что-то не есть что-то, а ничто, есть свобода, без которой нет творческого акта. Свобода, ничем не детерминированная, дает ответ на Божий зов к творческому деланию, но она дает этот ответ в соединении с даром, с гением, полученным от Бога при творении, и с материалами, находящимися в сотворенном мире. Творчество человека из ничего нужно понимать в смысле творчества человека из свободы. Во всяком творческом замысле есть элемент первичной свободы человека, ничем не детерминированной, бездонной, свободы не от Бога идущей, а к Богу идущей. Зов Божий и обращен к этой бездне и из бездны ждет ответа. Эта бездна свободы есть во всяком творчестве, но творческое созидание так усложнено, что нелегко открыть в нем этот первичный элемент. Творческий акт есть также взаимодействие благодати и свободы, идущих от Бога к человеку и от человека к Богу. И творческий акт можно описывать то по преимуществу в терминах свободы, то по преимуществу в терминах благодати, благодатной одержимости и вдохновения. Но вдохновение невозможно без свободы. Платонизм есть философия неблагоприятная для истолкования творчества, как созидания нового и небывшего.

В творчестве есть две разные стороны, два разных акта, и в зависимости от того, на какой стороне творчества мы сосредоточиваемся, мы разное описываем творчество. В творчестве есть внутренняя и внешняя сторона. Есть первоначальный творческий акт, в котором человек как бы стоит перед лицом Божьим, и есть вторичный творческий акт, в котором он как бы стоит перед лицом людей и мира. Есть первичная творческая интуиция, творческий замысел художника, когда ему звучит симфония, предстает живописный образ или образ поэтический, внутреннее, не выраженное еще открытие и изобретение, внутренний творческий акт любви к человеку, тоже ни в чем еще не выраженной. В этом творческом акте человек стоит перед Богом и не занят еще реализацией в мире и для людей. Если мне дано познание, то познание это прежде всего не есть написанная мною книга и не есть формулированное для людей научное открытие, входящее в круг человеческой культуры. Это есть прежде всего мое внутреннее познание, еще неведомое миру и не выраженное для мира, сокровенное. И это только есть настоящее первородное познание, настоящая моя философия, когда я стою лицом к лицу перед тайной бытия. Потом наступает вторичный творческий акт, связанный с тем, что человек есть существо социальное, реализация продуктов творчества. Пишется книга. И тут является то, что в творчестве называется мастерством, искусством. Первичный творческий акт совсем не является искусством. Искусство вторично, и в нем творческий огонь охлаждается. Всякое искусство подчинено закону, и в нем действует благодать и свобода, как в первичном творческом акте. В реализации продуктов творчества человек уже связан миром, материалами мира, зависит от других людей, он уже отяжелен и охлажден. И всегда есть трагическое несоответствие между творческим горением, творческим огнем, в котором зарождается творческий замысел,

интуиция, образ, и холодом законнической реализации творчества. Охлажденность, потухание огня есть в каждой книге, картине, статуе, добром деле, социальном учреждении. Вероятно, в мире были и есть оставшиеся невыраженными творцы, у которых был внутренний огонь и внутренний творческий акт, но не реализовалось, не создано продуктов. Между тем как люди называют творчеством создание охлажденных продуктов. И закон классического творчества требует максимальной охлажденности. Творческое горение, творческий взлет всегда направлены на создание новой жизни, нового бытия, но в результате получают охлажденные продукты культуры, культурные ценности, книги, картины, учреждения, добрые дела. Добрые дела есть ведь также охлаждение творческого огня любви в человеческом сердце, как философская книга есть охлаждение творческого огня познания в человеческом духе. В этом трагедия творчества и граница человеческого творчества. В этом конце есть страшный суд над человеческим творчеством. Внутренний творческий акт в его огненном движении должен был бы выходить из тяжести «мира» и быть «преодолением мира». В своей внешней реализации, в продуктах культуры творческий акт находится во власти «мира» и скован «миром». Но творчество, которое есть огненное движение из бездонной свободы, должно не только восходить, но и нисходить, и сообщать людям и миру то, что возникло в творческом прозрении, замысле, образе, подчиняться законам реализации продуктов, мастерства, искусства.

Творчество по природе своей гениально. И человек, как творец, сотворен гениальным существом. Гениальность человека отображает в нем образ Бога-Творца. Гениальность не тождественна гению. Гениальность не означает, что человек имеет огромный дар писать художественные произведения или философские книги, управлять государством или делать открытия и изобретения. Гениальность должна быть отнесена к внутреннему творчеству, а не к нынешней реализации творчества в продуктах. Гениальность есть целостное качество человеческой личности, а не специальный дар, и она свидетельствует о том, что человек прорывается к первоисточнику, что творческий процесс в нем первороден, а не определен социальными наслоениями. Этому может не соответствовать способность реализации, искусство, мастерство. Соединение гениальной натуры и первородного творческого процесса, прорывающегося к первоисточникам, с очень большим даром, талантом реализации творчества в продуктах и образует гения. Но гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть забота о близких, гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искание правды жизни. Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную, просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать. Ложно всякое сравнение людей по их гениальности и даровитости, ибо это есть отрицание индивидуальности. Есть великая печаль и горечь, связанная с творчеством. Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу. Существует трагический конфликт творчества и личного совершенства. Сила, величие, гениальность творчества совсем непропорциональны степени совершенства, достигнутого человеком. Творец и великий творец может быть гулякой праздным, может быть ничтожнейшим из детей ничтожных мира. Эта проблема была с гениальной остротой поставлена Пушкиным, который сказал самое замечательное о творчестве. Творческий гений ни за что дается человеку, он не связан с религиозным или нравственным усилием человека достигнуть совершенства, преобразить себя. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством, своим творческим подвигом. И тут мы встречаемся с замечательным нравственным парадоксом. Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели. Творец в своем творчестве забывает о своей личности, о себе, отрекается от себя. Творчество носит напряженно личный характер, и вместе с тем оно есть забвение личности. Творчество всегда предполагает жертву. Творчество всегда есть самопреодоление, выход из пределов сво-

его замкнутого личного бытия. Творец забывает о спасении, он думает о ценностях сверхчеловеческих. Менее всего творчество эгоистично. При эгоцентрической настроенности ничего нельзя сотворить, нельзя отдаться вдохновению и вообразить себе мир лучший. Парадокс в том, что опыт аскетический погружает человека в самого себя, сосредоточивает на собственном совершенстве и спасении, а опыт творческий отрешает человека от самого себя и направляет на высший мир. В творчестве есть своя аскеза и свое самоограничение, но иного рода. То христианское направление, которое предлагает заняться сначала аскезой и достигнуть совершенства, а потом творить, не имеет никакого представления о творчестве. В творчестве есть аскеза, но иного качества, чем аскеза, направленная на личное совершенство и на личное спасение. Никакой аскезой нельзя достигнуть не только гения и таланта, но даже малого дара и способностей. Ибо творческая гениальность не зарабатывается, она дается даром свыше, как благодать. От творца требуется творческое напряжение его первородной свободы, а не аскетический подвиг самоусовершенствования. Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом. Творчество связано с несовершенством. И совершенство может быть неблагоприятно для творчества. В этом вся нравственная парадоксальность проблемы творчества.

Когда человек вступил на путь самоусовершенствования, все равно католического, православного, толстовского, йогического, теософического и еще какого-либо, то он может оказаться потерянным для творчества. Творчество предполагает забвение о личном совершенстве и жертву личностью. Путь творчества – героический путь, но это иной путь, чем путь личного совершенствования и спасения. Творчество нужно для Царства Божьего, для дела Божьего в мире, но совсем не нужно для личного спасения. Или если и нужно, то потому лишь, что творец оправдывается творчеством. Творить невозможно при одном непрестанном чувстве греховности и при одном смирении. Творчество означает переход души в иной план бытия. И душа может жить одновременно в разных планах бытия, может быть на высоте и в низинах, может дерзновенно творить и смиренно каяться. Но творчество во всех сферах, и в сфере чисто моральной, ибо есть моральное творчество, говорит о том начале человека, на котором может быть построена иная этика, чем этика закона и этика искупления. Творчество и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения, что в известном смысле стоит «по ту сторону добра и зла». Но так как человеческая природа греховна, то творчество искажается и извращается грехом, и возможно и злое творчество. Только творчество говорит о призвании и назначении человека в мире. Закон ничего не говорит о призвании, этика искупления сама по себе тоже не говорит. И если Евангелие и Ап. Павел говорят о человеческих дарах и человеческом призвании, то потому лишь, что выходят за пределы тайны искупления греха. Подлинное, бытийственное творчество всегда в Духе, в Духе Святом, ибо только в Духе происходит то соединение благодати и свободы, которое мы видим в творчестве. Но каково же значение творчества в этике? Это значение двояко. Прежде всего, этика должна поставить вопрос о значении всякого творчества, хотя бы творчество это не имело прямого отношения к нравственной жизни. Творчество познавательное или творчество художественное имеет нравственное значение, ибо все, что творит высшие ценности, имеет нравственное значение. И во-вторых, этика должна поставить вопрос о творческом значении нравственного акта. Сама нравственная жизнь, нравственные оценки и деяния носят творческий характер. Этика закона и нормы не понимает еще творческого характера нравственного акта, и потому неизбежен переход к этике творчества, этике истинного призвания и назначения человека. Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив, и притом во всех сферах жизни. Творческое напряжение в познавательных и художественных актах имеет нравственную ценность. Осуществление истины и красоты есть также и нравственное благо. Но в этике творчества может раскрыться новый конфликт между творчеством совершенных культурных ценностей и твор-

чеством совершенной человеческой личности. Путь творчества также есть путь нравственного и религиозного совершенства, путь осуществления полноты жизни. Столь часто цитируемые слова Гёте: «...сера всякая теория, и вечно зелено древо жизни», – могут быть перевернуты: «Сера всякая жизнь, и вечно зелено древо теории». И вот что это будет значить. «Теория» есть творчество, есть Платон или Гегель, «жизнь» не может быть серой обыденностью, борьбой за существование, семейными дразгмами, неудачами, разочарованиями и пр. В этом смысле «теория» может носить характер нравственного подъема.

2. *Творчески-индивидуальный характер нравственных актов*. Этика творчества отличается от этики закона и нормы прежде всего тем, что для нее нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача.⁸⁸ Нельзя разрешать нравственные задачи жизни автоматическим применением общеобязательных норм. Нельзя сказать, что всегда и везде при одних и тех же условиях должно совершенно одинаково поступать. Прежде всего этого нельзя сказать уже потому, что никогда не бывает одних и тех же условий. Можно было бы высказать максимум прямо противоположную. Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу жизни, должен обнаруживать творчество в нравственных актах своей жизни, ни одно мгновение не должен превращаться в нравственного автомата. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен делать нравственные изобретения и открытия. И потому для этики творчества свобода человека совсем другое значит, чем для этики закона. Для этики закона есть так наз. свобода воли, которая лишена творческого характера и означает лишь или принятие закона добра, или отвержение его и ответственность в результате этого принятия или отвержения. Для этики творчества свобода означает не принятие закона добра, а индивидуальное творчество добра и ценности. Свобода есть творческая энергия, возможность создания нового. Этой свободы этика закона не знает. Она совсем не знает того, что добро творится, что в каждом неповторимо индивидуальном нравственном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует застывшего, статического нравственного порядка, подчиненного единому, общеобязательному нравственному закону. И человек не есть пассивный исполнитель законов этого миропорядка. Человек – изобретатель и творец. Нравственная совесть человека должна в каждое мгновение жизни проявлять творчество и изобретательность. Этика творчества есть этика энергетическая и динамическая. В основе жизни лежит энергия, а не закон. И можно даже сказать, что энергия создает закон. Творческая энергетическая этика совсем иначе смотрит на борьбу со злом, чем этика законническая. Для этики творчества борьба со злом происходит не столько пресечением и уничтожением зла, сколько творческим осуществлением добра и творческим преображением злого в доброе. Этика закона есть этика конечного, для нее мир есть замкнутый порядок, из которого никуда нельзя прорваться. Этика творчества есть этика бесконечного, для нее мир раскрыт и пластичен, раскрыты бесконечные горизонты и возможен прорыв к другим мирам. Этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться. Но этика творчества отлична и от этики искупления. Этика творчества есть прежде всего этика ценности, а не спасения. Для нее нравственная цель жизни не самоспасение, не искупление вины, а творческое осуществление правды и создание ценности, хотя бы ценность эта была не нравственного порядка. Этика творчества исходит от личности, но направлена она не на личность, а на мир, в то время как этика закона исходит от мира, от общества и направлена на личность. Только этика творчества впервые преодолевает отрицательную направленность духа, борьбу со злом и грехом прежде всего, и утверждает положительную направленность духа, творчество ценного содержания жизни. Она преодолевает не только земной, но и небесный, трансцендентный эго-

⁸⁸ См. у М. Шелера «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik». Я давно уже в своей книге «Смысл творчества» утверждал творчески-индивидуальный характер нравственных актов.

изм, которым заражена была даже этика искупления. Страх наказания и страх вечных адских мук не может уже играть никакой роли в этике творчества. Но этим и открывается чистая, бескорыстная нравственная стихия, ибо всякий страх искажает нравственное переживание и нравственный акт. Можно даже сказать, что не имеет нравственной цены то, что совершается из страха, все равно – муки временной или муки вечной. Не страх наказания и ада, а бескорыстная и отрешенная любовь к Богу и божественному в жизни, к правде и совершенству, к положительной ценности должна быть признана положительным нравственным мотивом. И на этом строится этика творчества.

Этика творчества утверждает ценность индивидуального и единичного.⁸⁹ И это есть новое явление в нравственном мире. Ценность индивидуального и индивидуальности этика раскрывает с большим трудом, и только в сознании XIX века это было завоевано. Тут огромную роль сыграли такие люди, как Достоевский, Ницше, Ибсен, Киркегардт. И христианская этика долго не понимала значение индивидуального, ей нравственная жизнь представлялась подчиненной общеобязательному закону. Индивидуальное и единичное имеет двойное значение для этики. Прежде всего нравственная оценка и нравственный акт должны исходить от конкретной, единичной личности и быть индивидуальными и неповторимыми в своей индивидуальности нравственными актами и оценками. Каждый индивидуальный человек должен нравственно поступать, как он сам, а не как другой человек, его нравственный акт должен вытекать из глубины его нравственной совести. Во-вторых, индивидуальное и индивидуальность должны быть признаны нравственной ценностью высшей иерархической ступени. Личность, неповторимая, единичная личность, есть высшая ценность, она не есть средство для торжества общего, хотя бы это общее было общеобязательным нравственным законом. Быть до конца личностью и личности не изменять, быть индивидуальностью и индивидуальным во всех актах своей жизни есть абсолютный нравственный императив, который формулируется парадоксально. Это значит: будь самим собой, не изменяй себе. И жертва собой оказывается верностью самому себе. Пер Гюнт у Ибсена хочет быть оригинальным, он утверждает индивидуализм... Но индивидуализм всегда убивает личность и индивидуальность. Пер Гюнт никогда не был самим собой, он потерял свою личность и пошел на сплав. Появление пуговичника есть один из самых потрясающих образов мировой литературы. Этика творчества совсем не есть индивидуализм. Уже было выяснено различие между индивидуализмом и персонализмом. Быть самим собой – значит осуществлять Божий замысел о себе, Божью идею. Такова природа личности как высшей ценности. Личность осуществляется духовно, а не биологически. Этика основана на личности, и без личности нет этики. Человеческая личность, как Божья идея, как Божий образ, есть центр этического сознания, верховная ценность. И человеческая личность есть верховная ценность не потому, что она является носителем общеобязательного нравственного закона, как у Канта, а именно потому, что она есть Божья идея и Божий образ, носитель божественного начала жизни. Поэтому невозможно добром унижать и уничтожать человека. Нравственный акт человеческой личности имеет не только личное, но и общественное, и даже космическое значение. От человеческой личности исходят нравственные излучения, распространяющиеся по миру. Но человеческая личность всегда остается огненным центром мира. Нравственная жизнь, субъектом которой является общество, есть уже жизнь охлажденная, жизнь нравов, обычаев, общественного мнения. Только личность есть подлинно творческое и пророческое начало в нравственной жизни, она выковывает новые ценности. И она же за это истязается. Творческая личность ведет борьбу за первородность, изначальность, чистоту нравственной совести и нравственной мысли при постоянном сопротивлении охлажденной коллективной нравственной совести и мысли, духа времени, общественного мнения и пр. Что при этом творческая личность может чувствовать себя не уединенной, не самоутверждающейся, пребывающей в духе соборности,

⁸⁹ См. G. Gurvitch «Fichtes System der konkreten Ethik».

это уже вопрос другого порядка. Через свободу своей совести личность связана с соборным духом, а не через общественное принуждение и общественный авторитет. Этика творчества есть всегда пророческая, обращенная к будущему этика и потому идущая от личности, а не от коллектива, но направленная социально.⁹⁰

Внутри христианского мира противостоят две моральные направленности: смирение и творчество, мораль личного спасения и страха гибели и творческая мораль ценностей, мораль отдания себя преобразованию и преображению мира. И смирение и творчество основаны на жертве, но жертва смирения и жертва творчества носят разный характер. Жертва смирения может быть готовностью отказаться от личного творчества, но при постоянной думе о личности, об ее совершенстве; жертва же творчества может быть готовностью забыть о личности и думать только о ценностях и совершенных произведениях для мира, но при утверждении личного творческого вдохновения. Жертва связана тут с разного рода совершенством. Но религиозная мораль смирения, имеющая, как мы видели, глубокий онтологический смысл, легко вырождается. Тогда она требует отречения и жертвы всяким творческим вдохновением, хотя бы то было вдохновение любви к ближнему, во имя отвлеченной идеи личного совершенства и богопослушания. Смирение парадоксально, как и все на свете, и оно может даже превратиться в отрицание самого совершенства. Не смиренно, гордо быть слишком совершенным, добрым, любящим. Тогда находятся во власти ложного представления о Боге как требующем от человека прежде всего жертвы и страданий, покорности и послушания. Смирение может стать не только враждебным творчеству, но и враждебным нравственной жизни человека. Оно превращается в суеверие. Наша религиозная жизнь и до сих пор еще полна идолопоклонства, и освобождение от него есть великая нравственная задача. Творчество по природе своей противоположно идолопоклонству, и в этом его великое значение. То раскрытие ценностей человеческой индивидуальности и ценности самой этой индивидуальности, которое ставит своей задачей этика творчества, есть вместе с тем освобождение от нестерпимого страха личности за себя и за свою судьбу, страха, порождающего идолопоклонство и суеверия. Творящий человек, дух которого направлен на предметные ценности, перестает быть дрожащей тварью. Творчество, творческое вдохновение есть путь победы над страхом, т. е. над основным аффектом жизни, порожденным первородным грехом. В момент творческого подъема художник или ученый освобождается от страха. Потом, нисходя к обыденной жизни, он снова испытывает страх. Страх этот он может даже испытать в связи со своим творчеством, если им овладевает жажда успеха и славы, если он впал в самодовольство и обоготворил свое творчество. Но это уже все состояния, ничего общего с чистым творчеством не имеющие.

Этика творчества есть вместе с тем этика, направленная к победе вечности над временем. Творчество происходит во времени. Но направлен творческий акт к вечному, к вечной ценности, к вечной истине, к вечной правде, к вечной красоте, к Богу и к божественной высоте. Все продукты творчества могут быть временны и тленны, но сам творческий огонь есть огонь вечности, в котором должно было бы сгореть все временное. В этом трагедия творчества. Оно хочет вечности и вечного, а создает временное, создает культуру во времени, в истории. Творческий акт есть уход от власти времени, подъем к божественному. Творец-Изобретатель в области материальной жизни тоже в творческом озарении покидает землю и время, но он создает машину, которая может оказаться орудием борьбы против вечности. Это все то же основное противоречие творчества в греховном мире. Творчество есть борьба против последствий греха, обнаружение истинного назначения человека, и творчество искажается грехом и притягивается вниз. Поэтому этика творчества учит о мучительных борениях человеческого духа. Творчество нуждается в очищении, в очистительном огне. Творчество в культуре до того вырождается и разлагается, что возникает духовная реакция против всякого творчества, связанная

⁹⁰ О пророчестве см. мою книгу «Философия свободного духа».

с потребностью в аскезе и уходе из мира. Такое вырождение творчества мы видим во многих течениях современной литературы и искусства, где дух вечности окончательно предается растленному духу времени. Мы его видим в невыносимом самодовольстве ученых и в образовании религии науки. Мы его видим в жизни социальной и политической, где борьба за власть и за интересы уничтожает творческий порыв к социальной правде. Похоть жизни во всех сферах побеждает творческое горение духа. Похоть жизни и есть начало прямо противоположное творчеству. Творчество есть победа над похотью жизни. Похоть жизни побеждается смирением и творчеством. Душа боится пустоты. И когда в ней нет ценного, положительного, божественного содержания, она наполняется отрицательным, ложным, дьявольским состоянием. Когда душа испытывает состояние пустоты, она испытывает скуку, поистине дьявольское и страшное состояние. Злая похоть и злые страсти в значительной степени порождаются скукой и пустотой. И трудно бороться с этой скукой и пустотой отвлеченным добром, отвлеченной добродетелью. Ужас в том, что добродетель представляется иногда человеку смертельно скучной. И тогда нет спасения в добродетели. Добродетель охлажденная, лишенная творческого горения, всегда скучна и не спасает. Нужно зажечь человека, чтобы преодолеть эту скуку. Скучная добродетель – плохое лекарство от скуки пустоты. Скука есть отсутствие творчества. Все нетворческое скучно. Добро смертельно скучно, если оно не есть творчество. Никакое правило и норма не может спасти от скуки и порожденной ею дурной похоти. Похоть и есть выход из скуки через зло, когда добро не оказывается таким выходом. Вот почему злые страсти очень трудно, почти невозможно победить отрицательно, через отрицательную аскезу, через отрицательный запрет. Злую похоть, злую страсть можно победить лишь положительно, через пробуждение положительной, противоположной, творческой духовной силы. Творческое горение, эрос божественного побеждает похоть и злые страсти. В этом огне сгорает зло, проходит скука и порожденное ею ложное влечение. Воля к злу, в сущности, беспредметна, и победить ее можно лишь волей предметной, направленной к ценному и божественному содержанию жизни. Чисто отрицательная аскеза, сосредоточенная на греховных и злых вожделениях и влечениях, не способствует просветлению души, она концентрирует мрак в душе. И потому нужно утверждать не этику уничтожения воли, а этику просветления воли, не этику уничтожения человека и внешнего его подчинения Богу, а этику творческого осуществления человеком божественного в жизни, правды, истины, красоты, ценности. Только этика творчества может победить искажение и иссушение человеческой души отвлеченной добродетелью, отвлеченной идеей, превращенной в норму и правила. Идеи правды, истины, красоты должны перестать быть нормами и правилами жизни и стать энергиями жизни, внутренним, творческим огнем в человеке.

Христианские учителя духовной жизни постоянно говорят о греховных страстях и борьбе с ними. И они правы, конечно, что греховные страсти терзают человека и искажают его жизнь. Но страсти являются вместе с тем материалом, который может быть переработан в высшее качественное содержание жизни. Без материала страстей, без бессознательной стихии жизни и творчества человеческая добродетель суха и смертельно скучна. И сами отцы церкви говорят иногда, что страсти могут превращаться в добродетели. Это и свидетельствует о том, что в борьбе со страстями нельзя становиться на исключительно отрицательную точку зрения, применять лишь отрицательный аскетизм. Необходимо достигнуть положительных качественных состояний, в которые войдут просветленные, преображенные, сублимированные страсти, а не будут истреблены и уничтожены. Такова прежде всего самая роковая страсть падшего человека – страсть половая. Ее невозможно просто уничтожить и истребить; и бесплодно и даже опасно сосредоточиваться на отрицательной борьбе с ней. В терминологии современной психологии и психопатологии вопрос стоит о сублимации половой страсти. И открывается много путей борьбы человека с греховной половой страстью. Всякое сильное и творческое, вдохновенное душевное и духовное состояние преодолевает и преображает половую страсть. Переживание сильной эротической влюбленности может ослабить половую страсть и заставить забыть чело-

века о физиологической половой потребности. Это парадокс, хорошо известный и проверенный на опыте. Переживание сильного чувства жалости и сострадания тоже может парализовать половую страсть и заставить человека забыть о ней. Энергия половой страсти, преображенная и сублимированная, может стать источником творчества, творческого вдохновения и подъема. Творчество, несомненно, связано с энергией пола, связано с первоисточником творческой энергии, может перейти в другие формы энергии, подобно тому как движение переходит в теплоту. Творчество связано с первоосновой жизни и означает лишь известную духовную направленность, интенцию этой первичной жизненной энергии. И весь вопрос в том, чтобы открылись пути для творческой духовной направленности в противоположность той недуховной направленности, в которой растрачиваются духовные силы в половых страстях. Чисто отрицательной аскезой, усилением воли, направленным к борьбе с половой страстью, не заменяющим ее ничем положительным, нельзя победить половой страсти и никакой греховной страсти в силу закона, который современная психология называет *la loi de l'effort converti*.⁹¹ Только изменение направленности духа, сублимирование страсти и превращение ее в источник положительного творчества может помочь. Любовь может победить терзающую человека половую страсть. Но жертва любовью, подавление ее в себе во имя творчества может явиться источником человеческого творчества. Я уже указал на это явление в жизни Киркегардта, отказавшегося от любимой невесты, и в жизни Ибсена, отразившего это явление в своем творчестве.⁹² Бесполость столь же неблагоприятна для творчества, как и растрачивание жизненной энергии в половых страстях.

Но и большая часть так называемых греховных страстей подлежит сублимации, духовному претворению в источник положительного творчества. Этика закона со своими законническими добродетелями не хочет этого знать. Но это знает этика творчества со своими творческими и динамическими добродетелями. Греки сумели даже ненависть, одно из самых злых и греховных человеческих состояний, превратить в благородное соревнование. Таким же превращениям подлежат и гнев, и честолюбие, и ревность, и страсть к игре. Любовь есть как бы универсальная энергия жизни, обладающая способностью превращать злые страсти в страсти творческие. Ведь и жажда познания есть любовь известной интенции, любовь к истине, что и значит философия. То же нужно сказать о любви к красоте, о любви к справедливости. Злые страсти переходят в творческие страсти через эрос. И потому этика творчества есть эротическая этика в отличие от этики закона. Но любовь лишь тогда оказывается силой, превращающей злые страсти в страсти творческие, когда она самоценна и не рассматривается как средство для спасения души. Любовь, как добрые дела, полезные для спасения души, не может быть источником творчества, творческого отношения к жизни, не может быть излучением энергии, дающей жизнь и просветляющей жизнь. Любовь есть не только источник творчества, но сама любовь к ближнему, к человеку есть уже творчество, есть излучение творческой энергии, обладающей радиоактивностью. Любовь есть радий в духовном мире. Этика творчества зовет к реальному, энергетическому осуществлению самой правды, самого добра, духовности, просветления жизни, а не к символическому и условному осуществлению добра через аскетические упражнения, добрые дела и пр. Творческая этика требует любви в каждом человеке к его творческому лику, образу и подобию Божьему в нем, т. е. к самому человеку, как к самоценности, а не только к Богу в нем, не только к добру в нем, к истине в нем, к сверхчеловеческому в нем. И потому неизвестно, за что любят человека, — ни за что любят. Нельзя любить за заслуги, и в этом любовь походит на благодать, которая дается даром, не по заслугам, ни за что. Любовь есть благодатная, излучающая энергия. Понимание же любви к ближнему как средства для спасения души есть величайшее извращение природы любви, непонимание любви. Это и есть законническое извращение христианства. Любовь понимается как закон, за исполнение кото-

⁹¹ См. Ch. Baudouin «Suggestion et autosuggestion».

⁹² См. о Киркегардте очень любопытную книгу Przywara «Das Geheimnis Kierkegaards».

рого человек получает награду. Также ложен всякий идеализм, который знает любовь к идее, но не знает любви к человеку и всегда готов превратить человека в орудие этой идеи. На этой почве порождается религиозный формализм и религиозное фарисейство, которое всегда есть отрицание любви. Лишь религия закона отвергает человека, непокорного воле Божьей. И лишь этический идеализм отвергает человека, непокорного идее. Этого отвержения не знает религия искупления и не знает этика творчества. Христианская религия поставила человека выше субботы, и этика творчества целиком принимает эту абсолютную истину. Для этики творчества человек есть самоценность независимо от идеи, которую он носит, и задача жизни в излучении творческой энергии на жизнь, энергии просветляющей, укрепляющей и преображающей. Поэтому она не судит, она дает жизнь, получает жизнь, повышает качество и ценность содержания жизни. Трагедия же этики творчества связана со столкновением ценностей и благ, которые одинаково признаются заслуживающими творческого усилия. Поэтому этика творчества всегда предполагает жертву.

Есть два различных типа наслаждений – один напоминает о первородном грехе и всегда заключает в себе яды, другой напоминает о рае. Когда вы испытываете наслаждение от удовлетворения половой страсти или от еды, вы должны чувствовать в нем отраву и напоминание о первородном грехе. Таково всякое наслаждение, связанное с похотью. Оно всегда свидетельствует о бедности, а не о богатстве человека. Но когда вы испытываете наслаждение, вдыхая горный или морской воздух или аромат лесов и полей, вы вспоминаете о рае, тут нет похоти. Тут сравниваются наслаждения, которые носят физиологический характер. Но то же сопоставление возможно и в области духовной. Когда человек испытывает наслаждения от удовлетворения честолюбия или корыстолюбия, он должен чувствовать отраву и вспоминать о первородном грехе. Когда же он чувствует наслаждение от творческого акта, открывающего истину, создающего красоту или излучающего любовь на другого человека, он вспоминает о рае. Всякое наслаждение, связанное с похотью, отравлено и напоминает о первородном грехе. Всякое наслаждение, свободное от похоти и связанное с любовью к предметной ценности, есть воспоминание рая или предвкушение рая, и оно вырывает из оков греховности. Сублимация или преображение страстей означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии. Это и есть основное для этики различие. Ибо человек должен прежде всего стремиться к преодолению рабства и к свободе. Всякое состояние, несогласное со свободой духа и враждебное ей, есть злое состояние. Но всякая похоть (*concupiscentia*) враждебна свободе духа, поработывает человека. Похоть ненасытима, и ее всегда ждет пресыщение. Она не может быть удовлетворена, она есть дурная бесконечность алкания. Есть иное алкание, перед которым тоже открывается бесконечность, напр., алкание правды, абсолютной, а не относительной. Но алчущие и жаждущие правды блаженны, потому что они обращены не к дурной бесконечности, а к вечности, к божественной бесконечности. Божественное, насыщающее нашу жизнь, и есть противоположение той скуке и пустоте, которая порождает дурную похоть жизни. Похоть по природе своей есть состояние нетворческое и противоположное творчеству. Творчество щедро, жертвенно, оно отдает свою силу, похоть же всего требует для себя, она жадна и ненасытима, вампирична. Подлинная любовь дает силы другому, любовь-похоть вампирически поглощает силу другого. Поэтому существует не только противоположность между похотью и свободой, но и похотью и творчеством. Похоть есть уже извращенная страсть и внутренне обессиленная. Есть творческая сила власти и есть похоть власти, есть жертвенная сила любви и похоть любви. Нравственная жизнь греховного мира складывается парадоксально и противоречиво. Человека мучит самолюбие и честолюбие, когда он ниже, когда его пленяет недоступная высота и вызывает похотение. И мучит чувство пустоты и ничтожества, когда он выше, когда он достиг желанной высоты положения. То же повторяется в жизни эротической, половой. Человек мучится оттого, что не обладает предметом своей половой любви. Когда же он им обладает, он пресыщается и испытывает скуку и пустоту. Это всегда означает

нетворческое направление воли, не дающее, а требующее, не творческое, а похотливое, не излучающее энергии, а поглощающее ее. Величайшая тайна жизни скрыта в том, что удовлетворение получает лишь дающий и жертвующий, а не требующий и поглощающий. И только в нем энергия жизни не иссякает. Творчество же есть ее неиссякаемость. Поэтому положительная тайна жизни скрыта в любви, в любви жертвующей, дающей, творческой. И всякое творчество, как мы уже говорили, есть любовь, и всякая любовь есть творчество. Если хочешь получить, отдавай, если хочешь иметь удовлетворение, не ищи его, никогда не думай о нем и забудь самое это слово, если хочешь приобрести силу, обнаруживай ее, отдавай другим. Обнаружение силы и энергии совсем не предполагает исповедание учения о свободе воли. Парадоксально то, что направления, обнаружившие максимальную силу и энергию, напр., кальвинизм или марксизм, совсем отрицают свободу воли. Это учение рационалистическое и вечно занятое расчетами и судом. Оно есть продукт рефлексии и раздвоения. Подлинная же свобода есть благодатная энергия.

Этика творчества есть высшая и наиболее зрелая форма нравственного сознания. Но вместе с тем это есть мораль вечной юности. Творчество есть юность души. И высшая сила творчества связана с девственностью души. Соотношение между юностью и старостью духа нельзя понимать хронологически. Мораль закона есть старческая мораль. Между тем как она есть самая древняя мораль человечества. Вечно юный характер творчества и творческой этики ставит вопрос о соотношении между творчеством и развитием. Есть ли творчество развернутое или развитое состояние? Можно было бы выставить парадоксальное на первый взгляд положение, что развитие и разворачивание есть смертельный враг творчества, есть его охлаждение и иссякание истоков. Высшая точка подъема всякого творчества совсем не есть разворачивание его продуктов. Высший подъем творческого горения есть его первый творческий взлет, его зарождение, а не его завершение, его юность и девственность, его первородность. Высший подъем творчества есть его первичное творческое озарение, интуиция, первый творческий замысел. Развитие, усовершенствование, разворачивание, завершение творчества есть уже его ухудшение, охлаждение, падение вниз, старость. Это видно в судьбе творческих гениев и творческом движении духа в истории, в историческом развитии, в судьбе пророчества и святости в мире, в судьбе всех озарений, всех интуиций, всех первородных идей. По творческому горению духа нельзя сравнивать христианства развитого и развернувшегося с первохристианством, нельзя сравнивать тех, которые основали жизнь на пророчествах, с самими пророками. Нельзя сравнивать развитой францисканский орден с огнем любви св. Франциска. Нельзя сравнивать развитой протестантизм XVII, XVIII и XIX веков, прошедший через Меланхтона, с пламенным горением, с пламенным духом Лютера. Нельзя сравнивать охлажденных результатов всех революций мира с пламенем и горением в момент их зарождения. Нельзя сравнивать марксистов с Марксом, нельзя сравнивать толстовцев с Толстым. Нельзя сравнивать какой бы то ни было системы остывших и осевших идей с гениальностью, озаренностью и пламенностью их первых провозвестников. Нельзя сравнивать охлажденной любви в ее зрелости и старости, в ее развитости с первым ее зарождением и экстазом. Сущность развития, разворачивания, усовершенствования заключается в том, что оно закрывает первородность человеческих идей и чувств, первичность интуиции, что она окутывает их и удушает вторичными эмоциями, социальными наслоениями и делает почти невозможным прорваться к ним. Это случилось и с христианством, и в этом сущность его исторической трагедии. Это случается со всяким человеческим чувством и мыслью. Развитие губит творческую юность, девственность, первородность и оригинальность. Невозможно узнать в развитии того, что зародилось первоначально в свободном творческом акте. Истинная жизнь есть творчество, а не развитие, есть свобода творческих актов, т. е. творческий огонь, а не необходимость и тяжесть охлаждающегося разворачивания и усовершенствования. И эта истина особенное значение имеет в жизни нравственной. Нравственная жизнь должна быть вечным творчеством, свободным и огненным, т. е. вечной

юностью и девственностью духа. Она должна покоиться на первородных интуициях, в которых человек свободен от окружений и наслоений жизни, парализующих свободу его нравственных суждений. Но в действительности трудно прорваться до этой юности духа. Большая часть нравственных суждений и актов вытекает не из этого первоисточника. И этика творчества не есть этика развития, этика творчества есть этика юности и девственности духа, этика, почерпнутая из огненного первоисточника жизни, из стихии свободы. Поэтому подлинная этика не есть этика обыденности и социальности.

3. *Роль воображения в нравственной жизни. Энергетическая этика.* Творческая этика предполагает бесконечность задачи, стоящей перед человеком, и незавершенность мира. Но трагизм творческой этики в конечности осуществления всякой бесконечной задачи. Для этики творчества основное значение имеет творческое воображение. Без воображения творческий акт невозможен. Творчество и есть прежде всего воображение себе иного, лучшего, высшего, возникновение образа этого иного, лучшего, высшего. Творческое воображение представляет себе лучшее, чем окружающая действительность. Ибо творчество всегда возвышается над действительностью. Воображение играет такую роль не только в мифотворчестве и искусстве, где никто этой роли не отрицает, но и в научных открытиях, и в технических изобретениях, и в нравственной жизни, в создании более высокого типа отношений между людьми. Существует нравственное воображение, творящее образ лучшей жизни, и лишена нравственного воображения лишь законническая этика.⁹³ Воображение не нужно лишь для автоматического исполнения закона или нормы. Сила творческого воображения есть принцип таланта в нравственной жизни. Человек наряду с законническим, нормативным моральным миром, который закончен и к которому ничего нельзя прибавить, создает себе, воображает мир высший, свободный, прекрасный, лежащий по ту сторону обыденного добра и зла. И этим красна жизнь. Жизнь, в сущности, никогда не может протекать исключительно по закону, люди всегда воображают себе иную, лучшую, более прекрасную и свободную жизнь, воображают ее себе и реализуют возникшие образы. Царство Божье есть воображение, т. е. возникновение образа совершенной, прекрасной, свободной, полной, божественной жизни. Ничего не воображает только закон, или, вернее, он воображает себе только исполнение и нарушение закона. Но самое совершенное исполнение закона не есть образ совершенной жизни. Воображение может быть и источником зла, может быть злое воображение и фантазмы. Злые помыслы есть дурное воображение. В воображении зарождаются и преступления. Но воображение есть также источник творчества лучшей жизни. Человек, лишенный воображения, не способен к творческим нравственным актам, к созданию лучшей жизни. Самое понятие лучшей жизни, к которой нужно стремиться, есть результат творческого воображения. Не имеющие воображения думают, что никакой лучшей жизни не может быть и не должно быть, а есть лишь неизменный порядок жизни, в котором должен осуществляться закон, сам по себе неизменный. Огромную роль воображению придавал Я. Бёме.⁹⁴ Мир сотворен Богом через воображение, через в вечности возникавшие в Боге образы, которые есть вместе с тем и реализация их. Огромное значение воображению придают и современные психологи и психопатологи, и отрицательное и положительное значение. Они раскрыли, что воображение играет в жизни людей безмерно большую роль, чем думали. Через воображение создаются болезни и психозы человека, и через воображение же они могут и излечиваться. Этика закона запрещает человеку воображать себе лучший мир и лучшую жизнь, она приковывает человека к данному миру, к обыденности, социально организованной, и повсюду ставит свои запреты, свои табу. Но этика творчества порывает с миром

⁹³ См. статьи Б. Вышеславцева «Внушение и религия» в № 21 «Пути» и «Этика сублимации, как преодоление морализма» в № 23 «Пути».

⁹⁴ См. его «Mysterium magnum» и «De signatura Rerum». Койрэ подчеркивает роль воображения в мирозерцании Бёме. См. его «La philosophie de Jacob Boehme».

обыденности и не хочет знать законнических запретов, она противопоставляет «образ» высшей жизни «закону» данной жизни.

Этика творчества есть этика энергетическая. Повышение энергии жизни, качественное и количественное, творческий подъем энергии есть один из критериев нравственной оценки. Добро есть радий в духовной жизни, и основное качество его есть радиоактивность, излучаемость и неиссякаемость. И в этике происходит борьба энергетизма с нормативизмом. Мораль закона и мораль творческой энергии постоянно находятся в борьбе между собой. При онтологическом и энергетическом понимании добра моральное добро совсем не оказывается целью жизни. Замечательно, что абсолютное и совершенное осуществление добра делает его ненужным и приведет к совершенному забвению нравственных различий и оценок. Природа нравственной жизни и добра таковы, что они предполагают дуализм и борьбу, т. е. мучительный и трудный путь. Совершенное преодоление дуализма и связанной с ним борьбы ведет к отрицанию того, что в пути мы называли добром и нравственной жизнью. Осуществление добра есть вместе с тем его упразднение. Оно совсем не есть конечная цель жизни и бытия. Оно есть лишь путь, лишь борьба в пути. Добро не нужно мыслить телеологически, его нужно мыслить энергетически. В добре важнее всего реализуемая творческая энергия, а не идеальная нормативная цель. Человек осуществляет добро совсем не потому, что он ставит себе целью осуществить добро, а потому, что он добр или добродетелен, т. е. заключает в себе творческую энергию добра. Важен источник, а не цель. Человек борется за добро не потому, что он поставил себе сознательную целью бороться за добро, а потому, что в нем есть энергия добра и энергия борьбы. Добро и нравственная жизнь есть путь, в котором исходная точка и конечная точка совпадают, это есть излучающая творческая энергия. Конечную же цель бытия онтологически и космологически следует мыслить как красоту, а не добро. Совершенное, полное и гармоническое бытие есть красота. Платон определял красоту как великолепие добра. Красота есть осуществление добротной природы, и «добротолюбие» значит «красотолюбие» (*φιλοκαλία*). Этика телеологическая есть этика законническая и нормативная. Добро есть цель жизни, т. е. норма, закон, который мы должны исполнять. Телеологическая этика всегда обнаруживает отсутствие нравственного воображения, ибо мыслит цель как норму должного, а не как образ, т. е. порождение творческой энергии жизни. Нравственная жизнь должна слагаться не по цели и норме, а по образу и творческому излучению. Красота же есть образ творческой энергии, излучающейся на весь мир и преображающей мир. Телеологическая этика, основанная на идее добра как абсолютной цели, враждебна свободе, в то время как этика творческая и энергетическая есть этика свободы. Красота есть тварь преображенная, добро есть тварь, скованная законом, обличающим грех. И парадокс в том, что закон сковывает энергию добра, он не хочет, чтобы добро было понятно как энергия, ибо тогда мир уходит из-под его власти. Преодоление морали закона есть преодоление абсолютных повелений, запретов, табу и замена их бесконечной творческой энергией. Инстинкт в нравственной жизни человека играет двоякую роль: он унаследован от древней природы, от человека архаического, в нем говорит древний ужас и страх, рабство и суеверие, жестокость и звериность, и в нем же есть напоминание о рае, о древней свободе, о древней силе человека, о древней связи его с космосом, о первобытной стихии жизни. Поэтому отношение этики творчества к инстинктам сложное и двойственное – она и освобождает инстинкты, подавленные законом, и преодолевает их, борется с ними во имя высшей жизни. Ибо инстинкты не только подавлены законом, но они сами, порожденные социальной жизнью первобытных кланов, превращаются в закон, сковывающий творческую энергию жизни. Так, напр., инстинкт мести, как говорилось уже, есть наследие древней социальной жизни, и он связан с законом. Этика творчества освобождает не всякие инстинкты, а инстинкты творческие, т. е. творческую энергию человека, которая скована запретами закона. Но она и борется против инстинктов, и хочет их сублимировать. Этика телеологическая, которую можно целиком отнести к этике закона, ведь метафизически предполагает власть времени

в дурном смысле слова. Ибо время или конституируется идеей цели, которая должна быть осуществлена в будущем, или идеей творчества, которое реализуется в будущем. В первом случае человек находится во власти этой цели и созданного ей времени, во втором случае он владеет временем, ибо в нем реализует свою творческую энергию.

С этикой творчества связана проблема времени. Проблема времени, наряду с проблемой свободы, есть коренная и самая мучительная метафизическая проблема. По-новому выдвигает эту проблему Гейдеггер в «*Sein und Zeit*», но у него время связано с заботой, а не с творчеством. Творчество бесспорно связано с временем. Обыкновенно думают, что творчество предполагает время, ибо для творчества нужна перспектива будущего, и оно предполагает изменение во времени. В действительности вернее было бы сказать, что движение, изменение, творчество порождает время. И вот перед нами раскрывается двойственная природа времени. Время есть и источник надежды, и источник ужаса и муки. Обаяние будущего связано с тем, что будущее может быть изменено и в какой-то степени зависит от нас. С прошлым же мы ничего не можем сделать, можем лишь вспоминать о нем или с благодарностью и почитанием, или с раскаянием и негодованием. Будущее может принести с собою осуществление наших желаний, упований, нашей мечты. Но будущее внушает нам также ужас, нас терзает забота о неведомом будущем. И вот та часть времени, которую мы именуем будущим и которую ставим в зависимость от своей активности, может определяться двояко. Или будущее определяется мучительной заботой и долгом и повелением осуществить поставленную цель, или оно определяется нашей творческой энергией, созидательным жизненным порывом, в котором выковываются ценности. В первом случае время нас давит, мы в его власти. Самая высокая цель, проецированная во времени, в будущее, поработывает нас, трансцендентна нам и вызывает озабоченность. Озабоченность вызывается не только низшими материальными нуждами, но и высшими, идеальными целями. Во втором случае, когда мы определяемся свободной творческой энергией, своей свободной жизненной силой, мы считаем будущее имманентным себе и являемся его господами. Во времени все уже представляется детерминированным и необходимым, и мы в своем чувстве будущего предвосхищаем эту детерминированность, история иногда представляется нам надвигающимся роком, фатумом. Но свободный творческий акт совершается вне власти времени, ибо в нем нет никакой детерминированности, он исходит из той глубины бытия, которая не подчинена времени, он есть прорыв из другого порядка бытия. Детерминированным во времени все представляется позже. И вот задача этики творчества заключается в том, чтобы перспективу жизни сделать независимой от рокового хода времени, от будущего, которое вызывает в нас ужас и мучит нас. Творческий акт есть выход из времени, он совершается в царстве свободы, а не в царстве необходимости. Он, по существу, противоположен заботе, создающей ужас времени. И если бы вся жизнь человеческая могла превратиться в сплошной творческий акт, то времени больше не будет, не будет и будущего, как части времени, будет движение вне времени, во вневременном бытии. Не будет детерминированности, не будет необходимости, не будет давящих законов. Будет жизнь духа. У Гейдеггера бытие, подчиненное времени, есть ведь падшее бытие, хотя и неизвестно, откуда падшее. Это есть царство обыденности. Оно связано с заботой о будущем, со страхом. Но Христос учит не заботиться о будущем. «Довлеет дневи злоба его». Это есть выход из власти времени, кошмара будущего, порожденного заботой. Будущее может принести человеку разочарование, страдание, несчастье, может и не принести. Но, уж наверное, несет оно для каждого человека смерть. И страх будущего, свойственный каждому человеку, есть прежде всего страх грядущей смерти. Смерть для каждого человека детерминирована в этом мире, она есть для него фатум. И вот творческий и свободный дух человека восстает против этого рабства смерти, рабства фатальному будущему. И есть у него иная перспектива жизни, определяющаяся из свободы и творчества. Во Христе и через Христа фатум смерти отменяется для человека, хотя эмпирически каждый человек и умирает. Ложь нашего отношения к будущему, которое кончается для нас смертью, опре-

деляется тем, что мы над ним рефлектируем как раздвоенные существа и познаем его как детерминированное. Но будущее непознаваемо и не может быть предметом рефлексии. О нем возможно лишь пророчество, тайна которого в том и заключается, что она не знает детерминированности и не есть познание в категориях необходимости. Для свободного творческого акта не существует детерминированного будущего и нет рока. В мгновение, когда совершается свободный творческий акт, нет мысли о будущем, нет мысли о неотвратимой смерти, о грядущей муке, есть выход из времени и из всякой детерминации. Будущее в творческом воображении не есть детерминированное будущее. Творческий образ стоит вне детерминированного процесса во времени, он в вечности. Время есть дитя греха, греховного рабства, греховной заботы. Оно остановится и исчезнет, когда наступит преображение мира. Но это преображение мира наступит уже в каждом подлинном творчестве. Мы обладаем энергией, через которую мы выходим из времени. Эта энергия, это творчество благодатны и изымают из власти закона. И величайшая нравственная задача заключается в том, чтобы построить жизнь вне перспективы времени, вне беспокойства о будущем, вне детерминации. Эта нравственная свобода нам дана, но мы плохо ею пользуемся.

Свобода нуждается в сопротивлении и борьбе. И потому мы поставлены перед обыденным детерминированным миром, в котором происходят процессы во времени и будущее представляется фатальным. Человек связан иотяжелен. Он и стремится к свободе, и боится свободы. Парадокс освобождения заключается в том, что, для того чтобы сохранить свободу и бороться за свободу, нужно уже в каком-то смысле быть свободным, иметь свободу в себе. Тот, кто раб до глубины существа своего, не знает имени свободы и не может за нее бороться. Древние табу со всех сторон окружают человека, связывают его нравственную жизнь. И для того чтобы освободиться от их власти, человек должен сначала осознать себя внутренне свободным, а потом уже внешне бороться за свободу. Внутренняя победа над рабством есть основная задача нравственной жизни. И речь идет о победе над всяким рабством, над рабством перед властью прошлого и над рабством перед властью будущего, над рабством у внешнего мира, и над рабством у самого себя, у своего низшего «я». Пробуждение творческой энергии человека есть внутреннее освобождение и сопровождается чувством свободы.⁹⁵ Творчество есть путь освобождения. Освобождение человека не может образовать в нем пустоты. Освобождение человека – не только *от* чего-то, но и *для* чего-то. И вот это *для* и есть творчество человека. Творчество не может быть беспредметным и бесцельным. Творчество есть восхождение и потому предполагает гору, высоту. А это значит, что творчество идет от мира к Богу. Творчество движется не по плоскости в бесконечном времени, а по восходящей вверх линии, к вечности. Продукты творческого акта оседают во времени. Но сам творческий акт, творческий взлет приобщается к вечности. Всякий творческий акт наш, совершенный в отношении к людям, акт любви, жалости, помощи, миротворения, не только есть будущее, он есть вечное.

Преодоление категории господина и раба ⁹⁶ в нравственной жизни есть великое нравственное достижение. Человек не должен быть рабом других людей, но не должен быть и господином других людей, ибо тогда будут рабы, но другие. И это есть одна из задач этики творчества, которая не знает господства и рабства. Творящий не раб и не господин, он дающий, жертвующий. Всякая зависимость человека от человека нравственно унижительна. И откуда почерпнули то рабское учение, что освобожденную личность покидает благодать Божья? Где Дух Господен, там и свобода. Где свобода, там и Дух Господен, там и благодать. Благодать действует на свободу, только на нее она и может действовать. Рабское состояние не может воспринимать благодати, она не может на него действовать. Но рабы теории, искажающие христианство, кладут в основу не благодать и свободу, а господство и рабство, тиранию общества, семьи,

⁹⁵ Мен де Биран справедливо связывает свободу человека с внутренним усилием.

⁹⁶ У Гегеля очень замечательна эта категория.

государства. Рабы теории любят признавать свободу воли и призывать ее для повиновения. Но к свободной воле нельзя прибегать только с угрозой. Нужно освобождать «свободу воли», которая нередко поработала человека, т. е. сообщать ей благодатную энергию. Творчество есть благодатная энергия, делающая свободную волю свободной, свободной от страха, от закона, от рефлексии и раздвоения. Парадокс добра и зла, основной парадокс этики, заключается в том, что добро предполагает существование зла и требует допущения зла. Так поступает Творец, допускающий существование зла. И потому абсолютное совершенство, абсолютный порядок, абсолютная разумность могут оказаться злом, злом большим, чем жизнь несовершенная, неупорядоченная, иррациональная, допускающая некоторую свободу зла. Абсолютное добро, не допускающее существования зла, возможно лишь в Царстве Божьем, когда будет новое небо и новая земля, когда Бог будет всяческое во всем. Вне же Царства Божьего, царства благодати, свободы и любви, абсолютное добро, не допускающее существования зла, есть всегда тирания, царство великого инквизитора и антихриста. Это положение этика должна признать до конца. Пока существует различие добра и зла, а следовательно, наше посюстороннее добро, необходима борьба, неизбежно столкновение противоположных начал и сопротивление, т. е. упражнение человеческой свободы. Абсолютное добро и абсолютное совершенство вне Царства Божьего превращает человека в автомат добра, т. е., в сущности, отрицает нравственную жизнь, ибо нравственная жизнь невозможна без свободы духа. Поэтому к злу определяется двоякое отношение: к злу нужно относиться терпимо, как терпимо относится Творец, и со злом нужно беспощадно бороться. Из этого парадокса этика выйти не может, он порожден свободой и самим фактом различения между добром и злом. Этика не может не быть парадоксальна в силу своего генезиса, т. е. своей связи с грехопадением. Добро должно быть осуществлено, но оно плохого происхождения. И подлинно прекрасно в нем лишь воспоминание о райской красоте. Есть ли вся борьба, которую ведет в мире добро, подлинная жизнь, первожизнь? Не вращается ли она в окружениях жизни и не относится ли она к средствам жизни? И в чем достигается жизнь в себе, первожизнь? Мы можем смело сказать, что любовь есть жизнь в себе, первожизнь, что творчество есть жизнь в себе, первожизнь, что созерцание духовного мира есть жизнь в себе, первожизнь. Но этой жизни в себе, этой первожизни нет в значительной части нашей законнической нравственной жизни, как ее нет в физиологических процессах, в политике, в цивилизации. Жизнь в себе, первожизнь есть лишь в первородных, свободных нравственных актах и суждениях. Ее нет в тех нравственных актах и суждениях, которые определяются наслоениями социальной среды, наследственности, общественного мнения, партии и пр., т. е. нет в значительной части нравственной жизни. Лишь нравственный акт, как творческий акт, есть настоящая жизнь. Автоматическое истолкование нравственного закона не есть жизнь. Жизнь есть всегда прирост, прибыль. Совершенно так же жизнь есть только в первородных эстетических восприятиях и суждениях, в творчески-художественном отношении к жизни, и ее нет в эстетическом снобизме.

Ницше думал, что мораль есть опасность, мешающая осуществлению высшего типа человека. И это верно о законнической морали. В ней не может развернуться человеческий тип. Законнические элементы в самом христианстве также очень неблагоприятны для творческого обнаружения человеческой личности, высшего типа человека. Мораль рыцарства, рыцарской чести и верности была творческой этикой, она не вмещалась в этику закона и этику искупления. И, несмотря на относительные, преходящие и даже дурные свойства исторического рыцарства, в рыцарстве есть вечные элементы творческой морали, творческое обнаружение вечных начал человеческой личности. Без христианства оно было бы невозможно. Ницше противопоставляет различению между добром и злом, которое есть уже декаданс, различие между хорошим и плохим. Хорошее, добротное есть более высокий тип жизни, аристократически-благородной, сильной, прекрасной, породистой. Понятие «хорошести» есть онтологическое понятие, понятие же «доброты» есть моралистическое понятие. Это приводит нас, в сущности, не к амо-

рализму, который всегда есть недоразумение, а к подчинению морального онтологическому. Это значит, что важно не исполнение закона добра, а достижение совершенства природы или породы, т. е. преобразование и просветление твари. Что святой есть с этой точки зрения «добрый» или «хороший»? Конечно, «хороший», а не «добрый», явление высокой и прекрасной породы, просиянной твари. Но Ницше в христианстве знал лишь закон, закон добра, и против него восставал. У Ницше были совершенно ложные взгляды на дух и духовную жизнь. Дурная совесть порождена у него столкновениями инстинктов с велениями общества. Совсем как у Фрейда, Адлера, Юнга. Инстинкт обратился внутрь человека и превратился в дух, в духовную жизнь. Это значит, что дух есть подавленный, вошедший внутрь инстинкт, т. е., в сущности, эпифеномен. Настоящая, неподавленная, развернувшаяся жизнь для Ницше не есть дух и противоположна духу. Тут Ницше явно падает жертвой реакции против выродившегося, законнического христианства и против той дурной духовности, которая, в сущности, всегда была угашением духа. Угашение духа Ницше принял за дух. Он и Бога отверг потому, что считал Бога несовместимым с человеческим творчеством, с творческим подвигом, к которому он звал. Бог для него был не символом движения человека в высоту, а символом пребывания человека в низине, на плоскости. И тут боролся он не с Богом, а с ложной идеей о Боге, с которой нужно было бороться. Столь распространенное в теологии утверждение, что идея Бога несовместима с творчеством человека, есть источник атеизма. И Ницше боролся против Бога с кровавой мукой. Он пошел дальше, он начал утверждать, что дух несовместим с творчеством, в то время как дух есть единственный источник творчества. И человек – творец потому только, что он есть дух. Тут Ницше тоже определяется по преимуществу отрицательными реакциями. Теология в систематической форме требовала зарытия даров человека в земле. Она не увидела в Св. писании предписаний о творчестве, а понятны для нее были прежде всего предписания и нормы, она не вникла в смысл притч, не поняла призыва к человеческой свободе, хотела знать лишь откровенное, а не сокровенное. Теология недостаточно поняла, что свободу нужно не пресекать и не насиловать, не обременять ее предписаниями и запретами, а просветлять и преобразовывать ее благодатной силой, сообщать ей энергию. Замечательный парадокс представляет собою иезуитизм.⁹⁷ Иезуитизм в известном смысле есть апофеоз человеческой воли. Человек может увеличить силу Божию. Иезуитизм утверждает новую форму аскезы, аскезу воли, а не тела. Это есть штурм неба и власть над миром. И вместе с тем иезуитизм есть рабство человеческой воли и отрицание творчества человека. Основная проблема о творчестве не только не была раскрыта и решена христианством, но не была даже поставлена в религиозной глубине, она ставилась лишь как оправдание культуры, т. е. во вторичном плане, а не как проблема отношения между Богом и человеком. И отсюда бунт человека, восстание, реакция против господствующих теологических учений.

Человеческая природа может суживаться и расширяться. Или, вернее, человеческая природа погружена в бесконечность и имеет доступ к бесконечной энергии. Но сознание человека может быть суженным и подавленным. Подобно тому как в атоме скована огромная и страшная энергия и она может быть обнаружена лишь через разложение атома (возможность этого разложения еще не найдена), так и в человеческой монаде скована огромная и страшная энергия, и она может быть обнаружена через расплавление сознания и снятие его границ. При сужении сознанием человеческой природы она делается маловместительной и невосприимчивой и чувствует себя отрезанной от источников творческой энергии. Интересность и значительность человека определяется тем, что в нем есть дырочка, просверленная в бесконечность. Но эту дырочку сознание, средне-нормальное и средне-общее сознание пытается закрыть, и тогда трудно человеку обнаружить все запасы творческой энергии и все присущие ему дары. В

⁹⁷ См. интересную книгу Fülöp-Müller «Macht und Geheimnis der Jesuiten». Автор совсем не католик, но книга его есть своеобразная апология иезуитов. В ней есть тонкий психологический анализ.

принципе *laissez faire*, столь ложном в экономической жизни, есть доля правды для нравственной и духовной жизни человека. Нужно дать человеку возможность обнаружить его творческую энергию и творческие дары, не задавливать его внешними предписаниями и не опутывать его жизнь неисчислимым количеством норм и табу. Неверно думать, что культ творчества есть культ новизны и будущего. Подлинное творчество обращено не к старому и не к новому, а к вечному. Но творческий акт, обращенный к вечному, может иметь своим результатом и продуктом новое, т. е. проецированное во времени. Новизна во времени есть лишь проекция того творческого процесса, который происходит в глубине вечности, лишь символизация.⁹⁸ Творчество может дать блаженство, счастье. Но это есть лишь последствие. Никогда блаженство, счастье не является целью творчества, и творчество знает свои муки и страдания. Человеческий дух имеет две интенции, две направленности: к борьбе и к созерцанию. Творчество протекает и в борьбе, и в созерцании. В творчестве есть беспокойство. Созерцание же есть момент наступления покоя. Невозможно отделить друг от друга борьбу и созерцание и противопоставлять их друг другу. Человек есть существо, призванное к борьбе и к обнаружению своей творческой силы, к завоеванию царственного места в мироздании, в природе. И человек есть существо, призванное к мистическому созерцанию Бога и духовных миров. Созерцание представляется нам пассивным, бездеятельным лишь в сравнении с активностью борьбы, направленной на мир. Но творческая активность, направленная на Бога, есть созерцание. Бога нельзя завоевать активной борьбой, подобной той, которую мы ведем со стихиями природы. Его можно лишь созерцать творческой направленностью духа вверх. Но созерцание Бога, который есть любовь, есть творческий ответ на призыв Божий. Созерцание только и можно понять как любовь, как экстаз любви, любовь же всегда есть творчество. Это созерцание, этот экстаз любви возможен не только в отношении к Богу и горнему миру, но в отношении к природе и людям. Я созерцаю в любви и человеческое лицо, лицо любимого и лицо природы, ее красоту. И нравственно отвратителен тот современный актуализм, который отрицает это созерцание и знает только борьбу, не признает ни одного мгновения самоценным, видит в нем лишь средство для последующего мгновения. Этика творчества есть этика борьбы и созерцания, этика любви в борьбе и в созерцании. Преодолевая противоположность между любовью и созерцанием, этика творчества преодолевает противоположность и между этикой аристократической и этикой демократической. Это есть этика восхождения и нисхождения человека. Человеческая душа поднимается вверх, в гору, идет к Богу, завоевывает себе дары Св. Духа, она стремится к духовному аристократизму. И человеческая душа нисходит в грешный мир, разделяет судьбу мира и людей, стремится помочь братьям своим, отдает им духовную энергию, накопленную в движении души вверх, в стяжании духовной силы. Одно без другого невозможно. Гордый уход духа от мира и людей в горние высоты и скупость, нежелание разделить с другими свои богатства есть нехристианская настроенность, недостаток любви и, в конце концов, недостаток творчества, ибо творчество щедро и отдает. В этом граница дохристианской духовности. Эрос Платона есть восхождение по ступеням без нисхождения, т. е. абстрагирование. То же в духовности Индии. Но столь же нехристианским и нетворческим является окончательное растворение души в мире и в человечестве и отказ от духовного восхождения и приобретения духовной силы. И когда душа поворачивается к природе и людям с тираническими инстинктами, когда она хочет лишь властвовать, а не жертвенно помогать и творчески преображать, она подчиняется одному из самых темных инстинктов подсознательного и неизбежно подрывает свои творческие силы, ибо творчество предполагает жертву и отдачу. Победа над подсознательным инстинктом тиранства есть одна из самых основных задач этики. Нужно с детства нравственно воспитывать человека в духе, противоположном инстинктам тиранства, в котором истощается и истребляется творческая энергия. Это тиранство проявляется и в личных

⁹⁸ См. мою книгу «Философия свободного духа».

отношениях, в жизни семейной, и в жизни общественной и государственной, и в жизни духовной и религиозной.

В нравственной жизни человечества появилось три новых фактора, которые приобретают небывалую до сих пор силу. И этика должна прежде всего считаться с этими тремя новыми факторами и направлениями духа. Человек полюбил *свободу* больше, чем он любил ее прежде, и требует свободы с необычайной настойчивостью. Он ничего уже не хочет и не может принимать иначе как через свободу, как свободно. Человек стал более *сострадателен*, чем прежде, он не выносит уже жестокости былых времен, он по-новому жалостлив ко всякой твари, не только к людям, к самому последнему из людей, но и к животным и ко всему живущему. Стало нестерпимо нравственное сознание, отрицающее это новое сострадание и жалость. И человек жаждет *творить* более, чем прежде, он хочет религиозно оправдать и осмыслить свое творчество. Он не выносит уже внешнего и внутреннего насилия над своим творческим инстинктом. Наряду с этим действуют в современном человеке и другие инстинкты, инстинкты рабства и жестокости, и обнаруживается творческое бессилие, переходящее в отрицание творчества и насилие над ним. Но новым и вечным является стремление к свободе, состраданию и творчеству. Поэтому новая этика может быть лишь этикой *свободы, сострадания и творчества*.

Глава IV

Конкретные вопросы этики

1. *Трагизм и парадоксальность нравственной жизни.* Когда ставятся конкретные вопросы этики, то нужно прежде всего понять, что трудность их разрешения связана с трагическим и парадоксальным характером нравственной жизни. И вот трагизм нравственной жизни, как было уже сказано, совсем не в столкновении добра и зла, божественного и дьявольского, трагизм прежде всего в столкновении одного добра с другим добром, одной ценности с другой ценностью – любви к Богу и любви к человеку, любви к отечеству и любви к близким, любви к науке или искусству и любви и жалости к человеку и т. п. Ценность нравственная в узком смысле слова сталкивается с ценностью познавательной или эстетической, ценности жизни личной с ценностью жизни сверхличной, исторической. Но любовь к познанию или искусству, любовь к отечеству или культуре имеет нравственную ценность и должна быть признана добром, если добро понимать целостно. Человек принужден быть жестоким, потому что он поставлен перед необходимостью жертвовать одной ценностью для другой ценности, одним добром для другого добра, напр. близкими людьми для отечества или для борьбы за социальную правду, деятельностью патриотической или социальной для творчества научного, художественного и наоборот. Человек то совершает жертву своим призванием в познании или искусстве во имя ценностей религиозных, во имя аскетического подвига и достижения большого личного совершенства, то жертвует своим личным совершенством во имя творчества поэта или философа. Такими трагическими конфликтами полна жизнь эротическая, жизнь любви. И наиболее трагично тут, когда любовью одного качества приходится жертвовать для любви другого качества. Человек иногда жертвует любовью, в которой видит величайшую ценность и благо, во имя ценности другого порядка, во имя сохранения особым образом понятой свободы, во имя семейных привязанностей, во имя жалости к другим людям, страдающим от этой любви. Но и наоборот, человек может пожертвовать несомненной ценностью своей свободы и своего дела в мире, ценностью семьи и ценностью сострадания к людям во имя бесконечной ценности любви. И тут важно установить, что никакой закон, никакая норма не в силах помочь разрешить возникший нравственный конфликт. Человеку предоставлена огромная свобода в разрешении нравственных конфликтов, которые и порождают трагизм жизни. Человеку предоставлена свобода не только поступать хуже или лучше, но и самому решить, что хуже и что лучше. Закон не знает трагедии, он знает лишь категории добра и зла. Но трагическое есть категория совсем отличная от категорий добра и зла. И потому законническое разрешение трагического конфликта невозможно. Если бы жизнь исчерпывалась законническими категориями, то трагизма не было бы, ибо борьба доброго и злого может быть очень мучительна, но сама по себе не есть трагедия. Проблема очень запутывается для этики тем, что происходит как бы столкновение ценностей, которые признаются нравственными, с ценностями, которых не хотят именовать нравственными, напр. ценностями познавательными, эстетическими или эротическими. Законническая этика решает вопрос очень просто: если происходит столкновение нравственного долга с любовью, хотя бы и обладающей высшей ценностью, то нужно пожертвовать любовью во имя нравственного долга, если происходит столкновение ценности чисто нравственной с творческим призванием в познании или искусстве, то нужно пожертвовать творческим призванием во имя ценности чисто нравственной. Таким образом, область «нравственного» необычайно суживается, и жизнь оказывается скованной в тисках закона. Этика творчества, прошедшая через этику искупления, иначе смотрит на жизнь и ее задачи. Трагические конфликты жизни разрешаются для нее творческой свободой человека, и область «нравственного» расширяется, т. е. приобретает нравственное значение и то, что не относится обычно к ценностям нравственного порядка, что связано с ценностями иного порядка. Так

вопрос о творческом призвании человека в познании или искусстве приобретает нравственное значение. Так же ценности порядка религиозного, связанные со спасением человека для вечности и достижением им совершенства, перестают быть выделенными в особую область, как бы извне господствующую над всей жизнью, и распространяются на всю полноту жизни как глубочайшая основа всей жизни. Когда человек сознал себя свободным и творческим духом, он тем самым поставил разрешение трагических конфликтов жизни в зависимость от своей свободы и своего творчества, а не от отвлеченного принятия однообразного, общеобязательного закона. Такой человек в возникшем конфликте жертвует одной ценностью во имя другой ценности. Но это не обязательно для другого человека, который может поступить наоборот и пожертвовать другой ценностью. В этом случае один человек не имеет преимущества перед другим. Закон же и норма знают элементарные и нетрагические случаи жизни – не следует убивать, красть, развратничать и т. п., и это одинаково для всех людей. Закон может сказать, что ни один человек не должен быть жестоким, но он не знает того случая, когда человек принужден быть жестоким вследствие неизбежности жертвовать одной ценностью во имя другой. Не убий – абсолютная норма, одинаковая для всех людей, но иногда человек трагически берет на себя вину убийства для того, чтобы убийства было меньше в мире и чтобы величайшие ценности были сохранены и утверждены.

Но чистая стихия трагического так замутнена сложностью жизни, так смешана с чуждыми ей элементами, что ее очень трудно бывает выделить и узреть. В трагизме жизни есть много условного и преходящего, невечного, связанного с формами социального быта, с социальными нормами, со старыми ложными воззрениями и суевериями. И тогда трагический характер приобретает столкновение личности, борющейся за высшие ценности, с социальным законом, с нормами общества. Такова, напр., трагедия Антигоны. Антигона трагически отстаивает свое право похоронить своего брата, что имеет для нее высокую ценность, против социального закона, против норм окружающего общества. Но само трагическое возникло тут не из вечного источника жизни, а из столкновения с социальными формами и нормами. Трагедия Гамлета связана с древним верованием, считающим кровавую месть нравственным долгом. И трагизм вырос из того, что Гамлет был личностью, переросшей это древнее верование, и инстинкт мести не был у него целостным, он был человек раздвоенный, рефлектирующий и этим ослабленный, мышление уже приобрело слишком большую власть над его жизнью. Христианство страшно усилило трагические противоречия жизни, ибо христианская вера вступает в конфликт с древними инстинктами человека, с древними верованиями, ставшими суевериями. Это есть конфликт сознания, которое принесло с собой новую веру, с инстинктом, который есть старая вера, погруженная в бессознательное. Христианскую правду так трудно исполнить в жизни, потому что она сталкивается не только с глубокими нашими инстинктами, сохраненными с древних времен, но и с ценностями, от которых нам трудно отказаться. Но тут еще не раскрывается чистая и вечная стихия трагического. Для того чтобы она раскрылась, необходима совершенная свобода от преходящих условий социального быта, от суеверных страхов, от предрассудков. Чистая трагедия раскрывается, когда свободная личность стоит перед конфликтом ценностей, выбор между которыми предоставлен ей. Нравственная жизнь окутана социальными условностями. В них трагическое запутано и замутнено. Если трагедия любви возникла от столкновения ценности любви с социальными институтами, связывающими человека, с поработавшей волей родителей, с невозможностью развода, с боязнью общественного мнения и пр., то это не есть еще чистая и вечная стихия трагического. Элемент трагического есть тут лишь в вечном столкновении личного и общественного. Но есть трагическое в самой любви, а не в столкновении ее с социальной средой, где все временное и преходящее, и это и есть чистая трагедия. Трагедия любви Тристана и Изольды или Ромео и Джульетты заключает в себе элемент вечного трагизма любви, который есть связь любви со смертью, но он замутнен и осложнен столкновениями с социальной средой. Любовь несет в себе вечное

трагическое начало, не имеющее никакого отношения к социальным формам и неразрывно и таинственно связанное со смертью. Оно было бы, если бы в мире существовало только два любящих сердца. Трагична не только неразделенная любовь, но, быть может, еще трагичнее и любовь разделенная. Трагичность эта раскрывается в глубине, когда все социальные препятствия устранены. Чистая трагедия возникает, когда люди совершенно свободны и когда происходит столкновение ценностей – ценности любви с ценностью свободы, или творческого призвания, или высшей ценности любви к Богу и божественному совершенству, когда приходится бороться за вечный богоподобный образ человека, с которым любовь связана, но с которым она может и вступить в конфликт. В глубине любви раскрывается вражда. Люди слишком часто боятся раскрывать свое сердце из ложных инстинктов, ложных верований и ложных идей, из ложных страхов перед обществом, и это закрывает возможность подлинного общения. Жизнь людей искалечена атавистическими страхами и ужасами. Освобождение от них есть великая нравственная задача, но освобождение это несет не только радость жизни, но и новый трагизм жизни.

Чисто духовная и духовно-нравственная проблема жизни возникает лишь тогда, когда человек внешне свободен. И тогда трагизм из конфликта личности с социальной средой переносится во внутреннюю духовную жизнь. Человек свободный, не определяющийся в своих оценках наслоениями социальной среды, поставлен перед внутренним столкновением ценностей и перед неизбежностью совершить свободный и творческий выбор. И иногда у него является желание социального стеснения и принуждения, ослабления внутреннего трагизма жизни. Так различается внешняя и внутренняя трагедия. Конечно, и внешняя трагедия, определяющаяся социальными формами и отношениями, связана с внутренним трагизмом жизни, ибо человек есть существо социальное и принужденное жить в обществе. Но тут еще трагизм переживается не на последней глубине. Может быть трагической борьба человека за внутреннюю свободу и освобождение от порабащающих его форм государства, общества и быта. Но настоящий и чистый трагизм раскрывается, когда человек освобожден; тогда и обнаруживается внутренний трагизм свободы человеческого духа, который разрешим лишь благодатной силой Божьей. Настоящая трагедия не та, в которой человек апеллирует к обществу, а лишь та, в которой он апеллирует к Богу, взывает к Богу *de profundis*. Поэтому освобождение человека от угнетающих и порабащающих его форм общества имеет огромное нравственное и религиозное значение и ставит перед человеком нравственную и религиозную проблему в чистом виде. Социальное освобождение человека и освобождение человека от социальности обнаруживают, что трагизм и мучительность человеческой жизни происходят не от социальных причин и социальными причинами не могут быть преодолены. В этом парадокс отношений личности и общества. Внешний драматизм и трагизм жизни ослабляется в результате освобождения от социальных уз и социальных предрассудков, но внутренний и вечный трагизм может лишь усиливаться и углубляться. Социальное освобождение человека обнаруживает ложь, поверхность и обманность всех социальных утопий и мечтаний. Но это не значит, конечно, что за социальное освобождение не нужно бороться. Бороться нужно прежде всего для того, чтобы раскрыть глубину жизни и внутренние конфликты жизни, и освобождение приобретает чисто религиозное и нравственное, духовное значение. Так, если любовь будет освобождена от социальных уз, социальных предрассудков и насилий, то это нужно не для того, чтобы люди могли наслаждаться любовью и удовлетворять свои желания, а для того, чтобы обнаружился внутренний трагизм, серьезность и глубина любви. И так во всем. Такова правда всякой свободы. Ибо свобода есть не удовлетворение, легкость и наслаждение, а тягота, трудность и страдание. Должно наступить время в жизни человека, когда он возьмет на себя эту тяготу, трудность, страдание, так как вступит в возраст духовного совершеннолетия. В свободе жизнь будет труднее, ответственнее и трагичнее. Этика свободы сурова и требует героизма.

Я говорил уже об основном парадоксе борьбы добра и зла: борьба со злом постоянно порождает новое зло – нетерпимость, фанатизм, насилие, жестокость, злобные чувства. «Добрые» в своей борьбе со «злыми» так часто бывают злыми. Любовь к самому добру и неустанное стремление к добру делает злобным, недоброжелательным и беспощадным по отношению к человеку.⁹⁹ Фарисейство порождается любовью к добру, беспощадным отношением к злу. И на этой же почве развивается нравственное лицемерие. Но когда люди «к добру и злу постыдно равнодушны», когда они слишком широки и снисходительны к злу и отказываются от нравственной борьбы, наступает деморализация и разложение. Есть что-то поистине трагическое в том, что реакция правды против неправды способна породить новое зло. А между тем это так. Только Евангелие понимает это и указывает новые пути, непонятные для закона, – любовь к врагам, неосуждение ближних и грешников, мытари и грешники впереди идут в Царство Небесное, человек выше субботы и пр. Мы уже видели, что лишь евангельская мораль прорывает порочный круг в борьбе добра и зла, добрых и злых. Трагедия морали в том, что моральное сознание не может победить жестокости, жадности, зависти, страха, ибо все эти состояния обладают способностью возрождаться под видом добра. Добрые в своем добре бывают жестокими, жадными, завистливыми, трепещущими от страха. Трагизм нравственной жизни ставит нас перед проблематичностью добра. Мы не можем прорваться по ту сторону добра и зла, как того хотел Ницше, ибо нас подстерегает посюстороннее зло, и не можем остаться целиком по эту сторону добра, ибо само это добро легко превращается во зло. Этика до глубины должна сознать, что в человеческой жизни разворачивается трагическое столкновение добра с добром, свободная борьба за ценности и блага, между собою сталкивающиеся. И добро и зло обладают способностью принимать самые противоположные формы. Добро может оказаться новой прикровенной формой зла. Зло же может оказаться новой, еще неосознанной формой добра. Сколько зла делает добро в жизни семейной, государственной, хозяйственной, бытовой. И новые формы добра могут раскрыться в возмущившихся против законов добра. Проблематичность добра прежде всего ведет к преодолению и отвержению априорной этики, априорных принципов морали, которые совершенно несовместимы с этикой творчества. Нравственные оценки и нравственные акты основаны на нравственном и духовном опыте. Этика основана на опыте, на испытании, понимая под опытом не то, конечно, что понимает под ним рационалистический эмпиризм, а полноту духовной жизни. И вот нравственный опыт учит нас тому, что отношения между добром и злом сложны и парадоксальны, что со злом нужно бороться и что к злу нужно относиться терпимо, что ко злу должно быть беспощадное отношение и что должна быть свобода зла, хотя и не безграничная. Мы горьким опытом научены, что самые беспощадные ко злу и злым, самые фанатические защитники добра и доброй истины совсем не являются самыми добрыми и праведными. Во имя высших целей добра, истины, веры, во имя Бога люди делаются жестокими, злыми, бессердечными, беспощадными, ничего не способными понять в других людях, никому и ничему не сочувствующими. Мы это постоянно встречаем в типе людей, безраздельно преданных своим конфессиям.

Только свобода от внешнего принуждения и насилия ставит нравственную проблему в чистоте. Но и тут мы встречаемся с основным парадоксом. Если для осуществления нравственной жизни в чистом виде вы будете стремиться к совершенному строю, в котором поновому должна осуществиться совершенная свобода человека, то вы сталкиваетесь с самой первоосновой человеческой свободы и можете подорвать и лишить всякого смысла нравственную жизнь человека. В утопиях совершенного социального строя нравственный опыт человека и его свободные нравственные усилия оказываются ненужными и невозможными. Совершенный человек автоматически создается совершенным социальным строем, в котором недопустимы и невозможны никакие безнравственные акты. Это есть в новой форме поставленный

⁹⁹ Об этом хорошо говорит Макс Шелер.

все тот же парадокс зла. Должно быть возможно зло, чтобы было возможно добро. Таков мир посястороннего добра и зла, т. е. мир, возникший после грехопадения. Парадокс зла есть парадокс свободы. И тут опять обнаруживается трагизм нравственной жизни. Нравственная жизнь и нравственный акт человека есть стремление к совершенной жизни. Чистота нравственного акта предполагает совершенную свободу человека от внешнего принуждения и насилия. Но когда мыслится совершенный строй жизни, из которого будет изгнано всякое принуждение и насилие и в котором невозможно уже будет зло, то нравственная активность человека делается уже ненужной и невозможной. Таков парадокс свободы. Человек должен быть свободен, и нужно стремиться к освобождению человека. Но свобода нуждается в сопротивлении и предполагает борьбу. Во внешне очень свободном политическом строе человек может быть совсем несвободен духом, может быть нивелирован, поработен обществу и общественному мнению, может потерять свою оригинальность и определяться в своей нравственной жизни не изнутри, а извне. Совершенная социализация человека, связанная с идеей совершенного социального строя, и совершенная регуляция всей человеческой культуры могут привести к новому и окончательному поработению человеческой личности. И во имя личности и ее первородной свободы нужно будет бороться с этой совершенной социализацией. Мы уже видим это в обществах демократических и в еще большей мере увидим в обществах социалистических. Отсюда, конечно, не следует, что не нужно бороться за осуществление социальной правды. Но социальная правда немыслима без правды духовной, без духовного перерождения и возрождения. Для нравственного сознания всегда существует неизбежный трагический конфликт между личностью и обществом, между личностью и семьей, между личностью и государством, между личностью и личностью. И всегда происходит трагическое столкновение морали личной и морали социальной. Религиозная ценность сталкивается с ценностью государственной и национальной, любовь к живому человеку сталкивается с любовью к творчеству и т. д. Тут совершенно невозможны никакие гладкие нормативные, рационализированные разрешения конфликтов. Добро осуществляется через противоречия, через жертву, через страдание. Добро – парадоксально. Нравственная жизнь – трагична. Ибо само возникновение добра и зла было уже страшной трагедией. И основным противоречием всегда является противоречие этики рода, этики социальной и этики персоналистической, этики творческой личности. Столь же существенным является противоречие целей и средств жизни. Средства оказываются противоположными целям и поглощающими всю жизнь. Человек стремится к свободе как к цели и настолько поглощен насилием как средством для этого дела, что забывает о свободе. Человек стремится к любви и братству как к цели и настолько поглощен ненавистью и раздорами как средством для этой цели, что о любви и братстве забывает. Для осуществления правды прибегают ко лжи, для дела спасения людей прибегают к застенкам инквизиции и кострам. Нравственные средства и пути гетерогенны нравственным целям. Это трагическое противоречие целей и средств жизни очень мучило Л. Толстого, и мучение его было праведно, хотя он и не нашел выхода из затруднения. Это противоречие разрешимо лишь благодатной и творческой любовью к живым существам.

2. *О лжи и правде.* Этика до сих пор не обратила достаточного внимания на чудовищно колоссальную роль, которую ложь играет в нравственной и духовной жизни. И речь тут идет не о лжи, которая считается проявлением зла, а о лжи, которая утверждается во имя добра. Люди не верят, что добро можно сохранить и утвердить без услуг, которые ему окажет ложь. Добро есть цель, ложь же есть средство. Против лжи в нашей нравственной жизни страстно противились в XIX веке Л. Толстой, Ибсен, Ницше, Киркегардт. Религиозная жизнь человечества, и, быть может, особенно христианского человечества, проникнута ложью. Ложь получила почти догматическое значение. Я говорю сейчас не о той внешней лживости, которая бросается в глаза и которая легко поддается суду. Я говорю о внутренней сокровенной лживости, лживости перед собой и перед Богом, которая ускользает от человеческого внимания и которая приоб-

ретае в сознании людей характер добра. Существует ложь как нравственный и религиозный долг. И отрицающий эту ложь признается человеком возмущившимся. Существует социальное накопление лжи, превратившееся в социальную норму. Это связано с самыми первоосновами нравственного восприятия и нравственного суждения, с отсутствием того, что я назвал первоуродностью нравственных актов. Условная, как бы социально организованная ложь накапливается в семействе, в классе, в сословии, в партии, в идеологическом направлении, в вероисповедании, в национальности, в государстве, во всех социальных группировках. И эта условная ложь есть способ самосохранения этих группировок, правда же может повести к их разложению. Условная ложь социально организованных группировок (к ним я причисляю и идеологические направления и школы) лишает личность свободы нравственного восприятия и нравственного суждения. Нравственное суждение совершает не личность, в свободе стоящая перед Богом, а семья, класс, партия, национальность, вероисповедание и т. п. Это не значит, что для того, чтобы нравственное суждение было правдивым, свободным и первородным, личность должна себя изолировать от всех социальных, сверхличных образований и целостей, от своей семьи, своего народа, своей церкви и т. д., но это значит, что личность должна в первородном акте своей совести отделить правду от лжи в оценках давящих ее социальных группировок. Совесть наша засорена и замутнена не только потому, что существует первородный грех, но и потому, что мы принадлежим к разнообразным социальным образованиям, которые для целей своего самосохранения считают ложь более полезной, чем правду. Сколько условной лжи накапливается в жизни семейств, и ложь эта считается основой их существования и самосохранения! Сколько скрывается истинных чувств, сколько выражается ложных чувств, как условно лживы бывают отношения между родителями и детьми, мужьями и женами! Притворство приобретает характер семейной добродетели. Сколько накапливается в подсознательном такого, что никогда не выражает себя в сознании или выражает себя совсем несоответственным и непонятным образом.

Ложь имеет свою символику, а символика лжи почитается добром. Когда ложь приобретает характер некоторого социального символа, она всегда уже считается добром. Ложь считается злом лишь до тех пор, пока она индивидуальна и социально не символизирована. Социальную ложь люди привыкли считать правдой. Сила условной лжи накопилась в социально организованных суждениях всех вероисповеданий, в суждениях католиков о православных, православных о католиках, христиан о верованиях нехристианских, нехристиан о христианах. Поистине страшно это количество лжи, почти невозможно добраться до правды, до суждений первородно-оригинальных, свободных, чистых. Католик должен высказывать свое суждение о Лютере, насилуя свою совесть и свободу своих оценок, более того, совесть его уже настолько социально организована и проникнута условно-полезной ложью, что он не замечает своей несвободы. Совершенно то же нужно сказать о протестантах, о православных и о представителях других конфессий. Неисчислимо количество лжи накопилось во всех конфессиональных историях христианства, систематически искажающих историческую правду. Вся конфессиональная история папизма основана на условной лжи и фальсификации, которая служит социальной обработке мифа о папизме.¹⁰⁰ Есть условная социальная ложь в суждениях православных о разделении церквей, протестантов о реформации и т. д., и т. д. Наука пытается освободиться от условной лжи конфессий, идеологических направлений, от предвзятых суждений национальных или сословных, она ищет чистой истины и правды, ничем не прикрашенной, хотя бы и печальной. Такова великая задача науки. Но сколько наслоений лжи накапливается вокруг науки! Образуется новое вероисповедание научности, сиентизма, и этому идолу приносятся в жертву величайшие ценности. И наука борется против веры, против христианства, против Бога, воображая, что этим она служит истине и правде. Свобода научной мысли пере-

¹⁰⁰ Когда я говорю «миф о папизме», я не хочу этим умалить огромного значения его в истории западного христианства.

рождается в свободомыслие, т. е. в новую догматику. И эта новая догматика пользуется для своих целей условной ложью. Тип академиков, профессоров, научных специалистов совсем не является типом свободных людей, свободных от предвзятых суждений, от условной лжи. Социально организованная наука пользуется в широких размерах условной ложью. Ученые испытывают суеверный страх перед наукой и являются сплошь и рядом ее рабами, а не господами. Свобода их суждений засорена и замутнена. Есть условное общественное мнение научности, очень тираническое, давящее и лишаящее свободы суждений. Слишком известна условная ложь суждений представителей одних национальностей о представителях других национальностей, одного сословия – о представителях других сословий, тут веками накапливается ложь, которая в сознании национальном и классовом приобретает характер нормативный, почитается за добро. Не стоит и говорить о том, что почти вся политика и взаимоотношения политических партий основаны на лжи. То же придется сказать о суждениях, определяющихся идеологическими направлениями. Марксисты, идеалисты, позитивисты, томисты, толстовцы, теософы – все имеют свою условную ложь в суждениях о других направлениях и идеологиях, они не имеют чистого свободного восприятия и суждения. То же нужно сказать о направлениях в искусстве и литературе, о классиках и романтиках, о реалистах и символистах. В оценках эстетических невероятную роль играет снобизм. Эстет есть существо, лишенное всякой свободы восприятия и суждения. Школа в искусстве создает свою условную ложь. Неисчислимое количество условной лжи накапливается в семье, нации, государстве, истории, церкви, морали, науке, искусстве. Есть условная риторика семьи, нации, государства, церкви, науки, морали, искусства, и эта условная риторика есть ложь, есть отпадение от первоисточников бытия. Само христианское откровение сумели превратить в условную риторику, и это породило сомнения в его истинности. Так наз. «общественное мнение» основано на условной лжи и пользуется ложью как орудием воздействия. Всякая общественная мода есть условная ложь. Ложь признается полезной для поддержания и организации человеческого общежития и несет социальную функцию. В этом трагизм проблемы лжи. Ложь прагматически оправдывается. Истина же, правда, часто представляется опасной и вредной. Самые возвышенные идеи приобретают характер условной лжи. Есть условно-лживая риторика любви, справедливости, науки, есть условно-риторическое отношение к самой идее Бога. И вот из духовной глубины человеческой природы поднимается протест против условной лжи, риторики, ложной идеализации во имя чистой правды, во имя реальности. И пробуждается жажда онтологической правдивости и реальности, прорыва к чистоте и свободе суждений, к тому, что я назвал бы *оригинальной и девственной совестью*. Иногда это представляется возвращением к природе от лжи цивилизации, но в действительности это есть возвращение к Богу. Только чистая, оригинальная, свободная совесть стоит перед лицом Бога, и суждения ее подлинны. Воля к оригинальности совсем не есть воля к тому, чтобы не походить ни на кого, быть особенным, а есть воля к тому, чтобы черпать свое сознание из первоисточника.

Ложь, нравственно оправданная и превращенная в добро, порождена утилитаризмом. Утилитаризм же, прежде чем стать земным, был небесным. Небесный утилитаризм, столь сильный в теологии, хронологически предшествует земному, но внутренне и по существу небесный утилитаризм есть проекция земного утилитаризма. Утилитарная мораль построена по образцу того небесного утилитаризма, который считает, что добрые дела и любовь к ближнему полезны для спасения души и для небесного блаженства. Но ведь сам этот небесный утилитаризм был не чем иным, как в бесконечность продолженным земным утилитаризмом. Это есть одна из форм эвдемонистической этики, а не этики ценностей. Но введение в этику эвдемонистических и утилитарных мотивов всегда ведет к накоплению лжи и к превращению лжи в добро, если ложь полезна для достижения благополучия и блаженства. Можно установить два основных типа морали – мораль трансцендентно-утилитарную, которая оценивает все как средство для цели, лежащей вне самого достижения духовного блага, качества, ценности, совершен-

ства, и мораль имманентно-духовную, которая оценивает все с точки зрения непосредственного достижения духовного качества, совершенства, ценности, высшего блага. В первом типе морали неизбежно происходит разрыв между средствами и целями, и средства оказываются непохожими на цели. Целью является правда, а средством ложь. Но разрыв между средством и целью неправомерен в этике уж потому, что этическое всегда есть путь жизни, а не конечная ее цель. Поэтому утилитарная этика, земная или небесная, ложно учит о средствах, о пути и ложно учит о цели. Благополучие, счастье, блаженство совсем не есть цель жизни, а полезная ложь или полезное насилие совсем не есть средство для осуществления целей жизни. Ложь есть порождение страха и заботы. Одна из основных задач этики и заключается в преодолении дуализма средств и целей, т. е. во все большем и большем уподоблении средств целям. Разрыв же между средствами и целями происходит двояко. С одной стороны, так поглощены целью, реальным достижением и осуществлением какого-либо блага, блага государства, нации, семьи, земной церкви, государства, цивилизации, что готовы допустить какие угодно средства, лишь бы цель была осуществлена. С другой стороны, так увлечены самими средствами, применяемыми на пути, так сосредоточены на них, что готовы забыть о целях. Эти процессы постоянно происходят в политике. Политика есть по преимуществу сфера, в которой разрыв между средствами и целями достигает максимальных размеров, и потому допускается максимальная ложь и создаются фиктивные окружения жизни. Так, парламент является средством для осуществления целей демократии, с которой связывают достижение народного блага. Но парламентаризм с его господством партий, стремящихся к власти, применяет лживые средства для достижения целей во чтобы то ни стало и вместе с тем забывает эти цели и превращается в самоцель. Парламентская политика проникается ложью, и ложь эта лежит в основе образования парламентского представительства, в борьбе за получение большего количества голосов. Власть есть средство для осуществления блага государства, нации, цивилизации, человечества. Но власть всегда имеет тенденции превратиться в цель и заменить собою все другие цели. Сближение между средствами и целями происходит как раз недолжным путем, путем принятия дурных средств за цели. Совершенно одинаково монархия или социализм разрывают средства и цели, принимают средства за цели и допускают ложь в осуществлении своих целей, сначала первичной целью было благо и ценность, а потом вторичной целью делается борьба за самую власть, в которой средство превращено в цель. Такова всякая бюрократия, которая, по существу, есть средство, но имеет тенденцию превратить себя в самоцель. Но одинаково и фанатическое преследование целей какими угодно средствами, и оппортунистическая подмена целей средствами создает ложь и превращает эту ложь в добро, придает ей нормативный характер. Русские коммунисты придают возведенной в систему лжи характер нравственного долженствования и добра во имя осуществления конечной цели мирового коммунизма и во имя борьбы за свою власть, превратившуюся в самоцель. Трагично тут то, что неправда, ложь, истязание живых людей практикуется и во имя целей, которые признаются высшими, и во имя средств, которые признаются необходимыми и которые в пути начинают заслонять цель. Так образуется фиктивное окружение жизни и накапливается лицемерие, которое почитается уже не грехом, а долгом. Весь ужас не в той лжи, которая сознается грехом, а в той лжи, которая сознается добром. Этой ложью, этим лицемерием наполнена жизнь государства, семьи, цивилизации, личная жизнь людей. Лицемерием и ложью движется монархия, демократия, дворянство, чиновничество, буржуазия, пролетариат. И одна ложь сменяется другой ложью. Тем же лицемерием и ложью проникнуты партии, школы, направления. Причина тут лежит только в разрыве между средствами и целями. Ложна сама теологическая точка зрения, которая устанавливает цель как бы внешне и трансцендентно для духа человека, для его духовной жизни. В духовной жизни не существует этого различия и противопоставления целей и средств. В ней важно, какого духа человек, из какого источника черпает он творческую энергию жизни. А это значит, что важно, каков сам человек, что он есть. Если человек дурен, если он не Божьего духа,

то никакие высшие цели не сделают его лучшим, и он всегда будет применять дурные средства и забывать для них о целях. Даже во имя Божье, во имя справедливости, во имя истины истязают и истребляют людей, совершают насилия, отрицают свободу духа. И те, которые ставят себе целью истребление зла в других, сами бывают полны зла. Возвышенный платонизм (цель) и низменный материализм (средства) в политике одинаково были опасны и сеяли зло, ложь и несчастье.

Только качественные достижения духовной жизни ведут к утверждению правды и к победе над ложью. И именно потому, что в достижениях духа нет «целей», во имя которых можно и должно лгать, и нет «средств», для которых можно забыть о «целях» и превратить ложь в добро. Правдолюбие есть основная онтологическая добродетель, первая из добродетелей. Будь прежде всего правдив перед Богом, перед самим собой и перед людьми. С этого начинается реальная нравственная жизнь, т. е. различение нравственных реальностей, жизнь в реальностях, а не в фикциях. Дьявол есть ложь и отец лжи, он есть изолгание бытия, и царство его есть царство лжи. Поэтому нужно строить этику онтологической правдивости, искать во всем онтологической первичности, изначальности, оригинальности, т. е. искать источник жизни, источник силы. Зло и есть зло только потому, что оно есть неправда, ложь, небытие. Вопрос о правде и лжи нравственной жизни становится тут совсем в иной плоскости, чем, напр., у Канта, который не допускает самой невинной лжи во имя спасения жизни людей и впадает в законнический педантизм. Но проблема правды и лжи есть не нормативно-законническая проблема, а проблема онтологическая, и она совсем не разрешается моралистическим педантизмом. Источник лжи в социальной обыденности (в *das Man* Гейдеггера). Принципиальная ложь и лицемерие обыденной социальной морали, распространенные и на самую интимную жизнь людей, забывают и о душе людей, и о Божьем духе. Социальная обыденность, имеющая дело с массовыми и средними величинами, пресекает всякий взлет человеческой души вверх и приспособляет к своим целям все – и любовь, и мистику, и творчество. Она допускает лишь общеобязательное, среднее, ставшее банальным. И она не только терпит услуги социально полезной лжи, но она ее требует и превращает в норму общежития, она не допускает человека к первоисточнику жизни. Эта социальная обыденность извращает и искажает религиозное откровение и перерождает христианство в религию закона. Так, мистика не обыденно-социальна. Церковь же, как историческая организация, обыденно-социальна. Так, любовь не обыденно-социальна. Семья же обыденно-социальна. Творчество не обыденно-социально. Цивилизация же обыденно-социальна. И трагизм заложен тут очень глубоко. Невозможно просто отрицать обыденной социальности, отвергнуть и разрушить ее. Она есть следствие ниспадения человека в этот грешный мир, мир лжи. И окончательная победа над ней есть победа над грехом. Какого бы высокого духа ни был человек, он принужден нести тяготу мира, разделить ее. Этическая же задача заключается в том, чтобы человек разделял тяготу мира во имя любви, но не разделял лжи мира. Ложь, которой требует социальная обыденность, не может быть принята. В социальной обыденности нужно жить, не принимая лжи. И это создает трагический конфликт, который не может быть разрешен одними человеческими силами. Лжи, которой полна социальная обыденность и которой она требует как добра, нужно противопоставлять не высокие цели, остающиеся отвлеченными (часто и сама социальная обыденность любит прикрываться высокими целями), а высокий дух, творческую духовную силу. Высокий же дух и творческая духовная сила должны черпаться из первоисточника жизни, из благодатного источника. У Л. Толстого было много правды, хотя и отрицательной. Он был ранен несоответствием между высокими целями и низкими средствами. Л. Толстой думал, что можно избежать пользования дурными, насильническими средствами, осуществляя закон Хозяина жизни, т. е. все же законническим, нормативным путем. Так же не нужно противиться злу насилием, как не нужно курить и пить вина. И в этом был срыв Толстого. Остается лишь путь приобретения благодатной духовной силы, духовное возрождение. Толстой правдиво обличает в христиан-

ском духовном мире недостойную любовь к сильным и властвующим, к богатым, к царским дворцам, к генералам и пр. и справедливо видит тут страшную ложь. Но эту ложь нельзя преодолеть законом, хотя бы новым законом. Это можно преодолеть только духом, новым духом, благодатной творческой силой, просветляющей и возрождающей.

3. *Совесть и свобода. Критика чистой совести.* Совесть есть та глубина человеческой природы, на которой она соприкасается с Богом и где она получает весть от Бога и слышит голос Божий. Следовало бы написать критику чистой совести. Совесть может быть задавлена и закрыта, искажена и извращена, но она связана с самим творением человека, с образом и подобием Божиим в нем. Она в скрытом виде существует даже в том цитированном уже готтентоте, который на вопрос, что такое добро, ответил: «Это, когда я украду чужую жену», а на вопрос, что такое зло, ответил: «Это, когда украдут мою жену». Совесть есть воспоминание о Боге и о Божьей жизни в нашей грешной жизни. Когда в самом грешном и преступном человеке пробуждается совесть, это значит, что он вспоминает о Боге и о том, как жить по-Божески, хотя бы он и не выражал это такими словами. Совесть есть орган восприятия религиозного откровения, правды, добра, целостной истины. Она совсем не есть отдельная сторона человеческой природы и специальная функция, она есть целость духовной природы человека, ее сердцевина или сердце в онтологическом, а не психологическом смысле слова. Совесть и есть источник оригинальных, первородных суждений о жизни и мире. Более того, совесть судит и Бога или о Боге, потому что она есть орган восприятия Бога. И совесть может судить о Боге только потому, что она есть орган восприятия Бога. Бог действует на совесть в человеке, пробуждает совесть, т. е. воспоминание о высшем, горнем мире. Совесть есть воспоминание о том, что такое человек, к какому миру он принадлежит по своей идее, Кем он сотворен, как он сотворен и для чего сотворен. Совесть есть духовное, сверхприродное начало в человеке, и она совсем не социального происхождения. Социального происхождения скорее засорение и искажение совести. Совесть и есть та глубина человеческой природы, на которой она не окончательно отпала от Бога, сохранила связь с Божественным миром. Раскаяние, муки совести возможны только потому, что в человеке есть неповрежденная окончательно совесть. В совести соприкасаются свобода и благодать. И то, что теология называет действием благодати на человеческую душу, есть пробуждение ее глубины, воспоминание о Божественном источнике жизни. Раскаяние и есть переживание мучения и ужаса от несоответствия моей жизни и моих действий с воспоминаниями о жизни истинной, для которой я сотворен и от которой отпал человек в этот мир греха и скорби. Раскаяние предполагает дуализм двух миров, предполагает, что человек есть точка встречи пересечения двух порядков бытия. Раскаяние было бы невозможно, если бы человек был внедрен лишь в один этот мир и не имел воспоминания об ином мире. Раскаяние обличает несоответствие между идеей человека, принадлежащего к умному миру, и его эмпирическим существованием в земном мире.

Из самого существования совести вытекает, что совесть свободна. Отрицание свободы совести, которое свойственно официальной католической теологии, духовно непонятно и определяется социально-организационными мотивами, волей к властвованию. Феноменологически свободе принадлежит примат над авторитетом. Власть авторитета как явления духа, а не явления физической силы предполагает свободу в его признании, свободное наделение его качествами духовной авторитетности. Наивно-реалистическая теория авторитета не выдерживает критики. Авторитет вовсе не переходит от объекта к субъекту как предмет материального мира. Моя совесть должна принять духовный авторитет, и когда моя совесть его не принимает, то он теряет для меня качество авторитета. Совесть же, совершающая оценку и произносящая суждения, должна быть свободна от всего вне ее находящегося, внешнего для нее, т. е. она подвергается лишь действию Божьей благодати, послушна лишь воспоминанию о горнем божественном мире. Вопрос о соборности и о церкви есть вопрос другого порядка и вторичный. В том, что можно назвать явлением *чистой совести*, душа стоит перед Богом и свободна от

влияний мира. Чистая совесть и есть не что иное, как свобода от мира. Ибо истинная свобода человеческого духа есть свобода от мира прежде, чем свобода в мире. Совесть, поработанная миром и прельщенная миром, не есть уже орган восприятия правды, и она не судит, а судится совестью более глубокой и чистой. То, что можно было бы назвать соборной церковной совестью, в которой восприятие правды и суждение о неправде совершается какой-либо коллективной, а не индивидуальной совестью, совсем не означает, что человеческая совесть, прежде чем предстоять в чистоте перед Богом, сочетается с совестью других людей и мира, но означает духовно-имманентное несение в своей совести общей судьбы со своими братьями по духу. Соборность есть имманентное качество личной совести, стоящей перед Богом. Душа предстоит перед Богом в свободном соединении с другими душами и с душой мира. Но ее отношение к другим душам и к душе мира определяется ее свободной совестью. Свобода совести совсем не означает непременно изоляции души и индивидуализма. Протестантизм слишком индивидуалистически понял свободу совести. Во всяком случае, соборность совсем не означает никакого внешнего авторитета для личной совести. В религиозной духовной жизни я ничего не могу принять помимо совести и против совести. Это было бы не духовным явлением, ибо дух есть свобода. Свободная совесть есть величайшее нравственное благо и самое условие возможности нравственной жизни. Внутренне свободу совести невозможно уничтожить никакими силами мира, она остается, когда человека посадили в тюрьму и ведут на казнь. Но внешне можно насиловать свободу совести, отрицать право свободы совести как субъективное право личности, социально не признавать ее, и потому возможна и неизбежна борьба за свободу совести. Внутренне свобода совести нарушается, искажается, затемняется грехом, и борьба за чистоту свободной совести есть борьба с грехом. Внешне же свобода совести нарушается и насилуется социальной обыденностью, всегда властолюбивой и деспотической. И это социальное насилие над свободой совести совершается не только государством, властью, внешней церковью, пользующейся органами государственной власти, но и «общественным мнением», «общественным мнением» семьи, национальности, класса, сословия, партии и пр. И это, быть может, самый трудный этический вопрос: как бороться за чистоту и свободу своей совести, свободное стояние перед Богом в своих восприятиях и суждениях, в оценках и действиях с давящим общественным мнением установленных группировок, к которым человек принадлежит? В «свободном», демократическом «общественном мнении» постоянно насилуется совесть личности. Это есть борьба за оригинальность, первородность нравственных актов. Сама церковь тут может быть понята двояко – с одной стороны, она есть духовная соборность, с которой я соединяюсь в свободе и с которой предстою перед Богом, с другой стороны, она есть социально организованная историческая группировка, способная внешне насиловать мою совесть и лишать мои нравственные акты характера чистоты, свободы и первородности, т. е. быть «общественным мнением». Вот как можно формулировать принцип творческой этики о соотношении свободной совести и социальности: совесть твоя никогда не должна определяться социальностью, социальными группировками, мнением общества, она должна определяться из глубины духа, т. е. быть свободной, быть стоянием перед Богом, но ты должен быть социальным существом, т. е. из духовной свободы определить свое отношение к обществу и к вопросам социальным. Нужно идти от духовности, как первичного, к социальности, а не от социальности, как вторичного, к духовности. Совесть искажается социальной средой, а не определяется ею. И, быть может, наиболее искажается совесть экономической зависимостью.

Фанатизм есть одно из самых болезненных искажений и извращений совести. В фанатике почти совершенно исчезает свобода совести, способность к чистым и первородным нравственным оценкам, хотя фанатик бывает человеком чистым, идейным, верующим, бескорыстным, часто совершенно аскетическим. Фанатизм есть любопытное явление перерождения человеческой психики и злого перерождения под влиянием мотивов, которые сами по себе не могут быть названы злыми и связаны с бескорыстным увлечением идеей или каким-нибудь

верованием. Фанатик всегда «идеалист» в том смысле, что «идея» для него выше человека, живого существа, и он готов насилловать, истязать, пытать и убивать людей во имя «идеи», все равно, будет ли это «идеями» Бога и теократии или справедливости и коммунистического строя. Фанатизм есть некоторое умопомешательство, порожденное неспособностью вместить полноту истины. Такому помешательству было подвержено христианское человечество. Подсознательные насильнические, жестокие, тиранические инстинкты, в грубой своей форме вытесненные из христианского сознания, восторжествовали, прикрываясь христианскими добродетелями любви и веры. Инквизиция утверждалась во имя веры в Бога, во имя любви к людям и заботы о их спасении. Полнота христианского откровения о богочеловечестве, о любви и свободе с трудом вмещалась христианским человечеством. Фанатик не понимает тайны свободы, христианской свободы, тут для него непреодолимая граница. Он, столь гордящийся своей верой в Бога, наименее походит на Бога, наименее приближается к совершенству Отца Небесного, ибо Бог терпит зло и злых. Он полагает свободу в первооснову своего замысла о мире и человеке, и без свободы для Бога неинтересно никакое добро, никакая добродетель, никакая вера и благочестие. На бесконечную терпимость Бога ко злу и ко злым не было обращено достаточного внимания, между тем как это имеет онтологическое значение. И если мы хотим стремиться к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, то мы должны быть терпимы и оберегать себя от фанатизма. Терпимость не есть равнодушие и безразличие к добру и злу, терпимость есть добродетель свободолюбия и человеколюбия, бережное отношение к человеческим душам, к их жизненному пути, всегда сложному и мучительному. Фанатик есть человек, неспособный вместить больше одной мысли, видящий все по прямой линии и не поворачивающий головы, чтобы увидеть всю сложность и многообразие Божьего мира. Фанатик не видит человека и не интересуется человеком, он видит лишь идею и интересуется лишь идеей. Он беспредельно предан своей идее о Боге, но он уже почти потерял способность созерцать живого Бога.

Замечательно для диалектики человеческих чувств и страстей, что фанатизм, который всегда есть нелюбовь к свободе и неспособность ее вместить, может обнаруживаться на почве одержимости идеей свободы. Существуют фанатики свободы, которые во имя свободы совершают величайшие насилия. Но для фанатиков свободы существует лишь идея свободы, во имя которой допустимы все средства, но не существует самой свободы. И идеей свободы фанатик одержим в такой исключительности, что все другие идеи оказываются для него вытесненными. Фанатизм всегда вытесняет одной идеей все другие идеи, т. е. грешит против полноты жизни. Фанатик любви может совершать величайшие злодеяния и насилия во имя идеи любви, вытеснившей свободу, справедливость, познание и т. д. То же делают фанатики справедливости. Стремление к полноте жизни есть этический императив, который никогда не исполняется фанатиком. Вот почему этический максимализм есть ложь, он обычно основан не на максимальной полноте жизни, а на одержимости одной какой-либо идеей. Вот как можно формулировать парадоксальный принцип этики: в своем стремлении к совершенству никогда не стремись к тому, чтобы нравственное начало само по себе сделалось преобладающим в жизни и вытесняющим все остальное, стремись к совершенной полноте жизни. Фанатик может проявить величайшую активность в жизни, но он враг жизни, он не видит жизни и калечит жизнь. В аскезе есть своя правда, без которой невозможна нравственная жизнь, но фанатизм аскезы есть ненависть к жизни и вражда к живым людям. То же нужно сказать о фанатизме религиозном. Он одержим идеей, вытесняющей все остальное, и во имя ее калечит жизнь и насилует людей. Все идеи обладают способностью превратиться в источник фанатического помешательства – идея Бога, идея нравственного совершенства, идея справедливости, идея любви, свободы, науки. И вот в этом случае живой Бог, живое совершенство, живая справедливость, любовь, свобода, наука исчезают, ибо все живое существует лишь в полноте, в гармоническом соотношении частей в целом. Всякая ценность, превращенная в идол, делается ложью и

неправдой. Очень любопытна в этом отношении судьба идеи «ереси», которая стала источником самого зловещего фанатизма, жестокости, насилий и злобы. В строгом смысле слова ересью в истории христианства была неспособность вместить полноту истины, односторонность, нарушение духовной и интеллектуальной гармонии. Во всех ересьях была какая-то доля истины, какая-то верная идея, но утверждаемая с такой односторонностью и с таким вытеснением других сторон истины, что получалась ложь. Церковная ортодоксия, боровшаяся с односторонностью ересей и стремившаяся выразить полноту истины, подвергалась фанатическому перерождению в душах людей, для которых полнота и гармония истины откровения становилась источником фанатической одержимости этой идеей полноты. Фанатик ортодоксии совсем не живет полнотой и гармонией истины откровения, он одержим этой «идеей», вытесняющей для него все остальные, всю сложность и многообразие жизни. И тут мы видим зловещую диалектику человеческих чувств и страстей, их преобразование из добрых в злые. Фанатик ортодоксии, обличитель ересей, истребитель еретиков сам лишен уже жизненной полноты и гармонии истины, он одержим одним аффектом, он видит всюду лишь ереси и еретиков и больше ничего не видит, он делается злым, он забывает о свободе духа, он невнимателен к людям и к сложности их жизненной судьбы. Не дай Бог быть одержимым идеей ереси. Между тем как эта одержимость играет огромную роль в истории христианства. И освободиться от нее очень трудно. Веками сложилось убеждение, что фанатик веры, беспощадный обличитель ересей и еретиков наиболее верующий человек, и его уважают те, которые считают свою собственную веру слабой. Но в действительности фанатик веры есть человек, одержимый своей идеей и в нее верующий беззаветно, а вовсе не человек, находящийся в общении с живым Богом. Наоборот, с живым Богом он разобщен. И необходимо побеждать в себе злую волю к отрицанию ересей и обличению еретиков во имя полноты Божественной истины, во имя общения с Богом, во имя свободы и любви. Ереси противоположна полнота жизни, а не обличение и злобствование. Фанатики обличения ересей прикрываются и любовью, они говорят, что во имя любви обличают ереси и жалеют еретиков. Но это самообман и ложь. Они тешат себя и рисуются своей ортодоксией.

С объективной точки зрения пафос ортодоксии есть явление социального порядка, он порожден социальной обыденностью, обязанностью в данной группировке исповедовать одно и то же и принуждать других к этому исповеданию. Это не имеет ничего общего с живым созерцанием истины и Бога. В мире духовном и в духовной жизни не существует такого социального пафоса ортодоксии с его неизбежным отыскиванием ересей. Духовное единство истины и жизни есть совсем иного порядка единство. Лишь духовная жизнь, проецированная в социальную обыденность, порождает фанатизм ортодоксии и обличение повсюду ересей. Подозрительность и мнительность, видящая повсюду зло, ересь и гибель, есть начало психического расстройства, нарушение гармонии духовной жизни. И этическое требование заключается в том, чтобы всегда духовно побеждать аффекты подозрительности и мнительности, чтобы никогда никого ни в чем не подозревать. Подозрительное видение зла в другом есть всегда недостаточное видение зла в себе. Не допускать себя до мнительности и подозрительности есть основное правило нравственной и душевной гигиены. С этим связана и психология отыскивания и изобличения ересей. Эта психология складывается по одним и тем же законам в «ортодоксии» православной и католической и в «ортодоксии» коммунистической и революционной, в «ортодоксии» религиозной и в «ортодоксии» свободомыслия. Русский коммунист так же отыскивает «еретиков» и так же поступает с ними, как в прежнее время верующие, ортодоксальные христиане. Совершенно так же это носит социальный характер, и социальная обыденность, консервативная или революционная, религиозная или антирелигиозная, одинаково перерождает человеческую психику и пользуется в своих интересах подсознательными инстинктами людей. Противоположна же этому подлинная духовная жизнь, жизнь, основанная на благодати, свободе и любви. Но ошибочно думать, что фанатизм выражается лишь во внешних насилиях. Еще

более выражается он в насилиях внутренних. Есть волевые токи и энергия, которые насилуют души людей и даже убивают души, оставляя тело живым. И это еще страшнее. В современных демократических государствах, в которых свобода и жизнь людей гарантированы правом, жизнь людей, тела людей находятся в сравнительной безопасности от посягательств со стороны фанатиков. Но души людей могут насилываться и искажаться фанатизмом через испускаемые им волевые токи. И убивающих душу нужно бояться больше, чем убивающих тело. Это верно относительно всех фанатиков – от благоговейно-религиозного типа до безбожно-революционного. Нельзя допускать фанатизма ни в чем. Нужно бороться за духовную свободу и духовное освобождение в мышлении, в государстве, в семье, в быте. Это есть этическое требование. Но нельзя допускать, чтобы свобода стала фанатической идеей, чтобы человек был одержим ею, ибо тогда она истребляется и перерождается в насилие. Стремись к свободе, но никогда не забывай об истине, о любви, о справедливости, иначе свобода станет пустой, бессодержательной и ложной идеей. Стремись к жизни в полноте. Стремись к истине, к любви, к справедливости, но не забывай о свободе. Стремись к добру, к совершенству, но не дай Бог тебе забыть о свободе и осуществлять добро и совершенство насилием. Стремись к реальному духовному единству, к духовному братству. Но если его реально-духовно, внутренне, онтологически не существует, то дай возможность свободному выявлению многообразия, свободному исканию еще не найденной единой истины. Стремись к освобождению человеческих чувств, но не допускай одержимости чувствами, не допускай отпадения их от полноты жизни, в которую входит и мышление, умная жизнь и воля, жизнь нравственная и отношение к Богу, жизнь религиозная. Только дух синтезирует духовную жизнь, без духа душа распадается на элементы мыслей, ощущений, волений, эмоций и пр. Стремись к духовности, т. е. к целостности жизни, и к творчеству во всех сферах жизни. Фанатизм же пресекает творчество и уничтожает целостность жизни. Поэтому он так противоположен созерцанию красоты.

4. *Страх, ужас и тоска. Скука и пошлость. Фантазмы.* Страх, испытываемый тварью, есть последствие первородного греха, отделения от Бога. Мотив страха нередко играл определяющую роль в религиозных верованиях, мирозерцаниях, социальных институтах, обычаях и бытовых устройствах. Страх есть основа греховной жизни, и он проникает в самые высшие духовные сферы, он заражает собой религиозную и нравственную жизнь. Но необходимо делать различие между страхом и тоской или ужасом. Это приблизительно соответствует различию, которое Киркегардт делает между *Furcht* и *Angst*,¹⁰¹ и отчасти и различию Гейдеггера между *Sorge* и *Angst*.¹⁰² Страх есть состояние дрожащей, трепещущей, падшей твари, которая находится в низинах бытия и которую со всех сторон подстерегают опасности. Страх есть ожидание страданий, ударов, лишений, наступления врага, который отнимет блага жизни, отнимет и самую жизнь, ожидание болезни, бедности, беспомощности и незащитности. В переживание страха не входит представление о высоте бытия, которую человек хотел бы достигнуть, и оторванность, от которой его мучит. В переживании сильного страха человек обыкновенно забывает о всякой высоте и склонен жить в низинах, лишь бы освободили его от ожидаемых опасностей, лишений и страданий. Страх – оппортунистичен, и в состоянии сильного страха человек на все бывает согласен. Страх есть состояние унижающее, а не возвышающее человека. Древнее первобытное человечество было одержимо страхом, *terror anticus*, страхом перед хаосом и неведомыми силами природы, перед которыми человек был беспомощен, страхом перед духами, перед демонами, перед богами, перед магами, перед царями, которые были магами и обладали магической властью. Древний человек боролся против страха при помощи магии, при помощи тотемистических верований, искал покровителей и заклинательных формул, дающих силу над самими богами. Страх есть самый древний аффект человеческой природы, им

¹⁰¹ См. Kierkegaard «Der Begriff der Angst» и «Furcht und Zittern».

¹⁰² См. «Sein und Zeit».

сопровождается самое рождение человека, и он всегда присутствует в подсознательном слое человеческой природы. Магия не есть только приобретение силы, борьба против опасностей и вызываемых ими страхов, но она также источник страхов и опасностей. Человек боится магических сил и от них ищет защиты сначала в религии, потом в науке. После того как первочеловек Адам пал, он должен был прежде всего почувствовать страх. Отсутствие страха есть райское состояние. И наступление Царства Божьего есть окончательная победа над страхом, над страхом жизни и страхом смерти. Религия есть борьба с этим *terror anticus* и освобождение от него. Но страх проникает в самые религиозные верования и искажает их. Религия есть отношение к Божеству греховного человечества, а греховное человечество стоит под знаком страха. И потому страх перед Богом или богами проникает религиозные верования. Человек испытывает не только страх перед хаосом, но и страх Божий. Религия создает неисчислимое количество табу, и человек испытывает страх и трепет перед возможностью их нарушения. Суеверия являются тенью верований, и они всегда означают страхи. Человек суеверный есть человек страшущийся, трепещущий. Религия создает различие между «сакральным» и «профанным» и вызывает страх перед «сакральным». Религия создает различие между «чистым» и «нечистым» и вызывает одного рода страх перед «чистым», другого рода страх перед «нечистым». Религия закона вызывает страх перед законом, трепет и дрожь перед нарушением закона, окутывающего жизнь. Религиозные верования и освобождают от страха, и создают неисчислимое количество новых страхов, ибо они стоят под знаком греха. Только Евангелие освобождает от страха, ибо освобождение от страха есть действие благодати Христовой.¹⁰³ Огромно значение страха в этике.

Иное значение имеет то, что я назвал бы тоской и ужасом. Тоска в отличие от страха есть устремленность вверх, к высотам бытия, и мучение оттого, что находишься не на высотах. Тоска и мистический ужас есть стояние не перед опасностями, подстерегающими нас в греховном мире, а перед тайной бытия, от которой человек оторван. Человек, испытавший тоску и мистический ужас, не есть человек, дрожащий перед опасностями или ожидающий страданий. Наоборот, опасности и страдания обыденной жизни могут привести к прекращению тоски и мистического ужаса. Мистический ужас есть переживание тоски, достигшей высочайшего напряжения, предела. Тоска переходит в ужас перед тайной бытия. Но тоска и ужас совсем не порождаются обыденной жизнью с ее опасностями и лишениями. Тоска и мистический ужас неизвестно отчего происходят, причина тоски лежит в ином мире, не в нашем обыденном мире. Тоска всегда безотчетна. Киркегардт это понимал, но вносит в тоску и мистический ужас, как высшее ее выражение, элемент страха. В его *Angst* смешаны *terror anticus* и библейский страх Божий. Тоска и ужас свидетельствуют не только о том, что человек есть падшее и низменное существо, как свидетельствует об этом страх, но есть также обличение высшей, горней, богоподобной природы человека, обличение его призвания к высшей жизни. Тосковать можно только по миру высшему, чем тот, в котором находишься. И подлинный ужас можно испытывать только перед тайной бытия или перед темным хаосом, а не перед опасностями обыденной жизни. Забота, из которой Гейдеггер пытается вывести временное существование в падшем по своей сущности мире, есть слабая первичная форма страха. Забота, которая делается более напряженной, превращается в страх. Но тоске совсем несвойственно состояние заботы. Человек, испытывающий подлинный ужас, совсем не есть озабоченный человек. Можно испытать заботу и страх перед болезнью близкого человека и опасностью смерти, но, когда наступает минута смерти, заботы уже нет и нет обыденного страха, а есть мистический ужас перед тайной смерти, есть тоска по миру, в котором смерти нет. Страх перед Богом не может и не должно быть, выражение «страх Божий» неточное и требует истолкования, перед Богом можно

¹⁰³ Лютер пережил на этой почве потрясающую трагедию. См. очень интересную книгу Lucien Fevre «Un destin. Martin Luther».

испытывать лишь мистический ужас, ужас перед бесконечной тайной и испытывать тоску по Богу. Внесение в нашу религиозную веру и в наше отношение к Богу религиозного страха есть внесение категории обыденной природной жизни мира в высшую сферу, в которой она неприменима. Страх может быть перед злым зверем или перед инфекционными болезнями, но не перед Богом. Бояться можно властей этого обыденного мира, царей, народных комиссаров или жандармов, но не Бога. Бога можно лишь ужасаться или тосковать по Нему. Это различие очень важно по своим последствиям.

Социальная обыденность, порожденная грехом, пытается превратить категорию страха в одну из основных категорий религиозной и нравственной жизни. Различие между «добрым» и «злым», подобно тому как различие между «сакральным» и «профанным», порождает страхи. Человек должен по-одному бояться «добра» и трепетать перед ним и по-другому бояться «зла» и трепетать перед ним. Человек запуган грехом и запуган моралью, он в состоянии паники, панического страха на все согласен, лишь бы избавиться от этого страха. Такой характер носило запугивание вечными адскими муками. Духовная и нравственная жизнь человека определялась страхом перед Богом и перед добром, а не священным ужасом перед Божьей тайной, не тоской по Божьей правде, не любовью к Богу и Божьему добру. От страха человек готов на все. А его запугивают муками во времени и муками в вечности. Он превращается в дрожащую, трепещущую, страшашуюся тварь, которая вымаливает себе возможность передышки и относительного покоя. Но и страх, принявший религиозный и нравственный характер, никогда не есть движение вверх, в высоту, к Богу, а всегда есть прикованность к низинам, к обыденности. Нравственное различие, нравственная оценка и нравственный акт, которые совершаются лишь под влиянием страха и в аффекте страха, не могут иметь нравственного значения и быть выражением духовности человека. Пытка никогда не ведет к обнаружению истины. Страх искажает все нравственные оценки и извращает все нравственные действия. Страх – оппортунистичен. Этика страха определяется не из духовного источника, она имеет своим источником социальную обыденность. Страх парализует свободу совести и засоряет ее чистоту. И нужно освободиться от аффекта страха, чтобы совесть совершала нравственные оценки и акты. Человек, окончательно запуганный, теряет способность к актам, имеющим чисто нравственный смысл. Человек, совершающий нравственные оценки или акты под влиянием страха временных или вечных мук, совсем не совершает чисто нравственных оценок и актов. Между тем как социальная обыденность, овладевающая и религиозной жизнью человека, хочет нравственно управлять человеком через аффект страха, хотя в смягченной и умеренной форме. Это создает трагический конфликт. Этика социально детерминированная всегда есть этика страха, хотя бы она и принимала очень либеральные формы. Всякая утилитарная этика есть этика страха. Лишь этика духовности не есть этика страха. Не определяйся в своих нравственных суждениях и действиях аффектом страха, побеждай духовно страх, определяйся чистым стремлением к высоте, к божественному, к чистой любви – это есть абсолютный нравственный императив. Этика эвдемонистическая, будь этот эвдемонизм земной или небесный, в конце концов, есть этика страха, ибо человек боится за свое счастье и счастье других, ибо счастье со всех сторон подвергается опасностям и оно покупается оппортунизмом в оценках и действиях. Если я счастье поставил себе целью, то я обречен все время бояться. Только притяжение божественной высоты освобождает от страха, но оно порождает тоску и священный ужас. Значение же тоски и священного ужаса совсем иное для нравственной и духовной жизни. Тоска не есть, конечно, высшее духовное достижение человека, она подлежит преодолению, она является в пути, она обнаруживает священное недовольство человека обыденным миром и устремление к миру высшему. То же, что я называю «ужасом», – бескорыстно, не утилитарно, не эвдемонистично, не означает озабоченности и страха перед будущими страданиями, а чистое переживание бездны, отделяющей наш греховный обыденный мир и нашу низшую природу от высшего, горнего, божественного мира, от бесконечной тайны бытия. Поэтому и тоска и ужас могут

иметь чистое нравственное и духовное значение. В страхе же человек совсем не переживает аффекта стояния перед бездной, перед тайной, перед бесконечностью, наоборот, он погружен в низший, обыденный, посясторонний мир. Страх эсхатологический, связанный с конечной судьбой человека и мира, есть корыстная и обыденная подмена священного ужаса, бескорыстного и трансцендентного. Достижение божественной высоты и совершенства, божественной любви совсем не есть средство избежать гибели и достигнуть блаженства, но есть самоцель, есть само спасение и блаженство. Тоска и ужас связаны, но ужас ближе к тайне бытия, чем тоска, ужас духовнее, тоска же душевнее.

Социальная обыденность создает этику страха, перерождая ужас, вызванный трансцендентной бездной, в повседневную заботу и терроризуя человека будущими карами. Но она же создает и другой образ, в котором нет уже страха и который ниже страха, – пошлость. Опасность опошления неотвратимо подстерегает мир обыденности. В мире пошлости происходит освобождение от страха не через движение вверх, а через падение вниз. Пошлость есть окончательное водворение на низинной плоскости, когда нет уже не только тоски по горнему миру и священного ужаса перед трансцендентным, но нет уже и страха. Гора окончательно исчезает с горизонта, есть лишь бесконечная плоскость. Пошлость закрывает трагизм и ужас жизни, и в ней социальная обыденность, имеющая свой глубокий источник в грехе, теряет воспоминание об этом источнике. Пошлость есть совершенная удовлетворенность, довольство и даже веселье от плоскости небытия, окончательное выбрасывание на поверхность, окончательный отрыв от всякой глубины, от ядра бытия, боязнь всякого возвращения к глубине. Пошлость и есть этот мир, окончательно забывший об ином мире и почувствовавший довольство. Пошлость есть потеря всякой оригинальности, определяемость жизни исключительно извне, и она стоит безмерно ниже социальной обыденности с ее трудом, заботой и страхом. Страх, трудность и забота есть излечение от пошлости. В царстве пошлости все делается легким, трудность исчезает, но это легкость, порожденная отказом от борьбы за высшее бытие. Если скука есть предвосхищение небытия и страдание от пустоты и серости, то пошлость есть освобождение от этого страдания, порожденного сознанием контраста между бытием и небытием, полнотой и пустотой. Пошлость не знает уже дуализма, всегда мучительного, она есть своеобразный, низменный монизм. Цивилизация обладает роковой способностью создавать пошлость, порождать низменное довольство, убивать оригинальность и индивидуальность, отрывать от истоков жизни. В пошлости есть бесконечная повторяемость и однообразие. Пошлыми могут делаться суждения и оценки, в которых раньше была серьезность и была связь с глубиной жизни. Пошлыми могут делаться суждения нравственные и эстетические, ставшие модными, бесконечно повторяемыми, самодовольными в своем пребывании в замкнутом кругу. Склонность к парадоксам может стать пошлой. Ничто не подвергалось такому опошлению, как любовь, как эротизм. На этой почве создалось настолько прочное и обширное царство пошлости, что скоро невозможно будет повторять слова любви. То, что связано с глубочайшими первоосновами бытия, оказалось оторванным от всякой глубины и создало легкость на поверхности бытия, уже неотличаемой от небытия. Пошло самодовольство сословий, классов, профессий, национальностей, конфессий, идеологических направлений. Коммунизм, который есть явление серьезное и трагическое, порождает несветимую пошлость. Нет ничего пошлее попугаичьего повторения заученных фраз марксизма. Такая же пошлость есть в эстетстве, в распространившейся моде на идеи, которые совсем не пошлы в своем источнике, в проповеди нравственных добродетелей, из которых ушла всякая оригинальная жизнь. Пошлым может стать само христианство, превратившееся в привычку.

Пошлость приобретает эсхатологический характер, она есть один из концов в человеческой судьбе. И один из величайших этических императивов заключается в недопущении движения к этому концу, в пресечении пошлости на корню. Пусть лучше какой угодно страх и трудность, чем пошлость. Когда люди жили под постоянным страхом вечных адских мук,

они были дальше от пошлости. Освобождение от этого страха, умерщвление в человеческой душе всякого трансцендентного ужаса породило царство буржуазной пошлости. Это один из парадоксов освободительного процесса. Он есть великое благо, и он же несет опасность опошления жизни, выветривания, выбрасывания на поверхность, отрыва от глубины. Освобождение, понятое как снятие с себя бремени и тяготы жизни, как освобождение от трансцендентного ужаса и трагизма жизни, как достижение довольства, всегда влечет за собой торжество пошлости. И это освобождение противоположно духовной свободе, которая порождает трагизм жизни и острое сознание бездны, отделяющей наш обыденный мир от мира божественного. Процесс освобождения социальная обыденность понимает как свое торжество, довольство и устроение. И тогда происходит отход от глубины и оригинальности к царству пошлости и мещанства. Это есть одно из противоречий этики свободы, с которой связана этика творчества. Но творчество по природе своей противоположно пошлости, и пошлость есть не что иное, как отсутствие творчества и неспособность к нему. Поэтому творчество есть путь борьбы с пошлостью. Само «добро» стало невыносимо пошло, ибо из него исчезает творчество. Пошлость и плоскость «добра» вызывает против себя реакцию, утверждающую большую остроту, большую глубину, большую страстность «зла». В «зле» думают найти противоядие против пошлости. И мы видим часто, что движения, которые движутся злобой и ненавистью, в которых есть темные страсти и присутствует элемент «демонический», бывают острее, активнее, интереснее, чем движения, которые движутся мотивами добра, но добра уже не творческого, охлажденного, потерявшего соль и ставшего пресным. Это можно наблюдать в жизни политической, в течениях идеологических. Новые идеологические течения, острые, активные, осолненные, в которых есть страстная борьба, часто заключают в себе злость, ненависть, жажду истребления, демоническую волю к победе. Привычные же слова добродетели кажутся пошлыми и плоскими. Остроту мы чувствуем в возникающих революционных течениях, в первых столкновениях романтизма с классицизмом, в новых течениях в искусстве, в новых освободительных моральных идеях, в возникающих школах, в борьбе за духовную реформацию. У Лютера, обладавшего религиозным гением, был «демонический» элемент в натуре. Величайшая этическая проблема заключается в том, как «добро» сделать огненным, творческим, способным к активной духовной борьбе, осолненным, как не допустить «добро» до пресности, скучности и в конце концов пошлости. Пошлость «добра» есть последнее и самое злое проявление пошлости. Пошлость порока этически менее страшна. И лишь этика творчества может ответить на эту проблему. Это есть этика творческой оригинальности, т. е. глубины, изначальности в нравственных оценках и действиях.

Существенный вопрос онтологической этики есть вопрос о фантазмах, которые поистине играют колоссальную и подавляющую роль в человеческой жизни. Фантазмы нужно отличать от фантазии и воображения. И разница между ними та, что, в то время как творческая фантазия созидательна и поднимает душу вверх, не отрицает и не извращает реальностей, а преобразует их и прибавляет к ним новые реальности, т. е. есть путь возрастания бытия, фантазмы разрушительны по своим результатам, отрицают и извращают реальности, и есть путь от бытия к небытию. Св. Афанасий Великий говорит, что зло есть фантазмы. Творчески осуществляя Божий замысел о мире, продолжая миротворение, соучаствуя в деле Божьем, человек устремлен к полноте бытия. Фантазмы же заменяют Божий замысел о мире другим замыслом, который есть разложение бытия, и небытие и есть отказ от соучастия в деле Божьем, в продолжении миротворения. Фантазмы порождены эгоцентризмом, т. е. являются результатом первородного греха. Человек, одержимый фантазмами и порождающий фантазмы, не имеет перспективы мира, в которой все реальности стоят на месте и находятся в соотношении, соответствующем бытию, структуре бытия. В мире фантазмагорическом все реальности смещены со своих мест и извращены, структура бытия нарушена и все отнесено к эгоцентрическому существу, одержимому теми или иными страстями. Фантазмы порождены страстями. Грехов-

ность же и ужас страстей совсем не в их первоначальной стихийной силе, не в их онтологическом ядре, наоборот, в этом их правда, а в их уклоне к эгоцентрической одержимости, к созданию фантазм, в которых бытие переходит в небытие. Страсти греховны постольку, поскольку они нарушают внутреннюю целость и гармонию, разрушают в человеке образ и подобие Божье, лишают человека духовной силы, синтезирующей всю душевную и телесную жизнь. И вот все греховные страсти создают свои миры фантазм, нарушают и разрушают первичное чувство реальности, делают человека антиреалистом, идеалистом в дурном смысле слова. И борьба с разрушительными страстями есть борьба за образ и подобие Божье в человеке, за гармоническую целостность, т. е. за духовность. Воображение есть творческая сила и источник творчества. Но если воображение искажает самое первичное восприятие реальностей, то бытие разрушается для человека и подменяется фантазмами небытия. Всякая страсть, всякий порок создает свое дурное воображение, препятствующее восприятию бытия, искажающее перспективу реальностей. Когда человек стал одержим и допустил власть над собой болезненного самолюбия, честолюбия, зависти, ревности, сладострастия, болезненного эротизма, корыстолюбия, скупости, ненависти и жестокости, то он находится в мире фантазм, и реальности не предстают уже ему в соответствии со структурой бытия. Все оказывается отнесенным к той страсти, которой одержим человек и которая лишила его свободы духа.

Самолюбие – главная рана, нанесенная человеку первородным грехом, – мешает надлежащему восприятию реальностей, ибо самолюбие при всякой встрече с реальностью или хочет защитить себя от боли при помощи фантазма, или получить удовлетворение, всегда непрочное, от другого фантазма. Из самолюбия одного человека возвышают, другого унижают, и ни один не воспринимается в его реальности. Самолюбие всегда ищет компенсации и для этого насилует реальности.¹⁰⁴ Из самолюбия человек принимает за реальность тот мир идей, который дает ему наибольшую компенсацию, в котором самолюбие испытывает наименьшую боль. Человек может построить себе пессимистическую метафизику, потому что такая концепция мира менее ранит его самолюбие. Из самолюбия человек может усвоить себе революционное мирозерцание, потому что оно дает компенсацию самолюбию и при нем реальности менее ранят. Из самолюбия человек примыкает к тем или иным партиям, идеологическим направлениям, общественным группировкам и в них видит наибольшую реальность, потому что эти партии, направления, группировки менее ранят его самолюбие и дают ему большее удовлетворение. Из самолюбия человек дружит с одними людьми и враждует с другими и определяет их реальность и удельный вес в зависимости от того, компенсируют ли эти люди его самолюбие или причиняют ему боль. Это заходит так далеко, что иногда человек теряет веру, иногда же делается верующим в соответствии с защитой и компенсацией самолюбия. Самолюбие создает свой фантазмагорический мир, в котором все реальности смещены. А так как самолюбие в большей или меньшей степени свойственно всем людям – это есть рана первородного греха, – то все люди в большей или меньшей степени живут в фантазмагорическом мире. Победа над грехом эгоцентризма, приобретение духовности, раскрытие в себе образа и подобия Божьего есть возврат в реальный мир, в бытие. Все защиты и компенсации, которые при помощи фантазмов создает себе самолюбие, не помогают от боли, рана продолжает сочиться, стрелы со всех сторон пронзают самолюбивое сердце. Радикальным, действительно исцеляющим может быть лишь путь духовной победы над самолюбием, т. е. над эгоцентризмом, и обретение геоцентризма, духовно-просветленного взгляда на жизнь. В религиозной практике этот путь экзотерически называется смирением. Смирение в глубоком смысле слова есть не что иное, как освобождение от фантазмов, созданных эгоцентризмом, раскрытие души для реальностей. Сколько фантазмов, и не только в жизни индивидуальной, но и в жизни социальной, исторической, создает *ressentiment*. Ницше очень воспользовался этим для объясне-

¹⁰⁴ Адлер прекрасно выясняет это.

ния генезиса морального и религиозного сознания и даже злоупотребил этим методом. Школа Фрейда, особенно Адлер, многое тут открыла. Все состояния, производные от радикального греха самолюбия и эгоцентризма, – разнообразные формы *ressentiment*, честолюбие, властолюбие, зависть, ревность, обида – создают свои фантазмагорические миры и разрушают реальности. Очень трудно вернуть к реальностям человека, допустившего себя до одержимости завистью, ревностью, жадой славы и власти. Функция реальности нарушена, что П. Жанэ считает источником сумасшествия. Властолюбец на все смотрит с точки зрения приобретения власти, как славолубец – с точки зрения приобретения славы. Люди, одержимые завистью и ревностью, – больные люди, для которых реальности Божьего мира угасают и исчезают, они повсюду видят фантазмы, питающие их чувство зависти и ревности. Они хотели бы защититься от боли, которую вызывает зависть и ревность, но фантазмы лишь усиливают эту боль. Мазохизм и садизм, терзание себя и других, всегда свойственны людям, одержимым завистью и ревностью, как и вообще всеми формами *ressentiments*. Потребность тиранить делается самодовлеющей потребностью. Тиран всегда и садист и мазохист, он и компенсирует себя, и увеличивает собственную боль. Чувство *ressentiment*, зависти доходит до того, что человек не только не может вынести большего богатства, славы, власти, красоты, успеха другого, но не может вынести, что другой человек чище, лучше, благороднее, жертвеннее, не может вынести отблеска святости. И он перестает различать реальности и делать оценки, соответствующие реальностям. Благородство душевного аристократизма в том, что ему не свойственно *ressentiment*. Сознание мира фантазмов всегда есть частичное безумие. Оно может наступить и вследствие одержимости какой-нибудь фантазмагорической идеей, на которой человек помешался и которая нарушила равновесие, гармонию и цельность душевного мира. Есть рационалистическое безумие, *folie raisonnante*, одержимость рационалистической идеей, идеей рационалистической регуляции мировой жизни. Оно свойственно утопистам разных направлений. У Ленина было рационалистическое безумие. Мир фантазмагорический может быть реализован. Утопии осуществимы. Ошибочно думать, что утопия есть неосуществимое. Безумие рационализма в своем осуществлении опирается на реальные силы. Но рационалистическое безумие и одержимость какой-нибудь утопической идеей производит большие разрушения в душевной жизни людей. Человек, стремящийся к осуществлению какой-нибудь утопической идеи во что бы то ни стало, может быть бескорыстным и руководиться мотивами, которые признаются нравственными, – он стремится к совершенной жизни, но он все же эгоцентрик и может стать нравственным идиотом, потерять различие между добром и злом.

Похоть наживы и корысти и похоть сладострастия и половых наслаждений разрушительно действуют на душевную жизнь и создают свои фантазмы, свои миры, в которых человек живет вместо реального мира Божьего. Вокруг похоти наживы, вокруг самодовлеющей любви к деньгам создается один из самых фантазмагорических миров, наиболее оторванных от мира реальностей, от бытия. Таким фантазмагорическим миром является мир капитализма, мир банков, биржи, бумажных денег, чеков и векселей, реклам, конкуренции и погони за легкой наживой. Мир финансовый, мир денежный есть страшная фантазмагория, наиболее отдаленная от мира, сотворенного Богом, и Божий мир не совершенствующая, не прибавляющая к нему реальности. Л. Блуа был прав, когда говорил, что деньги есть своеобразная мистерия.¹⁰⁵ И вот этот фантастический мир, живущий по своему закону и не желающий знать закона Божьего, есть создание человеческой похоти, эгоцентрических страстей, в которых человек теряет свою свободу и образ Божий. Фантазмагория всегда есть рабство духа. Совершенно так же похоть пола, похоть сладострастия создает свой фантазмагорический мир, отрывающий человека от реальности и порабощающий его. Похоть эта совсем не есть порождение онтологического ядра пола, онтологического ядра стихийной страсти. Она есть создание дурного, злого воображе-

¹⁰⁵ См. замечательную книгу Л. Блуа «Le salut par les Juifs».

ния, дурной, злой фантазии, она есть мир выдуманный, фантазмагорический, отрицающий реальность Божьего мира. Похоть сладострастия не есть, в сущности, страсть и не знает сладости, это мир, в котором первичная, онтологическая по своему значению страсть охлаждена и заменена страстями-фантазмами, не знающими утоления и ввергающими человека в дурную бесконечность злого алкания. Похоть вообще по природе своей не знает утоления и удовлетворения, никакая похоть: ни похоть полового наслаждения, ни похоть наживы и корысти, ни похоть славы и власти, ни более низменная похоть обжорства. Поэтому она вводит в мир фантазмагорический, поэтому она есть путь к небытию. Вся мировая литература свидетельствует о фантазмагорическом мире, созданном похотью пола. Фантазмы пола разрушают любовь, которая принадлежит миру реальному, бытию. Власть женщины с ее любовью к богатству и роскоши в современном буржуазном мире создается этой похотью. Н. Федоров верно говорит, что капитализм с его фантазмами создан в значительной степени женолюбием, т. е. половой похотью.¹⁰⁶ Мужчина во имя женолюбия вынуждается к деньголюбию и совершает преступления, переходит в мир фантазмов. Роскошь очень зависит от похоти сладострастия, и она есть мир фантазмагорический, отличный от мира реальной красоты Божьей. Похоть пола есть нарушение онтологически здорового соотношения между сознанием и бессознательным, в ней дурное бессознательное отравляет сознание, а сознание, раздвоенное и подверженное фантазмагорической мечтательности, извращает и искажает здоровую стихию бессознательного. То, что называется развратом, есть продукт сознания, бессознательное само по себе не знает разврата.¹⁰⁷ Фантазмы порождаются не бессознательным самим по себе, они всегда уже продукт сознания, сознания, оторвавшегося от истоков бытия. На дне всякого фантазма, созданного похотью, мы находим смерть, не вольную смерть, а смерть принужденную. Такова структура бытия. Дурная мечтательность, которая часто представляется невинной, есть зло и создает фантазмагорический мир. Это не есть творческая фантазия, это фантазия, истощающая человека. В то время как любовь обращена на личность человека, на образ Божий в нем и стремится утвердить ее для вечности, похоть знает лишь себя, она эгоцентрична и не видит никакой реальности в мире. Поэтому она есть фантазм. Фантазм есть все, что не выводит человека из себя к другому, не преодолевает эгоцентризма, ищет лишь для себя, не хочет знать реальностей, не вкоренено в бытии. Похоть и фантазм не выводят человека ни к миру, ни к другим людям, ни к Богу. В этом проклятие похоти и фантазма. Поэтому похоть носит нетворческий характер, и создание фантазмов не есть творчество, которое всегда есть самопреодоление. В нравственной жизни огромную роль играет самовнушение. И это самовнушение может быть добрым и злым. Есть самовнушение, которое есть оплодотворение бессознательного творческой идеей, а есть самовнушение, которое есть отравка бессознательного разрушительной похотью и фантазмом. Фантазм принимает зло за добро.

Совершенно особый мир фантазмов создают страхи. Страх мешает различению и восприятию реальностей. У человека, одержимого каким-либо страхом, все перспективы жизни меняются. У страха глаза велики, говорит поговорка. А так как страх в той или иной степени и в том или ином отношении свойствен всем людям, то можно сказать, что человек в этом грешном мире вообще неверно распознает реальности и все его перспективы жизни искажены фантазмами. Трусость, которая во всем ищет поводов для страха, всегда создает фантазмагорический мир. Парадокс тут в том, что трус, который хочет охранить себя от опасностей, совсем как будто не заинтересован в том, чтобы раскрыть и увидеть реальные опасности в соответствующих им размерах. Он до крайности преувеличивает существующие опасности, выдумывает несуществующие, а иногда не замечает существующих. Трус – фантаст, он имеет свой собственный мир, как властолюбец и славолюбец, как корыстолюбец и скупец, как сластолю-

¹⁰⁶ См. «Философия общего дела».

¹⁰⁷ См. цитированные статьи С. Троицкого в «Пути».

бец и развратник. Страх, и особенно страх, переходящий в трусость, – плохой путь познания вещей, установки реальностей. Самая высокая форма страха, страх вечных адских мук, страх религиозный, очень неблагоприятна для познания, для чистого предметного созерцания, для видения соотношения реальностей в мире. И теология, поскольку она кладет в основу страх вечных адских мук, не может быть очищенным, незаинтересованным познанием и созерцанием. Просветители, борющиеся с религией, любят объяснять происхождение религии страхами. И в этом, как почти во всем, есть своя доля истины, но понятая поверхностно, извращенная и соединенная с ложью. В происхождении религиозных верований страх имел свое место. И потому просветители говорят, что религия создает фантасмагорический мир, мир, порожденный страхами и вместе с тем предназначенный избавить от страхов. В действительности дело сложнее и глубже. Древний страх, терзавший человека, беспомощность и покинутость человека, искание помощи и покровительства есть смешение священного, трансцендентного ужаса перед тайной бытия, перед бездной и страха животного, овладевшего грешным миром, страха в узком смысле слова. И в истории религиозного сознания, вплоть до сознания христианского, животный и болезненно-патологический страх всегда примешивается к страху духовному, который я называю ужасом, и искажает чистоту религиозной веры. Религиозная вера по смыслу своему обращает греховного человека, растерзанного миром, к раскрытию реальности и освобождает от фантазмов, порожденных страхами мира. Но к ней примешиваются свои фантазмы, порожденные страхами. Суеверие есть всегда фантазм, порожденный страхом. И вера под влиянием страха легко может перейти в суеверие. Мы это видим в народной вере, в народном слое христианства, которому нередко хочет подражать слой культурный и стилизовать себя под его лад. Менее всего, конечно, можно признать фантазмами народное мифотворчество, ибо в создании мифа всегда есть глубокий реальный элемент, свидетельствующий о творческом здоровье. Фантазм же есть порождение болезни, патология.

Страх болезней, мнительность порождает фантасмагорический мир. Страх болезней сам становится болезнью и начинает повсюду видеть несуществующую опасность заразы, населяет мир бактериями, со всех сторон атакующими человека, парализует возможность здорового восприятия своего тела и нормального к нему отношения. Мнительный человек есть фантаст и воображает бытие как источник заразы, он такой же фантаст, как ревнивец, завистник или развратник. Из страха смерти человек перестает реально воспринимать жизнь и реально к ней относиться. Он всюду видит призраки смерти, всюду видит то, чего так страшится, – подстерегающую смерть. Трансцендентный ужас перед тайной смерти не делает человека фантастом и не создает фантасмагорических призраков. Наоборот, он свидетельствует о том, что человек воспринимает глубину жизни, не остается на поверхности жизни. Но патологический, животный страх смерти есть греховное извращение этого ужаса и даже исчезновение его. Человек, одержимый страхом смерти, целиком находится по сю сторону жизни, в этом мире, и не способен уже испытывать трансцендентного ужаса перед тайной смерти, он слишком поглощен своим организмом, слишком привязан к земной жизни и дрожит за нее. И тут мы опять встречаемся с психологическим парадоксом. Фантазмы, которые создает страх, нисколько не освобождают от страха. Фантазмы, которые создает ревность, зависть, непомерное честолюбие, половая похоть, корыстолюбие и пр., не освобождают человека от мучения, а увеличивают мучение. Создание фантазмов не есть телеологический процесс, определяемый целью достижения какого-либо удовлетворения, освобождения от страха, счастья и пр. Неудовлетворенность, страдание, поработанность всегда только увеличиваются. Это как раз доказывает, что неверна эвдемонистическая психология. Создание фантазмов есть ложный выход. Боль, страдание, смерть не облегчаются, все делается страшнее. Боль, страдание, смерть более страшны или менее страшны человеку в зависимости от духовного состояния, в котором он находится. И вот пребывание в фантазмах делает все максимально страшным. Духовный подъем, творчество, служение истине или правде делает все менее страшным, освобождает.

Основное свойство злых фантазмов нужно видеть в эгоцентрической поработченности и безвыходности, т. е. состояниях нетворческих и недуховных. Создание фантазмагорического мира есть также ослабление и уничтожение правдивости, прежде всего правдивости в отношении к самому себе. Это особенно видно в истерических женщинах, которые всегда живут в фантазмагорическом мире и метафизически лживы. Тот порок, который мы называем лицемерием, а в слабой степени неискренностью, есть ведь тоже создание фантазмагорического мира и пребывания в нем. Лицемер, вполне кристаллизовавшийся, живет в выдуманном мире. Он уже неправдив и неискренен не только с другими людьми, но и с Богом и с самим собой, т. е. утерятил реальный мир, утерятил связь с бытием. Лицемерие не носит непременно телеологического характера и не определяется исключительно целью достижения какой-либо выгоды и благополучия. Законченный тип лицемера есть уже бескорыстный фантаст, который представляет другое, не свое лицо, потому что уже утерятил свое лицо. Фантазмагоричность, порожденная греховным страхом, есть всегда замыкание, эгоцентрическое самоутверждение и вместе с тем помешательство и одержимость, мешающие достижению удовлетворения, истинной радости, духовному освобождению личности.

В чем же источник фантазмов, как понять их происхождение? Злые фантазмы, творящие мир, непохожий на сотворенный Богом, не входят в замысел Божьего миротворения, не входят в Божью идею о человеке. Они привходят откуда-то со стороны, из другого источника. Болезнь не от Бога, от Бога здоровье. Злые фантазмы исходят от первичного ничто и возвращаются в ничто. В человеке всегда присутствует «ничто». Злые фантазмы идут от изначальной, добытийственной, меонической свободы, которая в бытии стала утверждать дух небытия. И они означают возврат к небытию, отказ от участия в Божьем миротворении. В них изначальная свобода теряется и переходит в рабство. Злой, фантазмагорический мир есть создание небытийственного, пустого, адского мира бесконечного алкания. Так происходит возврат в небытие, но в небытие уже злое. Первичное, домирное ничто не было злым. Оно становится злым после испытания свободы в отношении к Божьему миротворению, к Божьему зову участвовать в этом миротворении. Но ложно было бы, безбожно и бесчеловечно до последнего Божьего суда разделять человечество на два лагеря, на людей, живущих в Божьем мире, в бытии и воспринимающих реальности, и на людей, живущих в мире фантазмагорическом, в небытии и потерявших способность воспринимать реальности. Разделение это происходит в каждом из нас, каждый из нас причастен небытию и создает те или иные фантазмы. Христианское сознание не позволяет почитать себя пребывающим в правде, а других в неправде. Никто не воспринимает полноты истины и не живет полной правдой, не перешел в чистое бытие. Злой мир фантазмов происходит от чувства обиды и претензии к Богу и к Божьему миру. От этого изначального ложного чувства обиды рождается зависть, самолюбие, честолюбие, властолюбие, сладострастие и пр. Чувство же вины освобождает от фантазмов и возвращает к реальности, к бытию.

5. *Любовь и сострадание.* Теперь мы переходим от мира фантазмов, мира небытия в мир любви, т. е. в мир бытия. Любовь и есть не что иное, как утверждение бытия в его полноте и утверждение бытия на вечность. Но настоящая любовь есть всегда любовь к индивидуальному и конкретному. Любить общее и отвлеченное нельзя. Любовь есть всегда любовь к личности, видение этой личности в Боге и утверждение вечной жизни этой личности через излучающуюся энергию. Любовь есть творческая жизнь и неиссякающая, световая и тепловая, радиоактивная энергия. Но подлинный смысл и цель любви не в помощи ближнему, не в добрых делах, не в добродетелях, возвышающих любящего, не в достижении путем ее совершенства, а в соединении душ, в содружестве, в братстве. Любовь – двучленна, а не одночленна, она предполагает встречу двух, их общение и единение, образование третьего, дружества и братства. Человек, делающий доброе дело, может себя чувствовать одним, совершенствующимся, заслуживающим спасения, и совсем не чувствовать другого, друга, брата, даже не нуждаться в нем. И это значит, что любви нет, нет смысла любви, нет того вхождения в Царство Божье,

которое знаменует собой подлинная любовь соединяющая. Любви безразличной, одинаковой, на всех направленной без всякого различия не может существовать. Для этого нужно другое слово – *caritas, charité*, милосердие. Нужно быть ко всем милосердным, но невозможно всех любить одинаковой любовью. Такая одинаковая, не знающая личности любовь и есть то, что Розанов назвал стеклянной любовью и что в святоотеческой литературе иногда называют духовной любовью, любовью, отвлеченной от мира душевного, от всякой индивидуальности и конкретности. Любовь по существу своему значит различие и избрание, она индивидуализирует и идет от личности к личности. Любовь – персоналистична. Индусское сознание не знает любви, потому что не знает личности, потому что исповедует метафизику тождества. Для любящего другой нетождествен с ним, не есть *tat tvam asi*. И только потому возможен выход одного в другого, возможно общение и соединение, возможно братство. В аскетической христианской литературе значение любви принижено и любовь истолковывается антиперсоналистически. В конце концов возможной оказывается только любовь к Богу, она есть единственная цель. Любовь же к человеку, к ближнему и близкому, к другу и брату по духу отрицается или истолковывается как аскетические упражнения, способствующие личному спасению, как полезные для души добрые дела. Личная любовь к человеку, к ближнему, к твари считается даже опасной для личного спасения и отклоняющей от любви к Богу. Нужно ожесточать сердце свое к твари и возлюбить одного только Бога.¹⁰⁸ Вот почему христиане часто бывали так жестокосердны, так холодны сердцем и черствы во имя добродетелей, благоприятных их спасению. Любовь в христианстве стала риторической, условной и лицемерной. В ней не чувствовалось горячего человеческого сердца. И противнее всего, что такая стеклянная, окаменевшая любовь и считалась по преимуществу духовной любовью и противопоставлялась личной любви, душевной и горячей. Выражается это также в противопоставлении естественной и сверхъестественной любви. И оказывалось, что духовная и совершенная любовь, т. е. самая высшая, совсем на любовь не походит, она совершенно безлична, отвлеченна и нечеловечна. Обыкновенная душевная симпатия, сочувствие более походят на любовь, чем эта теологическая добродетель, более заключает в себе благости. Это – самая мучительная проблема христианской этики. Она свидетельствует о том, что полнота богочеловеческой истины не была вмещена христианским человечеством, что человеку трудно соединить любовь к Богу с любовью к человеку, любовь к Творцу с любовью к твари. Любовь ко всякой твари вообще, любовь к животным, к растениям, к минералам, к земле, к звездам совсем не была раскрыта в христианской этике. Это есть проблема космической этики, которая должна быть поставлена. Христианство укрепилось и победило через аскетическое отношение к космической жизни, через отталкивание от природного и тварного, хотя бы то был природный, тварный человек, и совсем не выработало этики любви к космическому, к тварному, ко всему живому. Даже любовь к ближнему, к человеку, несущему в себе образ и подобие Божье, понималась исключительно как путь самосохранения, как аскетическое упражнение в добродетели. Евангельская заповедь не любить «мира», ни того, что «в мире», понималась как призыв не любить Божье творение, космос, человечество, но в действительности «мир» обозначал лишь греховные страсти. Тут более всего необходимо творческое восполнение христианской этики. Любовь не может быть лишь путем искупления и спасения. Любовь есть творчество новой жизни.

Любовь не может быть отвлеченно-духовной, не видящей конкретно-целостную личность, любовь может быть лишь духовно-душевной, основанной на сращении духовного и душевного начал жизни. Духовное начало, отвлеченное и отрешенное от начала душевного и телесного, не может породить любви к живому существу. Любовь есть нисхождение, внедрение

¹⁰⁸ Об этом можно найти у св. Исаака Сириянина, св. Иоанна Лествичника, св. Максима Исповедника, еп. Феофана Затворника. Католическая духовность более допускала лично-человеческий элемент в любви, напр., у св. Франциска Ассизского, у св. Франциска Сальского и др.

духовного в душевное и телесное. Духовное начало по существу своему должно быть началом просветляющим, синтезирующим и определяющим целостность душевной жизни. Такую же роль оно играет и в любви. Духовное начало всему дает смысл и связь. Душевная жизнь без духовного начала распадается на бессвязные и лишённые смысла переживания. Только духовное начало создает личность и дает ей устойчивый центр. Личность создается логосом, космосом же создается лишь индивидуум. Без логоса, без духовного начала личность разлагается. Но синтезирующее духовное начало действует в душевной и в душевно-телесной человеческой среде. Такова же и его роль в любви. Любовь рождается от соединения духа с душой. Дух, отвлеченный от души, не порождает любви. Любовь направлена на конкретную личность, ищет соединения со своим близким, родным. Духовная любовь, не знающая души и не соединенная с душой, отвлеченная, бескровная, безличная любовь не есть любовь, и она может быть жестокой, фанатичной, бесчеловечной. Это есть любовь к идее, а не к живому существу. Говорят, что это есть любовь к Богу, которая выше любви к людям. Но Бог тут есть отвлеченная идея, во имя которой приносят в жертву людей. Живой, личный Бог не требует себе человеческих жертвоприношений, он требует, чтобы любовь к Нему была вместе с тем и любовью к людям, к ближнему, милостью к твари. Это нам открывается в Евангелии. Но это плохо понимается, плохо применяется в христианской практике. Христианство раскрывает, конечно, духовную, благодатную любовь в отличие от любви натуральной. Но это имеет совсем другой смысл. Это значит, что натуральная любовь человеческая растерзана и нецелостна, что к ней примешиваются влечения и страсти низшего порядка, которые искажают любовь и мешают видеть личность и на личность в ее целостности направить чувство. Так называемая натуральная любовь бывает бессильна, потому что она не целостна, не озарена и не просветлена, извращена эгоцентризмом, пронизана влечениями, противоположными смыслу любви. Она извращена ревностью, приводит к деспотизму и порождает идолatriю. Так называемая духовная любовь означает не истребление и не уничтожение натуральной любви, а ее преображение, просветление и укрепление духовной силой, дающей целостность и смысл. Это значит, что натуральная любовь должна быть одухотворена, должна иметь смысл, который всегда лежит в духе и духовном мире, не должна быть бессмысленным влечением. Натуральное влечение обладает способностью растерзывать и даже уничтожать личность и любящего, и любимого. И только раскрытие в любви духовного начала может победить это растерзание и уничтожение натуральной стихией влечений. Неодухотворенная, неосмысленная и непросветленная любовь родителей к детям, даже любовь к друзьям, к близким может нести с собой разрушение личности и жизни, может сеять семя смерти. Сейчас я не говорю о любви мужчины и женщины, легко принимающей демонические формы. Натуральная любовь, приводящая к обоготворению твари, всегда зла по своим плодам, всегда есть идолопоклонство, которое не дает жить тому, кто обоготворяется. Нужно прежде всего любить Бога. Это значит, что не должно обожать и обоготворять ничего и никого в мире, ни людей, близких, родных, царей, ни идей и ценностей, ни человеческого или природы. Смысл жизни для человека всегда лежит в Боге, а не в мире, в духовном, а не в природном. И от Бога человек получает силу, чтобы любить человека и тварь любовью творческой и просветленной, чтобы осуществлять правду в мире. Первоисточник жизни лежит не в человеке, а в Боге. Любовь определяется не отношением естественного к сверхъестественному, а отношением личности к личности, отношением личности человека к личности Бога, отношением одного человека к личности другого человека. Но возможна ли любовь к идеям, к ценностям, к истине, к справедливости, к красоте, к науке, к искусству и т. д.? Это есть самый трудный вопрос всего учения о любви.

Жизнь моя определяется не только любовью к живым существам, она определяется также любовью к высшим ценностям, к истине, к красоте, к правде, и возможен конфликт одной любви с другой. И это настолько трагично, что одинаково возмущает и когда жертвуют живым существом во имя любви к идее, к истине и правде, и когда жертвуют истиной и правдой во

имя любви к живому существу. Все учение Платона об Эросе носит характер отвлечённый – отвлечения через восхождение по ступеням от мира чувственного, где даны живые существа, к миру идейному, где возможна лишь любовь к идее, к истине, к красоте, к высшему благу. Платон предлагает жертвовать любовью к живому существу, к личности во имя любви к идеям, к добру, к истине, к красоте. Эрос платонический не персоналистичен, не знает тайны личности и личной любви, он идеалистичен. Это была непреходимая граница античного, греческого сознания. Только христианство перешло эту границу и открыло тайну личности и личной любви. На почве отвлеченного идеализма неразрешим конфликт любви к живому существу и любви к идее, любви к личности и любви к идеальным ценностям истины, правды, красоты. Христианство в принципе разрешает его откровением о богочеловечестве и богочеловеческой любви, о любви к Богу и любви к людям, хотя трагический конфликт остается и изживается лишь в опыте и творчестве. Любовь к идеям, к ценностям, к истине, к добру, к красоте есть лишь неосознанное и несовершенное выражение любви к Богу, к божественному. Бога нужно любить больше, чем ближнего, чем человека, и в любви к Богу нужно черпать силы для любви к человеку. Во имя любви к Богу можно пожертвовать любовью к ближнему, и это может выразиться в том, что в трагическом конфликте человек поставит любовь к истине и правде выше любви к ближнему. Но нельзя жертвовать любовью к ближнему, к живому существу, к Божьему творению во имя совершенно отвлеченных идей справедливости, красоты, истины, человечества и пр. Живая Истина, живая Правда, живая Красота может стать выше любви к ближнему, но не отвлеченная идея истины, правды, красоты. Выше человека стоит только божественное, но никогда не отвлеченное. Отвлеченная идея Бога тоже ничего не стоит. Поэтому невозможно жертвовать любовью к живым существам, к личностям во имя любви к человеку, к человечеству как отвлеченной идее. Так называемая гуманистическая любовь, сложная по своему составу, включает в себе ложную отвлеченную любовь к человечеству, которая есть идея, а не существо, т. е. любовь к «дальному». Гуманистическая любовь, поскольку она знает лишь любовь к «дальному» и не знает любви к «ближнему», есть обман и ложь. Не следует жертвовать любовью к «ближнему» во имя любви к «дальному», т. е. любовью к живому человеку, к личности во имя любви к безликому отвлеченному человечеству, к будущему устройению человечества. Единственный «дальный», который становится «ближним», есть живой Бог, и Он требует любви к «ближнему», соединяя в богочеловеческой жизни любовь к Богу и любовь к человеку. И любовь к ценностям, к истине, справедливости, красоте должна быть понята как выражение в мире любви к Богу, к божественному. Любовь к такому «дальному», как «сверхчеловек» Ницше, как грядущий коммунистический строй Маркса, как нравственный закон всех моралистов, как отвлеченная справедливость законников, как государственность этатистов, как утопии совершенного социального строя социальных революционеров, как научная истина «сиентистов», как красота эстетов, как отвлеченная ортодоксия религиозных фанатиков, есть безбожная и бесчеловечная любовь. Любовь к Истине должна быть и любовью к человеку, и наоборот. И отвлеченная любовь к человеку не должна быть отрицанием любви к «ближнему», к встречающимся в жизни живым существам. Эти трагические противоречия изживаются в опыте жизни с трудом и мукой. Невозможно их гладкое и рациональное разрешение, и тут нет никаких общих норм. Разрешение предоставлено творческой свободе человека. Но основной принцип должен быть ясен – это принцип богочеловеческой любви, всегда конкретно-личной, а не отвлеченно-безликой. Греховная диалектика человеческих чувств всегда так ужасна, что она способна все чувства, обладающие высшей ценностью, превратить в ложь и зло. Даже самая идея любви может стать ложью и злом и порождать великие несчастья. Во имя любви творят много зла – и во имя любви к Богу, и во имя любви к человеку, и во имя любви к добру и к идее, особенно во имя любви к добру и к идее. Когда любовь к добру и к идее стала фанатической и отвлеченной, все погибло, кроме зла, ничего не будет. Любовь к Богу должна быть бесконечной, но когда она превращается в любовь к отвлеченной идее Бога, то она истреби-

тельна в своих последствиях. Любовь к человеку не должна иметь границ, но когда она превращается в отвлеченную любовь к идее человека или человечества, делается идолопоклонничеством, то она истребительна и зла. Алкание истины и правды заслуживает блаженства, но когда истина и правда превращаются в отвлеченную идею, враждебную всему живому, личному и конкретному, то последствия этого бывают истребительны и злы. Нельзя любить в человеческой личности только божественное, только истину, добро или красоту в ней, т. е. ценностное содержание, нужно любить и человеческое, нужно любить ни за что, любить и миловать само это живое существо. И вместе с тем человеческая личность потому только и существует, что в ней есть ценностное содержание, что в ней есть божественное, что она есть образ Божий в человеке. Любовь есть любовь к образу Божьему в человеке, но во всяком человеке есть образ Божий, в самом падшем и греховном. И любовь к образу Божьему в человеке есть любовь не только к божественному, но и к человеческому. Нужно любить не только Бога в человеке, но и человека в Боге.

Сострадание или жалость тем отличаются от любви, что предполагают страдание. Это не обязательно для любви. Сострадание есть соединение в страдании, любовь же может быть соединением в радости и блаженстве. Я уже определил сострадание как соединение со страдающей тварью в ее богооставленности, любовь же – как соединение с тварью в Боге-Творце. Одно время в моде было отрицать сострадание и противопоставлять ему любовь. Это, вероятно, пошло от Ницше. Сострадание целиком было отнесено к буддизму и вытеснено из христианства. Но это огромное нравственное заблуждение. Хотя любовь в христианстве и не исчерпывается состраданием и имеет более высокие ступени, но сострадание не может быть исключено из христианской любви. Более того, этика без него невозможна. В мире падшем и греховном сострадание более всего свидетельствует о существовании другого мира и памяти о нем. И именно новая этика должна положить сострадание одним из краеугольных своих камней наряду со свободой и творчеством. Способность к состраданию возросла в мире наряду с новыми формами жестокости и безжалостности. Строй капиталистический есть самый безжалостный строй. В мире не происходит прогрессивного нарастания добра, в нем нарастает и новое добро, и новое зло. Так и с состраданием и жестокостью. Появилось новое чувство жалости ко всякой твари. Космическое чувство жалости было более свойственно Востоку, Индии, чем христианской Европе. Но там оно не было связано с личностью, было имперсоналистично. Вообще космическое начало в этике обычно сочеталось с имперсонализмом, что есть несомненное заблуждение, ибо личность не есть исключительное достояние человеческого мира, но всякое бытие есть бытие личное, хотя бы в низшей иерархической ступени. Боль связана с личностью. В христианском сознании до сих пор не было выработано этического отношения к животным, да и вообще к природе. Христианское сознание слишком отталкивалось от природы в своих нравственных настроениях. Между тем как выражение глаз страдающих и беспомощных животных дает нам нравственный и метафизический опыт необычайной глубины, опыт о падении мира и богооставленности твари, участь которой каждый из нас разделяет. Выражение глаз самых пошлых и поверхностных людей в минуту страдания и боли делается глубоким и свидетельствует о глубине жизни. Страдание говорит не только о богооставленности, но и глубине бытия. Если бы в мире падшем и греховном не было страдания, то он окончательно был бы оторван от бытия. Глубина бытия в падении и грехе проявляется как страдание и боль. В страдании раскрывается тайна бытия. Отсюда двойственное отношение христианства к страданию, о чем было уже говорено. Страдание есть следствие греха, знак греха и вместе с тем искупление греха и освобождение от него. В этом смысл крестных страданий Христа. Такова всякая идея страждущего бога. Отсюда вытекает и сложное отношение к страданию. Сострадать страждущему, жалеть, миловать есть абсолютная нравственная правда. Помочь страждущему, бедному, больному, заключенному в тюрьме есть абсолютный нравственный императив. Но страдание есть знак греха и может принести с собою избавление. Отсюда чудовищно было

бы сделать вывод, что не нужно сочувствовать и помогать страдающему и что лучше было бы увеличить количество страданий. Это есть лицемерие тех, которые не хотят помогать и сострадать ближнему, которые никому и ничему на свете не сочувствуют. Не дай Бог походить на утешителей Иова, которые, вместо того чтобы сочувствовать, помогать и сострадать Иову, обличали его грехи как предполагаемый источник его страданий. Они были осуждены Богом, а боровшийся с Богом Иов оправдан.

Страдание бывает двоякое – страдание к жизни и страдание к смерти, возвышающее и очищающее страдание и страдание унижающее и раздавливающее. И сострадание должно прежде всего стремиться к освобождению твари от страдания унижающего и раздавливающего и помогать возвышающим и очищающим последствиям страданий. Только лицемеры и ханжи хотят увеличить количество страданий ближнего для его возвышения и очищения. Это нечеловеческое, бесчеловечное дело. Человеческое дело сочувствовать и помогать страдающему, хотя бы это было страдание преступника и величайшего грешника. Все ведь мы преступники и грешники. Ужасно то, что страдающий нередко сам пользуется страданием для эксплуатации и истязаний других людей. Нужно помочь нести крест страдания, нужно помочь раскрытию смысла креста, не вваливать на ближнего тяжкий крест якобы для его духовного спасения. Нравственный пафос наказания за преступление как налагания креста и страдания, ведущих к исправлению и очищению, есть ложный пафос, к которому всегда примешивается доля лицемерия и ханжества. Принцип жестокости в наказании, т. е. квалифицированного причинения страдания, принадлежит прошлому и сейчас или является пережитком, или проявляется в форме террора. Грех имеет неотвратимые последствия, зло должно быть подвергнуто огню, преступление влечет за собой имманентную кару. Такова структура бытия. Но те, которые являются орудием обнаружения неотвратимых последствий греха, кто ввергает в огонь зло и карает преступление, совсем не являются носителями высшего добра и сплошь и рядом сами являются такими же грешными, злыми и преступными. Носителями высшего добра являются сострадающие, помогающие, посещающие заключенных в тюрьме, освобождающие от казней, совершающие чудеса. Орудиями насильственного истребления зла обыкновенно являются злые же – зло поедает зло. Таков фатум падшего мира. Это явление можно наблюдать в сменах реакций и революций, революций и контрреволюций. В мире нарождается новая мораль сострадания к человеку, к животному, ко всякой твари, ко всему, кто испытывает боль. Это есть огромное духовное завоевание. Но и тут, как всегда, обнаруживается двойственность. Современный цивилизованный человек не выносит жестокости, страданий и боли и жалостливее людей прошлых эпох не только потому, что нравственно и духовно выше людей прошлых эпох. Он сам начал больше бояться боли и страдания, стал более изнеженным, менее мужественным и бесстрашным, менее выносливым, т. е. духовно ослабел. Это есть обратная сторона возрастания сострадания и жалости, ослабления жестокости. Потрясающая сострадательность и жалость обнаружили в русской литературе и мысли. И она имеет огромное значение в истории нравственного сознания человечества. Миссией русского творчества и мысли было обнаружение исключительного человеколюбия, сострадания и жалости. Именно русские на духовных вершинах своих не могли вынести счастья при несчастье других. Изоляция и самодовольство индивидуумов, семейств, профессий, классов, наций чуждо русскому нравственному сознанию, и в этом раскрывается русское этическое призвание. Именно русское этическое сознание ставит любовь и сострадание к человеку выше любви к государству, к нации, к отвлеченной морали, к семье, к науке, к цивилизации и пр. Но жалость и сострадание имеют свои пределы, за которыми они могут порождать зло. Человек принужден делать выбор, в выборе же всегда есть жестокость. Иногда человек должен преодолевать сострадание, действовать безжалостно, причинять страдание, чтобы избежать большего страдания в мире. Сострадательность и жалостливость не должны означать размягченности и потери мужества. Нравственное значение имеет мужественное сострадание. Ненависть есть начало, противопо-

ложное любви. Гнев же может быть любовью, проявленной в темной и страстной стихии, но обман гнева в том, что он дает часто иллюзорное ощущение силы, могущества.

6. *О государстве, революции и войне.* В задачу моей книги не входит рассмотрение государства по существу. Меня будет интересовать только вопрос об этическом отношении к государству и об этической природе самого государства. Это есть также вопрос об отношении государства к свободе, государства к человеческой личности. Государство по своему происхождению, сущности и цели совсем не дышит и не движется ни пафосом свободы, ни пафосом добра, ни пафосом человеческой личности, хотя оно имеет отношение и к свободе, и к добру, и к личности. Государство есть прежде всего организатор природного хаоса, оно движется пафосом порядка, силы, мощи, экспансии, образования больших исторических тел. Принудительно поддерживая минимум добра и справедливости, государство никогда не делает этого из любви к добру и из доброты, доброта чужда государству, оно делает это потому, что без минимума добра и справедливости наступит хаос и грозит распадение исторических тел, государство не может быть сильным и устойчивым. Но государство есть прежде всего сила, и оно любит силу более, чем право, чем справедливость, чем добро. Возрастание силы есть рок государств, есть демоническое в них начало. Оно влечет государства к завоеваниям, к расширению и к процветанию, но может привести их к гибели. В конфликте реальной силы и идеального права государство всегда решает: реальная сила. И оно выражает собой соотношение реальных сил.¹⁰⁹ Никакой идеальной формы государства быть не может, все утопии совершенного государства порочны в корне. Возможны лишь относительные улучшения. И они связаны обыкновенно с тем, что государству ставятся границы. Государство в своей демонической воле к могуществу всегда стремится перейти свои границы и стать абсолютной монархией, абсолютной демократией, абсолютным коммунизмом. Античный, греко-римский, мир не знал абсолютных границ государства-города, государство было для него абсолютным. Границы эти установлены христианством, христианским освобождением от власти мира. Душа человеческая стоит дороже царств мира, дороже государства. Христианство внесло дуализм, который в новое время пытались преодолеть в сторону господства государства, но который принципиально непреодолим. Государство принадлежит греховному миру, и оно ни в чем не походит на Царство Божье, где все по-иному. Государство двойственно, оно и борется с последствиями греха, ставя внешние пределы проявлению злой воли, и само заражено грехом и отражает собой греховность. Величайшим соблазном в истории церкви и христианства были попытки придать царству кесаря, государству священный, теократический характер. Соблазн этот идет от Константина Великого, и ныне связанная с ним эпоха кончилась. Священные, теократические, христианские монархии, императорские и папские были чудовищным смешением царства кесаря и Царства Божьего, в котором всегда получало преобладание царство кесаря. Священному государству, священной власти монарха приписывалось руководство человеческими душами и забота об их спасении, т. е. на царство кесаря возлагалась задача, принадлежащая исключительно церкви.

Отношения между церковью и государством складываются парадоксально, ибо одинаково можно сказать, что государство есть часть церкви и что церковь есть часть государства. Мистическая, духовная церковь есть охристовленный космос, охристовленная и облагодатствованная душа мира, и государство есть лишь ее подчиненная часть, как и все, часть, наименее охристовленная и облагодатствованная, наиболее находящаяся во власти греха и, следовательно, закона. Но исторически, социально, в плане эмпирическом и бытовом церковь оказывается частью государства и подчинена его закону, им покровительствуется или утесняется. И в этом исторический трагизм жизни церкви. Церковь, как социальная обыденность, связана с государством и зависит от него. Государство есть сфера социальной обыденности, в которую прорывается демоническая воля к могуществу. Демократическое государство есть

¹⁰⁹ В речи Лассаля «О конституции» есть очень большая доля истины.

в такой же мере царство кесаря, как и государство монархическое. И придавать абсолютное и священное значение демократии есть такая же ложь, как придавать это значение монархии. Государство имеет положительную миссию в греховном, природном мире. Начальствующий носит меч не напрасно, т. е. власть нужна в греховном, падшем мире. Но государство частью эту миссию исполняет, даже самое плохое государство, частью же искажает, извращает эту миссию самодовлеющей волей к власти и к тирании, склонностью к нарушению своих границ. Государство подвержено страстям – страсти властолюбия и тиранства, страсти к могуществу, и притом государство во всех формах. Властолюбие и тиранство, неуважение к человеческой личности и свободе может проявляться в государстве демократическом в той же степени, как и в государстве монархическом, а в государстве коммунистическом оно достигает высочайшей степени. Государство не может быть священным и абсолютным, не может нимало походить на Царство Божье, потому что оно всегда основано на принудительном властвовании человека над человеком. Принцип же властвования человека над человеком есть порождение греха и Царству Божьему не принадлежит. Царство Божье не знает отношений властвования, оно знает лишь отношения любви. Государство стоит под знаком закона, а не благодати. Правда, в государстве обнаруживается не только закон, но и человеческое творчество. Но творчество это безблагодатно и не означает вхождения в Царство Божье. Идеального, совершенного государства не может быть, ибо всякое государство будет властью человека над человеком. Идеальная же, совершенная жизнь есть конец власти человека над человеком, вообще всякой принуждающей власти, даже власти Божьей, ибо и Бог лишь для грешного мира может представляться властью. В анархизме есть доля правды. Анархизм совершенно неприменим к нашему грешному миру, который подлежит закону, и анархическая утопия есть ложь и прельщение. Но совершенную жизнь, Царство Божье можно мыслить лишь анархически, что и есть апофатическое мышление о Царстве Божьем, единственное истинное, в котором устраняется всякое сходство с царством кесаря, с царством этого мира и достигается отрешенность. Неправда, несвященность государственной власти в том, что власть всегда деморализует, расковывает страсти и дает волю накопившимся бессознательным инстинктам. Этически власть должна быть признана обязанностью и тяготой, а не правом и притязанием. Похоть власти так же греховна, как и всякая похоть. Беда в том, что всякая власть разжигает похоть, и нужна необычайная нравственная и духовная высота, чтобы обладающий властью не имел похоти власти. Власть принадлежит той социальной обыденности, в которой редко встречается нравственная и духовная высота. В явлениях власти невозможно видеть теофании. И человек не должен выносить тирании.

Есть два истинных этических начала: или любовь и благодатное преображение жизни, или свобода и охраняющее свободу право. Государство не есть благодатное царство любви и лишь отчасти связано со свободой и правом, имея вечную тенденцию к их нарушению. Основная этическая проблема государства есть проблема отношения государства и личности. И тут более всего обнаруживается несвященный и неблагоприятный характер государства, его нехристианское происхождение и нехристианская сущность. Конкретной, неповторимой индивидуальности и личности государство не знает и не хочет знать, для него закрыт внутренний мир личности и ее судьба. Это – непереходимая граница государства. Государство не знает тайны индивидуального, оно знает лишь общее и отвлеченное. И личность для него есть общее. Это есть свойство социальной обыденности. Государство еще может признать отвлеченное субъективное право человека и гражданина, да и то неохотно, но никогда не признает индивидуальных, неповторимых, единичных, качественно своеобразных прав отдельной человеческой личности с ее индивидуальной судьбой. Этого невозможно и требовать от государства. Личная судьба не интересует государство и не может быть им замечена. Между личностью и государством существует вековая борьба, трагический конфликт, и эти отношения этически представляют непреодолимую парадоксию. Личность не может жить без государства, она признает его некоторой ценностью и готова действовать в нем, неся жертвы. И вместе с тем личность вос-

стает против «холодного чудовища», которое давит всякое личное существование. Круг бытия личности и круг бытия государства никогда не совпадают, а лишь соприкасаются в небольшом отрезке. Ценность личности иерархически есть более высокая ценность, чем ценность государства, — личность принадлежит вечности, государство же времени, личность несет в себе образ и подобие Божье, государство же этого образа и подобия не имеет, личность идет к Царству Божьему и может войти в него, государство же никогда в Царство Божье не войдет. В социальной обыденности нашего греховного мира государство, его сила и слава, может оказываться сверхличной ценностью, вдохновляющей личность на подвиги. Но этически христианский персонализм всегда оказывается верховным принципом, который совершает суд над государством. Все формы государства, все формы властвования относительно и преходящи, ни одной формы нельзя абсолютизировать и придавать ей священное значение. Единственный принцип в государстве, который связан с абсолютной правдой, есть принцип субъективных прав человеческой личности, свободы духа, свободы совести, свободы мысли и слова, который и монархия, и демократия, и все формы государства имеют тенденцию нарушать. Наиболее враждебны и опасны для свободы человеческой личности, для свободы духа все монистические формы государств, от монархических до социалистических, и наименьшее зло представляют формы смешанные и плюралистические, менее склонные к тирании. Личность, свободная общественная кооперация и государство должны свободно взаимодействовать и ограничивать друг друга. Социологически личность и общество коррелятивны, нельзя мыслить личность вне общества, и общество предполагает существование личности. Общество есть некая реальность, оно не есть сумма личностей.¹¹⁰ Общество имеет онтологическое ядро, которого не имеет государство, и Царство Божье есть общество, реально-онтологическое общение личностей. В иерархии духовных ценностей первое место принадлежит личности, второе место обществу и лишь третье место государству. Но в мире социальной обыденности, в мире греховном ценность низшая приобретает наибольшую силу, ценность же высшая наименьшую. Наибольшей силой обладает государство, затем следует общество, и наименьшей силой обладает наибольшая ценность личности. Свобода духа есть ценность верховная, но она не обладает верховной силой в мире социальной обыденности. Этот трагический конфликт ценностей неразрешим в греховном мире, где сила и ценность не совпадают, где количество ценнее качества. Этически нужно стремиться к такому строю жизни, в котором принцип личный, общественный и государственный взаимодействуют и ограничивают друг друга, давая личности максимальную свободу творческой духовной жизни. Есть несоизмеримость между бесконечной духовной жизнью, раскрывающейся в глубине личности, и государством, для которого бесконечность духа непроницаема. Но бесконечная духовная жизнь личности не может быть понята индивидуалистически, она есть также жизнь в обществе, в соборности, т. е. метафизически социальна, т. е. вырастает в Царство Божье. Личность живет в духовном обществе, т. е. в церкви. С этической точки зрения этатизм, т. е. признание верховности и абсолютности государства, есть ложный и безнравственный принцип, так же как и коммунизм, окончательно обобществляющий человека и отрицающий личность.

Этическая проблема государства особенно обостряется во время войны. Государство порождает войны, держится военной силой и не хочет знать высшего нравственного трибунала, предупреждающего войны. Во имя своего охранения, своего расширения, своего могущества государство считает все дозволенным. И совершенно оказывается невозможным применять к государству, как к нравственному субъекту, ту мораль, которая применяется к отдельной личности. То, что в отдельной личности почитается злым, безнравственным и заслуживающим осуждения, в государстве почитается не только дозволенным, но высоким и доблестным. От государства, по-видимому, невозможно требовать исполнения заповедей Моисея, они приме-

¹¹⁰ См. много ценных мыслей у Зиммеля «Soziologie». Но социология Зиммеля не имеет онтологических основ.

нимы лишь к личности. Человеческой личности запрещено убивать, и убийство почитается великим грехом. Но эта же человеческая личность, если она действует как государство, как его орган, не только может убивать, но даже должна убивать, и это не только не считается грехом, но считается долгом. Таким образом создается очень сложный и мучительный конфликт для человеческой совести. Человек совершает нравственные акты в качестве двух различных субъектов – в качестве личности и в качестве государства, т. е. в качестве судьи, воина и пр. Личность живет в сверхличных социальных целостях, в семье, в корпорации, в классе, в нации и прежде всего в государстве. Ее жизнь внедрена в очень сложную иерархию ценностей. И личность не может совершать чистых нравственных актов так, как будто бы она стояла одна перед абсолютным добром. Она действует в мире, в темной греховной среде, и все ее нравственные оценки и действия усложнены многообразием и относительностью мировой жизни и представляют затруднения для совести. Прямолинейный абсолютизм в нравственных оценках и действиях ложен уже потому, что он забывает о существовании мировой среды, в которой находится человек, он хотел бы действовать так, как будто существует только нравственный закон и норма, но не существует мира. Отрицать войну с точки зрения нравственного абсолютизма очень легко, и мучительная проблема этим совсем не решается, а просто снимается с совести. Война есть великое зло. Таково бесспорное положение этики, и особенно этики христианской. Желательно и должно достигнуть такого состояния мира, при котором война будет невозможна. Но конкретный и мучительный вопрос об отношении к войне этим не решается. С абсолютной, нормативной точки зрения война есть зло, но с относительной точки зрения она может быть злом наименьшим и даже благом вследствие того, что абсолютные нравственные начала действуют в темной и греховной среде мира. Основной этический парадокс в том, что различие добра и зла, т. е. самое возникновение нашего добра, связано с грехопадением, а в мире греховном и падшем никогда в чистом виде не действует добро. Чистое и абсолютное добро может быть явлено лишь в том мире, который будет по ту сторону добра и зла. Но тогда царство добра превращается в Царство Божье, которое есть сверхдобро. Поэтому прямолинейный нравственный абсолютизм неуловим, для него нельзя найти места, он неуместен ни в греховном мире, ни в Царстве Божьем. Это обнаруживается и в отношении к войне. Война есть порождение греха, и она возможна лишь в греховном мире. Но в тьме греховного мира в ней может обнаружиться и свет, она может быть источником доблести и благородства. В прошлой истории человечества война бывала обнаружением хаоса, но бывала и борьбой против хаоса и преодолением хаоса, источником образования больших исторических тел с великими культурами. Она бывала источником озверения и разнуздания низких инстинктов, но бывала и источником высоких добродетелей – мужества, чести, верности, рыцарства, благородства. Поэтому война очень сложное нравственное явление. Личной совестью она может быть принята лишь трагически, как принятие на себя греха и вины, но греха и вины, которые в известных условиях мировой среды ставят человека выше, чем легкое сбрасывание с себя этой вины и греха. Личная совесть всегда стоит перед столкновением разного порядка ценностей, и всегда решение влечет за собой жертву какой-либо ценностью. Это происходит в особенно острой форме, когда совесть стоит перед проблемой войны. Защита родины, защита величайших духовных и культурных ценностей своего народа может самую войну сделать ценностью, во имя которой жертвуют другими ценностями. Воля, определяемая нравственной совестью, не может совершать чистых и абсолютных нравственных актов потому, что она стоит перед противодействующей злой волей в мире. Нравственный акт был бы чистым и абсолютным лишь в том случае, если бы в мире не было злой воли и ему навстречу шли столь же чистые и абсолютные нравственные акты. Но греховный мир есть арена борьбы и столкновения взаимодействующих волей, поэтому в известном смысле мир есть война.¹¹¹

¹¹¹ Известна апология войны, написанная Прудомом.

В проблеме войны нужно различать две совершенно разные стороны. Есть два вопроса: вопрос о предупреждении войны, о борьбе за духовный и социальный строй жизни, при котором война будет невозможной, и вопрос об отношении личности к войне, когда она уже началась и стала роком. Проблема еще усложняется тем, что в разные исторические периоды она по-разному ставится. Есть эпохи, когда война еще имеет смысл и оправдание. Поэтому ответ этики на мучительные вопросы совести о войне сложен. Война в прошлом имела смысл и оправдание, хотя бывали нередко войны бессмысленные и несправедливые. Но после ужаса мировой войны мы вступаем в эпоху, когда война теряет смысл и оправдание, когда борьба против возможности новых войн делается великой этической задачей. Этика принуждена дать двойной ответ на вопрошание о войне: должно стремиться всеми силами к предупреждению войны, к укреплению нравственного сознания, неблагоприятного для войн и осуждающего их, к созданию социальных условий, не вызывающих необходимости войн, но, когда война началась и ее уже нельзя остановить, личность не может сбрасывать с себя ее бремя, выйти из общей ответственности, из круговой поруки, она должна принять на себя вину войны во имя высших целей, но изживать ее трагически, как ужас и рок. Война есть рок, и потому она отталкивает христианскую совесть, которая сопротивляется року. Война есть кара. И ее нужно принять просветленно, как все испытания жизни. Так человек должен христиански-просветленно, с духовным смирением пережить смерть близкого человека, но он же должен был все сделать, чтобы смерть эта не наступила. Смысл же войны, как и всех больших исторических событий, обычно бывает совсем не тот, какой вкладывают в него активные деятели этих событий. Последняя мировая война имеет свой смысл, но он, конечно, не в том, в чем его видели борющиеся стороны. Она означает конец целой исторической эпохи и начало новой.

Войны порождаются сложным взаимодействием причин, и немалую роль в их возникновении играют причины экономические. Но эмоционально, аффективно они прежде всего связаны с национальными страстями. Войны объявляются и ведутся государствами, властью, и власть государственная не спрашивает разрешения народов на ведение войны. Но за государством скрыта нация, национальные интересы, столкновения, национальная любовь и ненависть. Национальность есть, бесспорно, ценность высшая, чем государство, которое имеет лишь функциональное значение. Государство лишь служит образованию нации, ее защите и развитию. Но ценность национальная, как и все ценности, может извращаться и претендовать на верховное и абсолютное значение. Тогда национализм, эгоцентрический и ненавистнический ко всем национальностям, кроме своей, стремится подчинить себе все ценности. Болезнью национализма страдают все народы, и она является эмоциональным источником войн. Этика должна признать ценность национальности и вместе с тем осудить национализм, который есть такая же ложь, как этатизм, как клерикализм, как *сиентизм*, как морализм, как эстетство. Все это формы идолатрии. Национализму противостоит другая ложь – ложь интернационализма. Национальность, как положительная ценность, иерархически входит в конкретное единство человечества, обнимающее все многообразие национальностей. Может ли победить ужас и зло войны анемичная проповедь пасифизма, которая обычно связывается с отвлеченным космополитизмом? Пасифизм противостоит милитаризму, но высшей, этической правды нет ни в том, ни в другом. Пасифизм – оптимистическое направление, отрицающее трагизм истории. В нем есть доля истины – воля, направленная к прекращению войн. Но пасифизм не хочет знать духовных условий прекращения войн, он остается на поверхности, в сфере бытийственной политики и правовых формул, не замечая иррациональных сил истории. Пасифизм есть рационализм. Но духовная проповедь мира и братства народов есть дело христианское, и христианская этика должна оспаривать его у рационалистического пасифизма. Для христианского сознания эта проповедь усложняется пониманием иррациональных и злых сил истории. Война имеет свою роковую диалектику, и эта диалектика скорее приведет к уничтожению войн, чем проповедь мира. Война связана с техникой и предполагает усложнение и

успехи техники. И вот технические открытия, служащие для войны и истребления людей, так чудовищны, что они должны привести к самоотрицанию войн и к невозможности войн. Война делается не борьбой армий и даже не борьбой народов, а борьбой химических лабораторий, и она будет сопровождаться чудовищным истреблением народов, городов, цивилизаций, т. е. будет грозить гибелью человечеству. Рыцарские стороны войны, связанные с мужеством, храбростью, честью, верностью, совершенно отмирают и теряют значение. Они почти не играли эту роль и в последней войне. Война делается явлением совершенно другого порядка и требует другого наименования. Войну убьет техника войны. И тогда вопрос о духовном и нравственном общении народов становится вопросом о дальнейшем существовании человечества, ибо человечеству грозит гибель от усовершенствованных орудий истребления. Государства и цивилизации создают силы, которые влекут их к гибели.

Нравственное значение войны в смысле выработки человеческой породы было гораздо шире войны в собственном смысле слова. Нравственный тип воина, рыцаря, человека, с оружием в руках защищающего свою честь, честь слабых, честь своей семьи, честь своей родины, был преобладающим и оказал подавляющее влияние на нравственное сознание и на этос, он ставился выше других типов. Аристократ, дворянин, благородный был прежде всего воин, готовый оружием поддержать честь. Древние, жестокие, воинственные инстинкты человека перерабатываются в благородство породы, в мужественное отношение к жизни и бесстрашие перед смертью, в готовность всегда поставить честь и верность выше жизни. Воинская этика вырабатывала всегда силу характера, противилась изнеженности и размягчению мужского типа, она сумела инстинктам жестокости придать характер благородства. И нельзя отрицать того, что, хотя историческое рыцарство, связанное с воинством, умерло, некоторые выработанные им черты остались принадлежностью высшего, не мещанского человеческого типа. Буржуазии, которая выдвинула на первый план жизни борьбу экономических интересов и предприимчивость, не удалось выработать высоких черт, подобно рыцарству, ибо добродетель труда не есть ее специфическая принадлежность. Аристократическое благородство остается все-таки наиболее высоким типом внерелигиозного этоса. Воин есть человек, обладающий напряженным инстинктом чести и особым понятием о чести. И вот тут происходит трагическое столкновение высоты человеческих нравственных понятий и высоты нравственных понятий, открытых Богом и заключенных в Евангелии. Высокая этика чести, ставшая общедворянской, благородной вообще, полагает, что лучше обидеть, чем быть обиженным, что лучше нанести оскорбление, чем потерпеть оскорбление, она кладет в свою основу то нравственное правило, что всякое оскорбление чести должно смываться кровью, и она всегда думает, что унижает человека не то, что исходит от него, а то, что входит в него. Воин, дворянин, благородный есть человек, который всегда боится, что его честь будет задета, что его благородство будет подвергнуто сомнению. И свою честь и благородство он полагает не в личных качествах и добродетелях, а в принадлежности к роду, к сословию. Это есть прежде всего сознание не личной чести, а чести родовой, сословной, чести полка, армии, дворянства, готовность во имя этой чести забыть себя и отдать свою жизнь. Тут личное нравственное сознание еще не пробудилось, тут все нравственные оценки и акты носят неличный, родовой, полковой, сословный характер, и все достоинство этих оценок и актов определяется степенью их безличности. Даже оскорбление, которое должно смыться кровью, вовсе не есть оскорбление личности в ее единственности и своеобразии, а оскорбление в этой личности рода, семьи, сословия, армии, полка и т. д. Оскорбление личности не может смываться кровью, кровью смывается лишь родовое оскорбление, кровь всегда связана с родом, и она есть восстание древних родовых, бессознательных инстинктов, которые сознание личности еще не победило. Личное сознание чести, благородства, достоинства раскрывается лишь в Евангелии, которое есть окончательное преодоление всякой родовой, безличной этики. И вот между этикой, выработанной войной и воинами, когда борьба с оружием в руках была самым благородным занятием, этикой, распространенной на

всю благородную породу человечества, и этикой евангельской, христианской существует глубочайшее противоположение и конфликт, который должен был бы переживаться мучительно и трагически христианами, если бы личное сознание и личная совесть были в них сильнее и острее и не подавлялись родовыми инстинктами. Евангельская, христианская этика не знает понятия родовой, семейной, сословной, полковой чести, она знает лишь понятие личной чести. Личная же честь определяется духовным качеством личности, не столько ее неспособностью терпеть обиды и оскорбления, сколько ее неспособностью обидеть и оскорбить. Подставить щеку обидчику есть духовный подвиг, предполагающий смирение в себе и преодоление древних родовых инстинктов, но этот подвиг вызывает отвращение в человеке, находящемся во власти родовых понятий о чести и руководящемся этикой воина. Подставление щеки обидчику всегда может быть заподозрено в том, что оно есть проявление трусости. И в этом вся трудность проблемы. Подставить щеку обидчику можно лишь в порядке благодатном, как духовный подвиг и просветление, как обнаружение силы большей, чем та, которая обнаруживается в физическом насилии над обидчиком, в дуэли и пр. Простая же пассивность и равнодушие к обиде и тем более трусость есть явления отвратительные этически и стоящие много ниже воинских понятий о чести.

Поразительно, что именно внутри христианского мира наиболее развилась воинская, рыцарская этика, столь сталкивающаяся с этикой евангельской. Рыцарство было облагораживанием и просветлением темной варварской стихии и одухотворением темных варварских инстинктов. В нем сильна была идея служения, верность святыне, защита слабых и униженных, уважение к женщине, и все эти свойства имеют непреходящее нравственное значение. Но от рыцарства же пошел нравственный институт дуэли, который основан на нехристианском, родовом понятии чести, охраняемой кровью, и он представляет парадокс в христианском мире. Военный не может отказаться от дуэли, если он претерпел оскорбление или вызван тем, кому он нанес оскорбление. Он покрывает себя позором, считается трусом и изгоняется из полка, если он пассивно снес оскорбление. Хотя в то же время дуэль может быть запрещена законом и караться как преступление. Дуэль была не только выражением бессознательного инстинкта, но она также была сознательным нравственным долгом. Дуэль есть, конечно, институт, в корне противоречащий христианству и евангельской морали. В ней действует древний родовой инстинкт кровавой мести, хотя и в претворенном и цивилизованном виде. Дуэль связана с аффектом обиды и мести. Человек, вызывающий на дуэль, почитает себя обиженным и жаждет нравственного возмездия. Есть особый случай, когда дуэль вызывается тем, что людям тесно жить вместе на свете, – это дуэль любви двух к одной и той же женщине, спор из-за любимой. Тут может не быть обыкновенных аффектов обиды и мести, или, во всяком случае, они могут быть очень утончены и претворены. Но в этом случае действует аффект ревности, которая нравственно не стоит выше обиды и мести, действует дурная воля быть собственником другого существа и честь, положенная не в том, что исходит от человека, а в том, что входит в человека, т. е. не в собственных чувствах, а в чувствах другого человека. Это всегда есть духовное рабство. Человек, вызывающий на дуэль, всегда в состоянии духовного рабства, хотя бы он проявлял при этом храбрость и мужество. Нередко вызывают на дуэль из нравственной трусости перед общественным мнением, перед корпорацией. Дуэль не есть убийство, так как в серьезной дуэли каждая из сторон идет на смерть. Но дуэль связана с убийством и пролитием крови сплошь и рядом по пустячным поводам и во имя ложных понятий о чести. Дуэль есть также некоторая форма самоубийства, и она подлежит тому же суду, что и самоубийство. Хотя дуэль представляется очень личным, интимным актом, хотя она есть встреча личности с личностью, она в сущности есть безличный акт и в ней действуют бессознательные и родовые инстинкты. Дворянин мог драться на дуэли только с дворянином, и это уже указывает на безличный, родовой элемент в дуэли. Дуэль связана с этикой войны и с военной психологией. Она была нехристианским и антихристианским, но относительно благородным порождением

военного духа. Но война и военный дух, отвердевший и оформленный в государстве, порождают другое явление, абсолютно неблагородное и низкое, не имеющее даже относительных оправданий, не предполагающее никакого благородства, мужественного характера, никакого обнаружения чувства чести. Я имею в виду институт смертной казни.

Отношение к смертной казни может быть в известном смысле мерилom нравственного сознания. И то, что народы Западной Европы и Америки признают смертную казнь и даже любят ее, ходят на нее смотреть, есть зловещий нравственный показатель. Смертная казнь есть древний инстинкт кровавой мести и человеческих жертвоприношений, принявший цивилизованные государственно-правовые формы. Если война и дуэль не есть убийство, ибо человек идет на войну не только убивать, но и умирать и всегда рискует своей жизнью, то смертная казнь есть чистое убийство. Скажут, что в смертной казни нет нравственного субъекта как личности, совершающей убийство. Казнит не личность, не человек, а государство, «холодное чудовище». Нет, значит, и личности мстящей и ненавидящей. Смертную казнь защищают тем, что она отрешена от влечений человека, от человеческих аффектов, что она холодна и выражает лишь социальный инстинкт самосохранения общества. Это верно лишь в том смысле, что она абсолютно бесчеловечна. В «холодном чудовище» – государстве, казнящем бесстрастно и беззлобно, все же действуют живые люди, их инстинкты, чувства и помыслы. И инстинкты мести и страха целого народа действуют в смертной казни и одобряют ее. Институт смертной казни свидетельствует о нравственных чувствах и нравственном сознании народа и его властителей. Напрасно думают, что в смертной казни можно достигнуть совершенной холодности и внечеловечности, что в ней действует отрешенный закон. Главное же то, что «холодность» смертной казни и есть самое большое обвинение против нее, и есть ее ужас. В смертной казни убивший ничем не жертвует, не идет на смерть. В этом низость смертной казни. Да и кто убивающий? Не палач же, рубящий голову, который сам есть жертва, ибо от него требуют отказа от образа и подобию Божьего в человеке. Убивающим является целый народ, требующий смертную казнь, одобряющий ее. В смертной казни мы имеем самый яркий пример перехода государства за допустимые пределы, ибо жизнь человеческая не принадлежит государству, она принадлежит Богу. Государству не принадлежит окончательное решение человеческих судеб, окончательный суд над личностью. Государство не должно и не может знать часа смерти человека, ибо это есть величайшая тайна, которая требует к себе благоговейного отношения. Смертная казнь есть насилие, совершенное государством над Богом, над Божиим Промыслом. Это есть такое же насилие, как и всякое убийство. В войне, в дуэли человек испытывает судьбу и все-таки полагается на высшую силу. В смертной казни этого испытания судьбы нет, смертная казнь действует безошибочно и заранее знает результаты, она абсолютно рационалистична. И в этом ее низость. В смертной казни наиболее остро переживается конфликт христианской этики с государством. Государство берет на себя концентрацию и регуляризацию древних инстинктов кровавой мести и хочет сделать их вполне рациональными и подчиненными утилитарным целям. Но рационализированные кровавые инстинкты в тысячу раз хуже иррациональных. Смертная казнь есть рациональный и утилитарный инстинкт, но исходит она от бессознательных инстинктов. В мою задачу не входит рассматривать, в какой мере смертная казнь есть полезный институт с точки зрения устранения и предупреждения преступлений, с точки зрения охраны порядка и безопасности. Это не есть чисто этическая проблема. Думаю, что смертная казнь есть институт общественно вредный и деморализующий. Нравственно выше стояли те, которые думали, что смертная казнь имеет искупляющее значение, хотя они и не понимали христианского смысла искупления, понимали его язычески-суеверно.¹¹² Но они были выше потому, что смертная казнь была для них более иррациональной,

¹¹² Особенно интересны в этом отношении мысли Ж. де Местра. См. его «Sur les delais de la justice dans la punition des coupables».

менее рационализованной, что и есть самое низкое. Убийство из мести этически лучше смертной казни. Смертная казнь религиозно отменена и преодолена тем, что Сын Божий – Искупитель и Спаситель мира – был казнен позорной казнью и что казнь эта превратилась в спасительный для нас крест. Она в мире дохристианском, античном обличена была тем, что казнен был Сократ. Закон, который приговорил к смерти Сократа, а потом и Иисуса Христа, не может уже почитаться компетентным решать жизнь и судьбу людей, он должен быть скромнее. Смертная казнь есть самое злое порождение этики закона и социальной обыденности.

Государство есть рок греховных обществ, живущих по сю сторону добра и зла. Человеческое общество обречено жить не только под законом нравственным, но и под законом государственным, не только под законом, предложенным человеческой воле как долг, но и под законом, принуждающим себя выполнить. Но в государстве люди не только пресекают проявления своей злой воли, в государстве люди осуществляют свои жизненные возможности, и государство стремится поставить под свой знак всю полноту жизни, вплоть до жизни религиозной, до духовной культуры. Люди полюбили государство, которое было их роком, увлечены его мощью, его ростом, его охранением или усовершенствованием. Они вкладывают в государство свои творческие инстинкты. Они отдают ему и свое доброе, и свое злое. И злое, вкладываемое людьми в государство, которое призвано ограничить проявление злой воли, оказывается превышающим доброе. Государство есть явление двусмысленное – имеющее положительную миссию, не напрасное, провиденциальное и вместе с тем эту миссию извращающее греховной похотью власти и всяческой неправдой. В известные эпохи представляется священным не только государство вообще и начало власти вообще, но и определенные формы государства и власти, напр., монархия, как потом может показаться священной демократия. Но все формы государства и власти священны лишь до тех пор, пока верят в их священность. Когда в нравственном сознании исчезает вера в священность той или иной формы власти и она принуждена поддерживать себя лишь силой, она перестает быть священной и для нее наступает час смерти. Форма государства держится не только силой, но и верой. И когда нет уже веры, сила оказывается бессильной. Явление государства в нашем греховном мире имеет свой корректив в явлении революции. Революция есть тоже провиденциальное явление, и оно имеет свою миссию. К революции необходимо установить этическое отношение, и это не так легко, ибо революция есть уже совершенно двусмысленное и двойственное явление, в котором добро и зло совершенно перемешаны. Революция есть фатум, неотвратимая судьба народов, и к ней невозможно относиться внешне и объяснять ее внешними политическими и экономическими причинами, как обычно делают и революционеры и контрреволюционеры. Революция есть явление духовное, хотя она может отрицать дух и обычно даже имеет тенденцию отрицать его. И только как духовное явление она меня сейчас интересует. Революция являет собой много зла и злобы. Но ошибочно и поверхностно думать, что причиной зла является сама революция, столь же поверхностно, как и думать, что революция есть явление добра и справедливости и создает совершенный социальный строй. Причиной зла является неосуществленное добро. Добро виновато в том, что появилось зло. Это один из парадоксов этики. Добро провозгласило свои высокие принципы, но не осуществило, не реализовало их в жизни. Так христианское добро провозгласило самые высокие принципы жизни – любовь, братство, свободу духа. Но христианское добро сумели превратить в риторику и словесность, в условно-возвышенную ложь. Государственная и социальная жизнь христиан основывалась не на любви, братстве и свободе духа, а на равнодушии, вражде, на отрицании достоинства человеческой личности, на несправедливости, насилии и принуждении. Но структура бытия такова, что ложь должна раньше или позже обнаружиться и строй жизни, основанный на лжи, должен рухнуть и кончиться. Добро не осуществляет себя, не реализует правды, и зло берет на себя дело добра, зло пытается реализовать правду. Такова диалектика добра и зла. Наступает революция. Революция всегда означает, что не было положительных творческих духовных сил, улучшающих и возрождающих жизнь, осуществляющих

больше правды. Революция есть кара, посылаемая людям за то, что они не обнаружили творческой духовной силы, не творили лучшей жизни. Этически нельзя желать революции, как нельзя желать смерти, желать можно лишь положительного творчества лучшей жизни, лишь положительного осуществления максимальной правды в жизни, лишь духовно-социального обновления и возрождения. Но когда революция случилась, была решена на небесах, то ее нужно принять духовно просветленно, внутренне, а не внешне, не должно допускать себя до злобного противления и до отчаяния от ее ужасов. Революция посылается Промыслом, и лишь внешне кажется, что она вызывается политическими и экономическими причинами и создается революционными вожаками и революционными массами.¹¹³

В революции высвобождается и обнаруживается огромное, подавляющее количество зла и злобы. Но ошибочно думать, что сама революция создает это зло и злобу. Это – старое, давно накопившееся зло и злоба, в революции лишь сосредоточенные и освобожденные от всех сдержек. В революции догнивает то, что было гнило в старом дореволюционном строе. В революциях обнаруживается деморализация, потому что они означают, что уже раньше, в старой дореволюционной жизни, пали святыни, разложились верования, что эти верования и святыни приобрели лишь риторический, внешнезаконнический характер и нужны были для сдерживаний и охранений. Революции происходят потому, что творчество становится невозможным. Это не значит, что сами революции благоприятны для творчества, наоборот, они для него неблагоприятны. Но революцию нельзя рассматривать как новую, лучшую жизнь, революция есть болезнь, катастрофа, прохождение через смерть. В революции всегда является мститель, и он совершает величайшие жестокости и насилия. Стихия революции, т. е. раскованное коллективное подсознательное, насыщена местью. Но те, кому революция мстит и чья старая неправда и вызвала жестокости и насилия революции, не способны быть носителями правды против неправды революции, ибо сама революция есть некая правда по отношению к их неправде. Какая-то относительная правда всегда есть в революции, хотя бы она была окутана ложью, злобой и насилием. Те, которые перед революцией творили неправду, а не новую, лучшую жизнь, совсем не могут претендовать быть носителями правды перед лицом неправды, творимой революцией, ибо они виновники неправды революции. Мечь – безобразное явление, и мститель уродлив, но обличать безобразие мести не может тот, кто своей неправдой вызвал мечь. Духовно именно он должен увидеть частичную правду в этой мести. Болезнь революции никогда не может быть излечена контрреволюционерами и реставраторами. Во лжи и самообмане обычно находятся и революционеры и контрреволюционеры. Ибо в революциях осуществляется совсем не то, к чему стремятся революционеры, и совсем не то бывает после революции, к чему стремятся контрреволюционеры. Революции имеют очищающее и возрождающее значение совсем помимо дел мстительных и злобных, творимых самими революционерами и революционными массами. Они имеют огромные духовные последствия в жизни народов и нередко означают религиозное возрождение. Они не создают сами по себе справедливого и свободного социального строя, но они устраняют много старой неправды, несправедливости и лжи. Они означают смену социальных слоев и призывают к творчеству новых людей, раньше подавленных и в первые ряды жизни не допущенных. Революция есть не только разрушение старого строя государства, в революции также само государство полагает предел насилиям одних общественных классов над другими. Но отношение этики к явлению революции может быть лишь очень сложным. Христианская этика отрицает этику революции, потому что этика революции основана на мести, зависти, озлобленности и насилии. Революция объединяет и организует наиболее мстительные, завистливые и озлобленные элементы народа. Только этим революция побеждает. Это – закон всякой революции. Революция по природе своей безблагот-

¹¹³ Гениальные мысли о революции высказаны Ж. де Местром в его «*Considérations sur la France*» и Карлейлем в его «*Французской революции*», лучшей из книг о французской революции.

датна и означает момент богооставленности. В ней действует Промысел Божий, но пути Промысла Божьего так таинственны и неисповедимы, что они могут проходить через богооставленность. Этически революции осуждены потому, что они создают тип человека одержимого, одержимого мстью, злобой, жадой насилий, они осуждены выражением глаз ее прославленных деятелей, их страшной непросветленностью и недуховностью. Религиозно революции осуждены тем, что они не только безблагодатны и как бы покинуты Богом, но в большинстве случаев безбожны и гонят религиозную веру. Но мы не можем ограничиться этими суждениями. Более того, мы не можем с легкостью произвести этот религиозный и нравственный суд. Религиозно и этически мы должны возложить на себя ответственность за революцию и признать ее частью своей собственной судьбы. Никто не может считать себя невинным, а виновным – исключительно другого. Революция, как и все большое и значительное в судьбах человечества, происходит со мной, с каждым из нас. Революция совсем не есть исключительно внешнее для меня явление, хотя бы я был свободен от идеологии революционеров и от иллюзий революционеров. Вот почему поэты заранее предчувствуют революцию и переживают ее в себе (напр., у нас А. Блок). И тут, как везде, нравственно ложно создание двух лагерей – лагеря революционной неправды и лагеря, судящего революционную неправду и наоборот. Правда и неправда распределены по обоим лагерям, они есть в каждом из них. Мсть контрреволюционная еще отвратительнее мести революционной. Этически нужно даже признать право на революцию, когда неправда старого права стала слишком великой и духовные основы старого строя разложились. Но революция никого не спрашивает о своем праве, она стихийна и подобна геологической катастрофе. В ней всегда освобождаются подсознательные инстинкты масс, которые сдерживались старыми формами сознания, пока они были священны для этих масс и соответствовали их верованиям.¹¹⁴ Вопрос о праве на революцию ставится лишь в рефлексии нравственного сознания или раньше революции, или после революции, но никак не во время революции. Революция по природе своей есть явление не сознательного, а подсознательного, и подсознательного коллективного, а не индивидуального, и она подлежит законам массового, коллективного подсознательного. Но парадокс революций в том, что они обычно стоят под знаком сознательных, очень рационалистических идеологий, подчиняются очень сознательным рационалистическим целям. Так, в русской революции, в которой действуют страстные силы подсознательных массовых инстинктов, идейно господствует рационалистическая марксистская идеология, требующая абсолютного порядка и регуляции жизни. Гегелевский панлогизм навязан русской подсознательной народной стихии. Аналогичное явление было во французской революции, где сознание было связано с рационалистической просветительной философией XVIII века. Революция всегда оказывается соединением подсознательного, массово-коллективного с утилитарно-рационалистическим сознанием, с идеологией, в которой нет места для иррационального. Тут само рациональное, идеологически сознательное делается частью иррациональной, подсознательной стихийности. Русский марксизм, например, и есть такое иррациональное, подсознательно-стихийное явление. Революция отрицает мир злой и несправедливый, старый мир, и в отрицании она иррационалистична, стихийна, но она же верит в создаваемый ею мир добрый и справедливый, и тут она рационалистична, идеалистична, утопична. Поэтому революция обычно оказывается рационалистическим безумием, рационализированной иррациональностью, в ней иррациональное подчиняется тирании рационального, а само рациональное, осуществляющее тиранию, носит иррациональный характер. За революцией стоят освободительные инстинкты и идеи, борьба против тирании, но сама революция не имеет пафоса свободы и создает новую, еще горшую тиранию. Революционная стихия отрицает ценность личности, ценность свободы, ценность творчества, отрицает все духовные ценности. Страшнее всего то, что в революции подавляется и гибнет личность, источник нравственных

¹¹⁴ О коллективных подсознательных верованиях много верного можно извлечь из Ле Бона, Фрейда и Юнга.

суждений и актов, и потому свободные и оригинальные нравственные суждения и акты делаются невозможными. Революция необыденна, катастрофична, но в ней всегда торжествует своя социальная обыденность, и с ней неизбежно сталкивается персоналистическая этика. Невозможно ждать личных, свободных, оригинальных, определяющихся из глубины нравственных суждений от якобинцев или коммунистов. Личная совесть у них парализована и заменена коллективной, массовой совестью вновь образовавшейся социальной обыденности. Поэтому торжествующая революция обычно сталкивается с личным творчеством и свободным духом. И это столкновение иного порядка, чем столкновение с силами контрреволюционными, которые тоже принадлежат социальной обыденности и руководятся не личной и оригинальной, а массовой, безличной совестью. Роковое и греховное в старом государстве и роковое и греховное в коррелятивной ему революции одинаково враждебны свободе духа, одинаково сталкиваются с бесконечной ценностью личности, и столкновение это есть трагизм, непреодолимый в пределах греховного мира. Все утопии совершенного социального и государственного строя еще в большей степени отрицают ценность свободы и ценность личности, чем несовершенный государственный и социальный строй. И в этом уравниваются все утопии, от теократической до коммунистической. Это видно уже у Платона, который создал прототип утопии. Его аристократический, идеалистический коммунизм есть совершенная тирания, отрицание всякой свободы и ценности личности. Этому всего более противоположна христианская этика. Даже анархическая утопия ведет к отрицанию личности и свободы.

7. *Социальный вопрос, труд, техника.* Социальный вопрос, который во всей остроте был поставлен лишь в XIX веке, ибо лишь в этом веке обнаружились все социальные противоположности и противоречия, имеет свой источник в Библии. В поте лица будешь добывать хлеб свой. Греховный человек не может вести райского хозяйства. Хозяйство греховного человека основано на заботе, на постоянном страхе за грядущий день, на ограниченном количестве хозяйственных благ, не соответствующих количеству людей и количеству потребностей. Библейское проклятие преследует человека на протяжении всей истории его хозяйствования, добытия хлеба насущного. «Хлеб» тут символ нужного для поддержания и развития жизни хозяйственного блага. Но похоть, свойственная греховной природе, стремится совсем не к насущному «хлебу», перед ней раскрывается дурная бесконечность хозяйственных благ, к которым она стремится и которые уже не удовлетворяют никаких реальных потребностей, а потребности воображаемые, фантазмы. Из наиреальнейшей хозяйственной основы жизни рождается мир фантазмов, наиболее далекий от всякой реальности. «Хлеб» добывается в поте лица, т. е. трудом. Отсюда универсальное значение для жизни труда и вместе с тем двойственное его значение. Труд есть проклятие, поскольку он мучителен, сопровождается болью и призван создавать не райское, а греховное хозяйство. Все дается греховному человеку с трудом и с усилием, не только необходимое для поддержания жизни хозяйство, но и Царство Божье, и вместе с тем в труде чувствуется, хотя и отяжеленное, творческое призвание человека. Человек по самому замыслу о нем призван к труду, к творческой переработке человеческим духом природных стихий. Творческий труд дает человеку царственное положение в природе, но трагизм в том, что труд не всегда бывает творческим, и огромная масса человечества обречена на нетворческий труд, на труд мучительный и иногда страшный, труд рабский, или открыто рабский, или прикрыто рабский, как в капиталистическом строе. Труд есть не только проклятие человека, но и благословение, труд, как и хлеб, священ и связан с глубочайшими основами жизни, он есть самая несомненная из реальностей. Человека заставляют трудом создавать вещи фантазмагорические и фиктивные, предметы бессмысленной роскоши, но самый труд, самые трудовые усилия священны. Труд имеет искупляющее значение, как рождение детей для женщин. Священен и самый нетворческий, тяжелый труд, священен и труд рабский, но он является проклятием для поработителей и рабовладельцев. Даже самый бессмысленный труд имеет аскетический смысл. Но вопрос о религиозном и нравственном значении и смысле труда

совсем не ставится большею частью экономических и социальных учений. Проблема труда в глубине ее еще не существует ни для идеологии капитализма, ни для идеологии социализма.¹¹⁵ Идеологи капитализма хотят оправдать и охранить ту форму экономического порабощения труда, которая лицемерно именуется свободным трудом. Идеологи же социализма стремятся к освобождению от труда, понимая под этим освобождение от тяжести и длительности труда, или к принудительной организации труда для достижения максимальной силы и мощи социального коллектива. На почве идеологии буржуазно-капиталистической и социалистически-капиталистической не может быть даже поставлена внутренняя проблема труда, ибо для них не существует личности как верховной ценности; ценность личности, ее внутренней жизни и судьбы, заслонена и задавлена ценностями хозяйственно-экономических благ, ценностями хозяйственной мощи общества или справедливым распределением в нем хозяйственных благ. И капитализму и социализму одинаково свойствен экономизм, т. е. извращение иерархии ценностей, в силу которого низшие и подчиненные ценности получают преобладание. Так называемый индивидуализм, свойственный буржуазно-капиталистическому обществу, связанный с экономической свободой и неограниченной частной собственностью, ничего общего с личностью не имеет и враждебен ей. Индивидуализм буржуазно-капиталистической цивилизации уничтожает личность. Экономизм, извращающий иерархию ценностей, совсем не Маркс выдумал, он взял его из жизни общества XIX века. И не Марксу, не марксистскому коммунизму принадлежит «заслуга» отрицания человеческой личности. Это отрицание ранее осуществилось в капитализме и в буржуазных идеологиях. «Капитализм» и «коммунизм», взятые как символы, ибо в конкретно-реальной жизни обществ они в таком отвлеченном виде не даны, одинаково отрицают самоценность личности. Личность есть лишь орудие хозяйственно-общественного процесса, качества личности есть лишь способ достижения максимальных хозяйственных благ и мощи. Социальный индивидуализм в такой же мере видит в личности, наделенной экономической свободой и неограниченным правом собственности, орудие общества, общественной силы и общественного процветания, как и социальный коммунизм, который имеет преимущество искреннего отрицания личности во имя социального коллектива. В своей борьбе за освобождение труда и трудящихся социализм не менее капитализма готов рассматривать личность как функцию общества. И потому христианская этика враждебна этике капитализма и этике социализма, хотя и должна признать частичную правду социализма, во всяком случае отрицательную его правду в борьбе с капитализмом. Этически отрицательные стороны социализма получены им по наследству от капитализма.¹¹⁶ Совершенно ложна идея *homo oeconomicus*, всегда руководящегося личным интересом. Этот экономический человек создан буржуазной политической экономией и соответствует капиталистической этике, его не было в прошлом. Но его структуру души считают вечной и этим аргументируют против новой социальной организации труда.

Внутренне-этическая проблема труда есть прежде всего проблема личности, а не проблема общества. Она становится проблемой общества лишь во вторичном плане. Труд как проклятие, как добывание хлеба насущного в поте лица есть основная причина образования в мире социальной обыденности, подавляющей личность и лишаящей ее свободы и оригинальности нравственных суждений. Эта подавляющая социальная обыденность кристаллизована в строе «капиталистическом», основанном на труде «свободном», и она может кристаллизоваться в строе «социалистическом», основанном на труде организованном. Но никакая социальная обыденность не понимает истоков жизни и не может понять смысла труда. Труд создает социальную обыденность в условиях греховного мира, но он связан с истоками жизни, и смысл

¹¹⁵ Сейчас пытается ставить его де Ман.

¹¹⁶ Для психологии и этики социализма см. замечательную книгу Henri de Man «Au dela du marxisme», а по психологии и этике капитализма W. Sombart «Der Bourgeois».

его лежит за пределами социальной обыденности. В истоках своих и в смысле своем труд священен и религиозно обоснован. Но все священное связано с духовной свободой. Труд принудителен и тяжел, он стоит под властью закона, и в нем есть правда закона. Но он может переживаться личностью как искупление, он может переживаться в духовной свободе, и тогда падает на него иной свет. Тогда принудительный закон труда превращается в духовную свободу. И эта духовная свобода всегда открыта для личности, и ее не может лишить никакая социальная обыденность. Общество требует от личности труда в разнообразных формах, от принудительного рабского труда до принудительного социально организованного труда. Но личность как свободный дух переживает труд как свою личную судьбу, как свободу, принявшую на себя бремя греховного мира. Этим не исчерпывается духовное, определяющее изнутри, а не извне отношение к труду. Личность может переживать труд как свое призвание в мире, может претворять труд в творчество, т. е. выявлять истинное онтологическое ядро труда, лежащее глубже той социальной обыденности, которая превращает творчество в принудительный труд. Духовное преобразование и просветление труда есть переживание его в духовной свободе или как искупления, или как творчества. Но возможность переживания труда как искупления и переживания его как творчества неодинаковая. Всякий труд может быть пережит как искупление, но не всякий труд может быть пережит как творчество. Творческий труд есть достояние меньшей части человечества и предполагает особые дары. Это ставит вопрос о качественной иерархии труда, которой не признает идеология социализма, базирующаяся исключительно на количественном труде. Идеология социализма в преобладающих своих формах уравниательная и отрицает качество труда, отрицает особые дары, связанные с качеством. Между тем как творчество культуры основано на иерархии качества, на различении качества труда и на дарах личности. Качество труда духовного, умственного, творческого иное, чем качество труда физического, создающего хозяйственные блага, и он иначе оценивается в иерархии ценностей. К творчеству призван всякий человек, самый малый человек, жизнь которого полна элементарными формами труда, но творчество его не проявляется непосредственно в труде. Если человек не обладает специальными дарами, призывающими его к творческому труду высшего качества, то возвышение и освобождение этого человека не может быть основано на зависти его к другому человеку, труд которого творческий, – зависть может еще более поработить человека и унижить его. И социальное движение, основанное на зависти, этически и духовно осуждено. Зависть к дарам другого, которая терзает человека не менее зависти к богатству, непобедима никакими социальными изменениями и перестройками. Она есть порождение греха и предлагает борьбу с грехом. Но столь же ложна греховная гордость и самопревозношение человека, творчески одаренного и занятого трудом высшего качества. Ибо всякий дар, дающий человеку более высокое иерархическое положение, есть служение и возлагает бремя ответственности, предполагает духовные борения и духовные мучения, которых не знает человек, лишенный этого дара. Это знают все подлинные творцы.

Античный греко-римский мир презирал труд, не считал его священным, считал достойным рабского состояния. Мир этот был основан на господстве аристократии – сама демократия была аристократична; и этот античный аристократизм мешал величайшим философам Греции Платону и Аристотелю понять зло и неправду рабства. Когда стоики начали сознавать неправду рабства и им приоткрылась истина о братстве и равенстве людей, то это было знаком разложения и падения античной аристократической культуры. Христианство принесло с собой радикальный переворот в отношении к труду. Уважение к труду и трудящимся христианского происхождения. На почве христианства было этически преодолено презрение к труду. Иисус Христос по человечеству был плотник. Это иное отношение к труду имеет еще библейские истоки. Но от греко-римского мира осталась положительная идея ценности качественного аристократически творческого труда, которая должна быть согласована с библейско-христианской идеей священно-аскетического значения труда и равенства всех людей перед Богом. Отсюда

можно установить следующие принципы этического отношения к труду. Личность должна превращать всякий труд в искупление и вместе с тем стремиться к творческому труду хотя бы низшей иерархической ступени. Общество же должно стремиться к освобождению труда и созданию условий труда менее тяжелых и мучительных, должно признать право на труд, т. е. на хлеб, т. е. на жизнь. Но достижение большей свободы и радости труда означает не большую социализацию личности в ее труде, а большую ее индивидуализацию. Социализация личности, создаваемая социальной обыденностью, совершается в обществе буржуазно-капиталистическом, как по-иному совершалась она в обществе, основанном на рабстве; и социализм хочет дальше продолжать эту социализацию. Труд, конечно, социален и совершается в обществе. Но с этической точки зрения нужно стремиться к индивидуализации социального по своему характеру труда. И эта частичная десоциализация совсем не значит, что личность делается антисоциальной, ибо личность призвана к социальной жизни и к социальному действию. Но это значит, что личность осуществляет свободу своего духа, определяется в своих суждениях и делах оригинально, т. е. сообразно своим источникам, а не гнетом социальной обыденности. Именно в обществе личность должна обнаружить свою оригинальную, т. е. первородную, совесть. И потому борьба против капитализма за освобождение труда и трудящихся совсем не должна означать борьбу за окончательную социализацию личности и обобществление всей ее жизни, ибо это было бы отрицанием личности и свободы духа. Борьба против несправды капитализма есть прежде всего борьба за экономические права личности, конкретные права производителя, а не абстрактные права гражданина. Освобождение труда есть освобождение личности от гнетущих фантазм буржуазно-капиталистического мира, от гнетущей власти социальной обыденности. Однако эта этическая цель достижима лишь частично. Ибо трагический конфликт личности и общества непреодолим окончательно в пределах греховного мира. Этот трагический конфликт не может быть понят как вражда личности против общества, как антисоциальность личности. Личность онтологически социальна, и та частичная десоциализация ее, которая есть освобождение от гнета социальной обыденности, есть путь осуществления ее космического и социального призвания из свободы духа. Общество должно быть трудовым, и лишь трудовое общество, в котором труд разных качественных ступеней вплоть до высшего духовного творчества образует иерархическое целое, может быть этически и религиозно оправданным.

Социальный вопрос с этической своей стороны тесно связан с вопросом о частной собственности. И тут, как и везде в этике, мы встречаемся с парадоксами и антиномиями. Социализм подверг сомнению право частной собственности, и он, конечно, был прав в своем сомнении. Ничем не ограниченное и абсолютное право частной собственности породило зло и несправедливость общества феодального и общества капиталистического, от него пошли нестерпимые социальные неравенства, пролетаризация масс, лишение трудящихся орудий производства и революционные настроения, которые доводят угнетенных до такой степени зависти, злобы и мести, что теряется человеческий образ. И вместе с тем в собственности есть онтологическое зерно, она имеет связь с самим принципом личности, как это на опыте выясняется в попытках осуществления материалистического коммунизма. Отнимите от человека всякую личную власть над вещным, материальным миром, всякую личную свободу в хозяйственных актах, и вы сделаете человека рабом общества и государства, которые отнимут от него и право свободы мысли, совести и слова, право свободы передвижения, самое право на жизнь. Если общество и государство делается единственным собственником всяких материальных ценностей и благ, то внешне оно может делать что угодно с личностью, личность внешне бессильна противиться тирании общества и государства, личность делается окончательно обобществленной. Экономическая зависимость лишает человека свободы, не только зависимость от капиталистов, но и зависимость от государства и общества. Внутренняя свобода совести и духа остается всегда, ее не могут уничтожить никакие силы мира, но она может обнаружить

себя в мире лишь в мученичестве. С точки зрения христианской этики принцип абсолютной, неограниченной собственности над материальными вещами и хозяйственными благами есть вообще ложный и недопустимый принцип. Собственность есть порождение греха. Никто не может быть абсолютным, неограниченным собственником, ни личность, ни общество, ни государство. Римское понятие о собственности, допускающее не только употребление во благо материальных предметов и ценностей, но и злоупотребление ими, есть совсем не христианское понимание, и оно явилось источником европейского индивидуализма.¹¹⁷ Никто не является субъектом абсолютной, неограниченной собственности, как никто не является субъектом абсолютной, неограниченной власти, ни личность, ни общество, ни государство. Когда личности приписывается абсолютное право собственности, она делается тираном и тем самым уже насилует других людей и мир. Таким же тираном и насильником является общество и государство, когда им приписывается абсолютное право собственности. При таком абсолютном характере собственности и личность и государство начинают злоупотреблять своим правом и силой, которую оно дает, делаются насильниками и эксплуататорами. И освобождение от той тирании, которая исходит от личностей, злоупотребивших правом собственности, ставших обладателями огромных богатств, от феодалов и владельцев латифундий или капиталистических владельцев фабрик и банков, совсем не в том, чтобы, отняв абсолютное право собственности от личности, передать его обществу или государству. Таким образом, меняется только субъект тирании, насилия, эксплуатации, и свобода может оказаться умаленной. Освобождение в том, чтобы принципиально, духовно и нравственно отрицать абсолютное, неограниченное право собственности за каким бы то ни было субъектом, личностью, обществом или государством. Это совершенно аналогично с принципом власти. Передача неограниченного права власти от монарха к народу есть лишь создание новой тирании. Освобождение же в том, чтобы вообще отрицать право неограниченной власти. Это антихристианский и безбожный принцип – допускать, что какому-нибудь человеку и какому-нибудь организованному соединению людей принадлежит абсолютное право собственности над материальным миром.

Абсолютное право собственности принадлежит только Богу, Творцу мира и человека, но никак не твари. Бог, как субъект права собственности, дает свободу и не эксплуатирует. Человек же, как субъект права собственности, всегда тиранит и насилует. Я не имею абсолютного права собственности даже на ту ручку пера, которой пишу эту книгу, и не могу делать с ней что мне заблагорассудится, не могу ни с того ни с сего разломать ее на части. Эта ручка дана мне в употребление для писания и имеет значение исключительно известной благой функции. Так и со всяким предметом, которым я владею. Собственность дана человеку в пользование и должна быть употреблена на пользу, иначе человек морально лишается права на эту собственность. Право частной собственности этически должно быть признано как право ограниченное, как право употребления, а не злоупотребления. Право собственности оправдано творческим ее результатом. Такое же ограниченное право собственности должно быть признано за обществом или свободной кооперацией и за государством. Право собственности на вещный мир, на хозяйственные блага должно быть разделено и размежевано между личностью, обществом и государством и одинаково для всех этих субъектов должно быть ограниченным, данным в пользование, функциональным. Собственность есть орудие свободы для действия в мире и орудие насилия в мире, тирании и эксплуатации. Максимальная свобода и минимальное насилие определяется той духовной установкой и направленностью, при которой лишь Бог почитается абсолютным собственником, а человек лишь управителем и пользователем. Человек ответствен за свою собственность, ответствен перед Богом и перед людьми. Он ответствен и за материальные предметы, и за животных, которыми он владеет, ответствен за землю, которую обрабатывает, за машины, которыми пользуется, за свой сад, за дом, в котором живет,

¹¹⁷ См. Declareuil «Rome et l'organisation du droit».

за мебель в этом доме, за ручку пера и бумагу и уж, конечно, за собаку, лошадь и корову, которые ему принадлежат, за деньги, которые выпали на его долю. Он не имеет абсолютного права делать с этим что ему заблагорассудится, не может пользоваться этим для насилия и эксплуатации своих ближних. Собственность не подлежит бесконечному нарастанию и расширению. Это есть греховная похоть, порожденная фантазмами в жизни хозяйственной. Влечение к бесконечной экспансии лежит в основе капиталистического мира, со всеми его обманами, превратностями и противоречиями. Собственность требует аскезы и самоограничения и без этого превращается в зло. И собственности присуща диалектика, которая ее уничтожает. Капитализм разворачивает эту диалектику. Собственность, подчинившаяся греховной похоти и ставшая абсолютной, себя уничтожает. Собственность из реальной, из отношения к реальному миру превращается в фиктивную, в отношение к фиктивному миру. Это и происходит в капиталистическом мире, с его трестами, банками, биржами и пр. В этом мире невозможно уже различить, кто является собственником и чего он является собственником. Все переходит в мир фантазмов, в отвлеченно-бумажное и отвлеченно-цифровое царство. Онтологическое ядро частной собственности уничтожается не социализмом, а капитализмом. И задача заключается в том, чтобы в борьбе с капитализмом восстановить это онтологическое ядро, это духовно-личное отношение к миру вещей и материальных ценностей, эту интимную связь личности с миром, в котором она призвана действовать. И тут этическая задача в индивидуализации собственности, с одной стороны, а с другой – в ограничении собственности личной собственностью общественной и государственной, в достижении максимальной свободы и минимального принуждения. Свободой очень злоупотребляли в социальной жизни. И принцип свободы может оказаться лживым. Он лжив в экономическом либерализме. Свобода в греховном мире имеет свои границы. Дух по природе своей свободен и есть свобода. Но деятельность духа в пространственно-материальном мире создает градации свободы вследствие ее умаления в материи. Несвобода и есть ущемление духа материей. В жизни духовной должно утверждать максимум свободы. Отсюда вытекают субъективные права человеческой личности – свобода совести, свобода мысли, свобода творчества, достоинство всякого человека как свободного духа, как образа и подобия Божьего. Свобода в жизни политической есть уже умаленная свобода, уже ущемленная миром материальным. Но минимальная свобода должна утверждаться в жизни хозяйственной, экономической. Ибо тут она совершает величайшие злоупотребления и утеснения, она лишает людей хлеба насущного и самой возможности свободного духа жить в пространственно-материальном мире. Социалисты в этом правы. Государство должно охранять один общественный класс от насилий другого общественного класса, сосредоточившего в своих руках материальные средства и орудия, т. е., в конце концов, охранять личность.¹¹⁸ В пределе нужно стремиться к полному уничтожению классов и к замене их профессиями.

Такова этическая установка вовне, в жизни социальной, этическая же установка в глубину, в отношении к жизни духовной, требует духовной свободы от власти собственности над человеческой душой, аскезы в отношении к материальной собственности, преодоления греховной похоти к материальным благам, недопущения себя до рабства у мира. Собственность, которая может быть источником инициативы и свободы действий, была также источником рабства человека. Человек стал рабом принадлежащих ему материальных благ, и сама идея абсолютной частной собственности исказила его нравственное сознание и сделала его несправедливым. Идея собственности и богатства исказила самое понятие человеческой честности. И это обнаруживается в Евангелии. Нравственная оценка человека определяется не по тому, что он есть, а по тому, что у него есть. Внутренний человек исчезает за внешним человеком, обладающим материальными благами, дающими ему силу. Честность определяется по отношению

¹¹⁸ Очень интересен в этом отношении и до сих пор Лоренц Штейн. См. его «Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich».

к собственности, а не по отношению к бедности. Это и есть буржуазное, антихристианское понятие о честности. Честный человек тот, кто уважает собственность и богатство другого, а не тот, кто уважает бедность и не обижает неимущего. Это одно из извращений, внесенных идеей собственности в нравственное сознание. Наконец, идея частной собственности была перенесена на людей. На этом основано было рабство. Но рабство, в грубых формах давно осужденное и отмененное, продолжает существовать в формах более утонченных и незаметных. Прежде всего рабство продолжает существовать в семейных отношениях, где еще не преодолен принцип абсолютной собственности. Оно проникает в самую интимную жизнь любви мужчины и женщины. Здесь любящий все еще считает себя абсолютным собственником и владельцем любимого. И это право собственности связано с аффектом ревности, которая есть аффект собственности, перешедший в интимную глубину и не подлежащий уже никакому контролю. Но абсолютное право собственности, обнаруживающееся в ревности, есть такая же ложь и фантазм, как и абсолютное право на все.¹¹⁹ Ложь коммунизма, источник рабства и насилия в нем, коренится в том, что коммунизм совсем не преодолевает абсолютного нрава собственности, но хочет сделать субъектом этого права коммуны, коллектив, коммунистическое общество или государство. Социальный коллектив и является неограниченным феодальным владельцем, капиталистом и банкиром, и притом самым беспощадным, не знающим над собой никакого суда, никакой власти, никакого высшего начала. Это есть окончательная власть социальной обыденности над личностью, лишаящая ее свободы духовной жизни, свободы совести и мысли. Собственность, как отношение человеческой личности к материальному, вещному миру, всегда связана с социальной обыденностью и может превратиться в орудие порабощения человеческой личности. Человеческая личность порабощается и своей собственностью, и собственностью другого человека. Но она же является источником свободной деятельности человека в социальном мире и как бы продолжением ее в космосе. В этом противоречие и парадокс собственности. Борьба против порабощающего начала собственности есть прежде всего борьба с греховной похотью, которая и есть источник рабства. Социальное же освобождение достижимо, по-видимому, сложной плюралистической системой координации ограниченной собственности личной и ограниченной собственности общественной и государственной, при которой собственность наименее может превращаться в насилие и эксплуатацию человека человеком. Власть человека над миром, над природой не должна превращаться во власть человека над человеком. Тут в социализме есть безусловная правда, но эта правда должна быть одухотворена и религиозно углублена. Рост экономической производительности, увеличение власти человека над стихийными силами природы и умножение хозяйственных ценностей есть само по себе благо и источник жизни. Но эти экономические ценности должны быть соподчинены иерархически более высоким ценностям, и прежде всего ценности человеческой личности и ее свободе. Хозяйственная жизнь не может быть совершенно автономной, она подчинена нравственным началам. Так называемая рационализация промышленности, выбрасывающая на улицу и обрекающая на голод огромное количество рабочих, свидетельствует о том, что социальный вопрос делается прежде всего вопросом распределения и что хозяйственная жизнь должна быть подчинена нравственным началам. Бороться против эксплуатации и насилия, за повышение качества своей жизни изолированная личность бессильна, она может вести эту борьбу лишь в соединении с другими личностями, лишь социально, и в этом оправдание рабочего движения. Тут мы переходим к основной для христианской лики проблеме. Должна ли личность лишь вести духовную борьбу с грехом, принимая всякий строй как ниспосланный Божиим Промыслом и неизбежный в греховном мире – или должна вести борьбу социальную, бороться за социальную правду?

¹¹⁹ То, что о. П. Флоренский закончил свою книгу «Столп и утверждение истины» апологией и хвалой ревности, есть нравственное осуждение его книги.

Консервативное христианство готово оправдать и охранять самый несправедливый социальный строй на том основании, что существует первородный грех, что человеческая природа греховна и потому никакая социальная правда не осуществима. Консервативный аргумент, враждебный социальному реформированию общества, основанный на греховности человека, этически лицемерен и социологически несостоятелен. Прежде всего христианство не есть только учение о первородном грехе, но также учение о том, что нужно искать Царства Божьего и стремиться к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного. Из того, что человеческая природа греховна, не следует, что нужно все время только об этом и говорить и не стремиться к осуществлению правды в жизни. Буржуазно-капиталистический строй действительно является порождением первородного греха и его социальной проекцией, но невозможно его оправдать первородным грехом и на этом основании утверждать его неизменность. Из греховности человеческой природы совсем не следует, что никакие социальные изменения и улучшения не возможны. Греховность человеческой природы не допускает только возможности совершенного и абсолютного по своему значению социального строя, т. е. наступления Царства Божьего на этой земле и в этом времени, до преображения мира. Но воля, направленная к осуществлению максимальной социальной правды, совсем не означает веры, что в этих условиях мировой жизни наступит Царство Божье. Воля к осуществлению социальной правды совсем не есть исповедание утопии совершенного социального строя или земного рая, как и не означает того, что детерминированный социальный процесс приведет к торжеству социальной справедливости. Это направление воли опирается на свободу, без которой невозможна нравственная жизнь, и потому носит преимущественно этический характер. Я должен осуществить христианскую правду, если я христианин, и в социальной жизни. А осуществится она или нет и как велики будут силы зла, противодействующие ее осуществлению, – это уже вопрос другой, и он никогда не должен смущать чистоты моей нравственной воли. Парадокс, связанный с греховностью человеческой природы, с чрезвычайной остротой был выражен К. Леонтьевым.¹²⁰ На том основании, что христианские пророчества пессимистичны и не предрекают торжества правды и любви на земле, он сделал вывод, что к осуществлению правды и любви в социальной жизни лучше не стремиться, что лучше поддерживать неправду. В действительности за этим скрывалось то, что К. Леонтьеву эстетически больше нравился несправедливый социальный строй, основанный на грехе, и он боялся, что строй, в котором будет больше социальной справедливости, будет походить на страшившее его мещанство, на невыносимый либерально-эгалитарный прогресс. Но то, что у К. Леонтьева определялось бескорыстно эстетическими мотивами, у других определяется мотивами корыстными, жадой охранения своего привилегированного положения. Восстающие против реформирования и улучшения социального строя во имя учения о первородном грехе сами пользуются привилегированным положением, хотя греховность их, вероятно, не меньшая, чем тех, которые данным социальным строем раздавлены и обездолены. Невозможно этически утверждать несправедливость и неправду на том основании, что первородный грех делает несправедливость и неправду неизбежной. И совершенно ниоткуда не следует, что в мире, порожденном первородным грехом, возможна только самодержавная монархия, отрицание права и свободы человека или капиталистический хозяйственный строй, основанный на эксплуатации и угнетении трудящихся.

Злоупотребляющие аргументом первородного греха до сих пор еще имеют перед собой Ж.-Ж. Руссо, с его учением о естественной благостности и доброте человеческой природы, и думают, что все попытки осуществить большую социальную правду есть руссоизм. Но это совершенно устаревшая точка зрения. Социализм скорее пессимистичен, чем оптимистичен в своих взглядах на человеческую природу. Оптимистична как раз была философия, на которую опирался капитализм и которая верила в естественную гармонию человеческих интересов и

¹²⁰ См. мою книгу «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли».

утверждала, что экономически более сильный есть вместе с тем и более правый. Социализм же хочет организовать и регулировать человеческое общество, полагая, что нельзя человеческой природе предоставить в свободной игре интересов определять социальную жизнь, ибо человеческая природа злая. Менее всего, конечно, Маркс верил в благость и доброту человеческой природы. Если христианство не будет осуществлять социальной правды на том основании, что греховность человеческой природы делает ее неосуществимой, то сам грех возьмет на себя осуществление этой социальной правды и будет ее искажать и извращать. Мы это видим в революционных социалистических движениях, которым совсем не свойственно розовое представление о человеческой природе, и в крайней и предельной форме в коммунизме, который и есть организованный грех. Добро не хочет себя осуществлять, ссылаясь на силу греха, и зло попытается своими силами осуществить то, что должно было бы осуществить добро. Социализм и даже коммунизм возможны именно потому, что человеческая природа греховна, т. е. совсем не на основании предпосылок руссоизма. Так же неосновательна аргументация против возможности демократии, основанная на греховности человеческой природы. Тут опять сбивают воспоминания о Руссо. Как бы ни относиться к демократии, нужно признать, что она совсем не есть идеал совершенного социального строя и менее всего предполагает победу над первородным грехом. Демократия и есть, может быть, форма общественного устройства, наиболее соответствующая греховной человеческой природе и наиболее дающая возможность ей себя выразить. А вот идеал самодержавной монархии есть, бесспорно, утопия, предполагающая победу над греховной природой человека и достижение такого единства в вере, которого грех человеческий не допускает. Совершенно нелепо защищать авторитарный строй во всем, охранять иерархическое начало власти и не допускать ни в чем свободы на основании учения о первородном грехе. Можно подумать, что носители иерархической власти, представляющие авторитет, изъятые из первородного греха и менее греховны. В действительности же они особенно подвержены греховности и вносят греховную похоть в свою власть и в свой авторитет. Грех нельзя уничтожить силой, потому что уничтожающая его сила сама греховна в этом уничтожении греха. Это – непреодолимое противоречие. Грех преодолим, хотя и частично, неокончательно, направленностью духа к правде. И рефлексия, которая стоит на пути осуществления правды и соблазняет нас невозможностью правду осуществить, ибо наша природа греховна, есть злая и греховная рефлексия. Христианский реализм в отношении к человеческой природе не допускает фантазмов и утопий, ложной социальной мечтательности, но он требует воли, решившейся реализовать правду в каждое мгновение жизни. Но само христианское понимание правды в социальной жизни отличается от того понимания, которое свойственно материалистическому социализму. Христианская этика вообще и этика творчества в частности не приемлет материалистического мирозерцания, основанного на господстве количества и отрицании качества, требующего уравнивания по низшему, не допускает метафизики равенства, истребляющего бытие, т. е. метафизики антиперсоналистической, отрицающей личность и ее духовную жизнь. Идея коммунизма религиозного происхождения и связана с общностью, с взаимоприобщенностью, но материалистический коммунизм чудовищно извращает ее, принудительно и механически организуя общество, в котором никакой духовной общности нет.

Возможен трагический конфликт между социальной справедливостью и ценностями культуры и духовной жизни. Материалистический социализм совсем не понимает серьезности и трагичности этой проблемы, он знает только одну ценность – ценность социальной справедливости и социального благосостояния и благополучия. Также конфликт существует между империалистической волей к расширению и могуществом государства и высшими ценностями культуры и духа. И он также создавал мучительные противоречия для нравственной совести. Этически нужно признать, что духовная жизнь и ее ценности стоят иерархически выше социальной жизни и ее ценностей. И сама социальная проблема разрешима только на почве духовного возрождения. Разрешение социальной проблемы, которое ведет за собой угнетение и

порабощение духа, призрачно и ведет к социальному разложению. Социальный вопрос есть неизбежно вопрос духовного просветления масс, без которого не возможна никакая правда. В отношении этики к социальному вопросу мы встречаемся с трагическим конфликтом ценности свободы и ценности равенства. Этот конфликт связан с основным парадоксом зла. Зло, выражающееся в социальной ненависти и несправедливости, невозможно внешне и механически уничтожить. Некоторая степень зла в социальной жизни должна быть предоставлена свободе, и совершенное преодоление зла мыслимо лишь как духовное преображение и просветление. Окончательная победа над злом есть более дело церкви, чем общества или государства. Но невозможно и недопустимо предоставить обществу игре злых сил и пассивно ждать чудесного преображения мира, нового неба и новой земли. Это было бы лицемерием. Зло должно и социально преодолеваться, но непременно с сохранением ценности личности и духовной свободы. Та степень свободы зла, свободы греховной похоти, которая определяет жизнь буржуазно-капиталистического общества, этически не может быть терпима, как не может быть терпима на известной ступени нравственного сознания свобода зла и греховной похоти, определявшей строй, основанный на рабстве, на превращении человека, несущего образ и подобие Божье, в вещь, которую можно продавать и покупать. Пробуждение дремавшей совести, пробуждение более высокого нравственного сознания должно вести к борьбе против кристаллизовавшегося социального зла. В отношении к неправде строя буржуазно-капиталистического и к новым формам рабства, им порожденным, этический вопрос делается особенно острым и запутанным. Этот строй жизни и эта новая форма рабства строит себя на свободе, и его представители и идеологи кричат о посягательстве на свободу при всяких попытках ограничить в нем проявление зла. Социалисты справедливо обличают ложь и лицемерие этих воззваний к свободе, прикрывающих рабство. Но беда в том, что сами социалисты в большинстве случаев ценности свободы, личности и духа не признают. Поэтому в столкновении мира капиталистического и мира социалистического этика не может окончательно стать ни на одну из сторон, хотя и должна признать большую правду социализма. Рабство, которое создает капитализм, основанный на экономической свободе, рабство в царстве мамоны, в царстве денег еще более бесчеловечно, чем старое рабство, которое смягчалось патриархальными нравами и христианской верой. Это есть мир абсолютно холодный, в котором нельзя даже увидеть лица поработителя и властелина, рабство в нем есть рабство у отвлеченных фантазмов капиталистического мира. В нем порывается всякая духовная связь между людьми, общество окончательно атомизируется, и якобы освобожденная личность остается покинутой, предоставленной самой себе и беспомощной в этом страшном и чуждом мире. Страшно одинок человек в буржуазно-капиталистическом мире. Поэтому оказывается неизбежным механически-материалистическое сцепление личностей для борьбы за улучшение своей жизни. Но этически и духовно социализм столь же буржуазен, как и капитализм, он не возвышается над буржуазным мирозерцанием и чувством жизни, ему закрыты высшие ценности, и он погружен в царство мира сего, верит лишь в видимые вещи. Поэтому социальный вопрос делается вопросом духовным и нравственным, вопросом рождения нового духовного человека и новых духовных отношений между людьми. Такова та сторона социального вопроса, которая связана с отношением человека к человеку. Она неизбежно восходит к отношению человека к Богу. Другая же сторона социального вопроса связана с отношением человека к природе и с ростом его власти над природой. Это есть прежде всего вопрос о технике, который приобретает огромное значение в нашу эпоху. Существует этическая проблема техники.

Этическое отношение к технике не может не быть противоречивым и двойственным. Техника есть обнаружение силы человека, его царственного положения в мире, она свидетельствует о человеческом творчестве и изобретательности и должна быть признана ценностью и благом. Человек есть изобретатель орудий, которые он ставит между собой и природной стихией, и с изобретения орудий, т. е. с элементарной техники, начинается человеческая куль-

тура. Оправдание техники в широком смысле слова есть оправдание культуры, и отрицание ее есть желание возврата от состояния культурного к состоянию природному. Романтическое отрицание техники не выдерживает критики. Рёскин, как известно, не хотел примириться с железными дорогами и ездил в коляске параллельно железнодорожному пути. Он мог себе это позволить, потому что он был миллионер. Романтизм, отрицающий технику, на каждом шагу ею пользуется и не может без нее повернуться. Но романтическая реакция против техники все-таки указывает на какую-то болезнь и какое-то зло, связанное с техникой. Техника не только свидетельствует о силе и победе человека, не только освобождает его, но она также ослабляет и поработывает человека, она механизмирует человеческую жизнь и накладывает на человека образ и подобие машины. Головокружительные успехи техники в XIX и XX веках обозначают самую большую революцию в истории человечества, более глубокую, чем все революции политические, радикальное изменение всего ритма человеческой жизни, отрыв от природного, космического ритма и возникновение нового, определяемого машинами ритма. Машина разрушает старую цельность и сращенность человеческой жизни, как бы вырывает человеческий дух из органической плоти и механизмирует материальную жизнь человека. Машина изменяет отношение человека к времени. Время ускоряется. Жизнь человеческая делается менее устойчивой. Устоявшийся строй жизни менее может рассчитывать на длительное существование. Машина вносит динамизм в человеческое существование. Но техника в своих последних достижениях имеет еще гораздо более глубокое значение, значение не только социальное, но и космическое. Поразительные успехи физики и основанной на ней техники приводят к обнаружению в мире новой, неведомой до того действительности. Обнаруживается в мире действие сил, которых не только раньше не знал человек, но которых и не было в мире, которые скрыты были в глубине природы. Через человека, через человеческое знание и изобретение меняется космос. Действительность, которая создается через технику, есть уже совсем не та действительность, которой раньше был окружен человек и которую он старался познать. Открытие радия имеет космическое значение. Если человеку удастся разложить атом и добыть чудовищную энергию, в нем заключенную, то это будет не только социальный, но и космический переворот. Человеку дается страшная разрушительная и созидательная власть. И от его духовного состояния будет зависеть, направит ли он эту власть на созидание или на разрушение. Успехи техники, преодолевая границы времени и пространства, дают человеку совсем новое и жуткое чувство планетарности земли. Но это значит, что техника на известной стадии своего развития отрывает человека от земли, от материнского лона и перенесет в пространства. Мировоззрение человека и его чувство жизни было очень тесно связано с землей. Человеку была свойственна особенная теллурическая мистика. Человек из земли вышел и в землю должен вернуться. Это древнее, очень глубокое верование человека. Но вот техника на вершине своей ставит человека перед совсем иной космической действительностью, совсем уже не связанной с землей, она переносит его в междупланетные пространства, она окружает человека новыми, ранее неведомыми энергиями, действие которых еще не изучено. Это и значит, что техника, машина имеет космическое значение. Дух человеческий вечен и не зависит ни от каких открытий, но плоть зависит, и сращенность духа и плоти, казавшаяся вечной, может разрушаться и меняться.

Последствия техники для жизни социальной и нравственной двойственны. С одной стороны, техника обозначала материализацию и механизацию человеческой жизни, ослабление духовности. Но с другой стороны, техника имеет и совершенно другое значение, она есть дематериализация и развоплощение, и она раскрывает возможности большего освобождения духа. В этом вся сложность этической проблемы техники. Воплощенная красота, которая свойственна была предыдущим эпохам, не знавшим еще таких успехов техники и такой власти машины над жизнью, разрушается. Техника несет с собою смерть красоте, которая представлялась вечной. В век техники невозможна уже великая архитектура. Машина приобретает всеобщее значение и на все кладет свою печать, все себе уподобляет. Будучи выражением

силы человека, она антропологически ослабляет человека, понижает его породу, уменьшает его органическую изощренность. Способы борьбы человека переносятся из его организма на машину, и организм человека слабеет. Жизнь перестает быть связанной с землей, с растениями, с животными и делается связанной с машиной, с новой действительностью, которая представляется нам не Богом сотворенной. И дух человеческий должен найти в себе силу вынести этот переворот и не допустить себя до рабства у этой новой действительности, должен направить приобретенное техническое могущество на созидание, а не на разрушение. Одним из последствий техники является то, что все, представлявшееся раньше нейтральным, приобретает духовное и религиозное значение. Техника нейтральна лишь на известной ступени своего развития. На более высокой ступени она теряет это нейтральное значение и может превратиться в магию, магию черную, если дух не подчинит ее высшей цели. Техника на вершине своей может привести к уничтожению большей части человечества и даже к космической катастрофе. Духовное и нравственное состояние человека, владеющего неслыханной силой техники, приобретает решающее значение. Природа была сначала населена богами, потом в ней начали видеть темную силу и наконец совершенно ее нейтрализовали, как то было в новой истории. Но техника ставит человека перед новой природой и требует нового к себе отношения, совсем уже не нейтрального. Власть человека над стихийной природой может служить или делу Божьему, или делу дьявольскому, но она не может уже быть нейтральной. И потому необходима этика техники, этизация всего нашего отношения к технике. Это особенно остро чувствуется в этике войны. Техника может стать могучей силой разрешения социального вопроса как вопроса о преодолении голода, нужды и болезни. Именно техника решает ту сторону социального вопроса, которая связана с отношением человека к природе. Это недостаточно предвидел Маркс, у которого не было воображения, которое помогло бы ему предвидеть успехи техники в XX веке, и он был слишком погружен в ограниченную действительность середины XIX века. Для него социальный вопрос решался прежде всего классовой борьбой, столкновением классовых интересов и разжиганием классовой ненависти. Поэтому он умалывал и почти отрицал нравственно творческую и технически творческую сторону социального вопроса. Само развитие техники было для Маркса лишь подчиненной функцией социально-классовых процессов. Этика техники делается одной из важных, не разработанных еще сторон этики вообще. Это есть космическая сторона этики. Этика творчества должна признать успехи техники положительной ценностью и благом, обнаружением творческого призвания человека в мире и свободы его духа. Но этика должна и ясно увидеть, что техника несет с собой величайшие опасности нового порабощения и унижения человеческого духа. Это значит, что нужно пробудить напряженную нравственную энергию в отношении к технике, преодолеть нейтральное отношение к ней. Этически несостоятельна и недуховна та точка зрения, которая противопоставляет технике первоначальную, старую «природу» и «землю», которой человек должен оставаться подчиненным. «Земля» есть символ религиозный, но может быть понята материалистически. И нужно признать, что техника, уничтожая ряд иллюзий человека, порожденных слабостью и зависимостью, может способствовать преодолению религиозного материализма и достижению большей духовности, так же как, с другой стороны, она грозит окончательной материализацией. В технике обнаруживается разделяющая и выявляющая сила для человеческого духа, и этически положительное отношение к технике неизбежно предполагает аскезу в человеке, аскезу духа по отношению к похоти жизни, которой техника всегда готова служить. Техника имеет свою эсхатологию, обратную христианской, – завоевание мира и организацию жизни без Бога и без духовного перерождения человека.

Сложность социального вопроса как вопроса духовного еще в том, что должно всемерно стремиться к улучшению положения масс и к увеличению социального значения труда, но не должно допускать господства масс над человеческой личностью, власти количества над качеством, преобладания ценностей материальных над ценностями духовными. А это значит, что

этически должна быть сохранена духовная аристократия, как бы радикально ни решался социальный вопрос. Демагогия, которая владеет массами через лесть и через уступку массам высших ценностей и которая играет такую роль в революционных социальных движениях, всегда означает предание количества качеству, извращение иерархии ценностей, отречение от благородства во имя похоти власти. Массы могут жить лишь символически – религиозной, национальной или революционной, и только такая символика вдохновляет их и поднимает над серой обыденностью. Массы живут эмоциями и аффектами. Идеи, понятия, теории существуют для них лишь как символы борьбы или мифа. Так, напр., в русской революции марксизм превратился в символ и миф. Во французской революции в символ и миф превратилось философское учение о свободе, равенстве и братстве. Совершенно таким же символом и мифом являются для масс консервативно-национальные идеологии. Существует коллективное, социальное бессознательное, которым главным образом и живут массы. Древние инстинкты, действующие в коллективном бессознательном, выражают себя в символах, в символических образах, концентрирующих социальную энергию. В психологии толпы всегда освобождается коллективное бессознательное. В символах и мифах, которыми вдохновляется толпа, всегда обнаруживаются бессознательные эротические состояния, которые ищут для себя предмета. В психологии масс сознание играет ничтожную роль, и управлять массами можно только через бессознательное. В массе личность всегда ослаблена и понижена в своем качестве, она подчиняется социальной обыденности, хотя бы эта обыденность переживала экстатическое состояние. Массами можно властвовать через вдохновляющую их символическую. Но эта символика может быть более глубокой и связанной с онтологическими реальностями, а может быть бесстыдной демагогией. Только устойчивая, опирающаяся на предание религиозная символика отличается большей глубиной и большей связью с онтологическими реальностями. Жизнь масс можно организовывать и направлять лишь религиозно. Все другие символы, организующие и направляющие жизнь масс, оказываются демагогией, апеллируют к низким инстинктам и интересам. Но и религиозную символическую можно превратить в орудие демагогии и можно через нее разжигать низшие инстинкты. В этом сложность и мучительность этики масс. Фанатизм и разъяренность личности на почве тех или иных верований возможны только потому, что существуют массы, и без них они невозможны. В фанатизме и разъяренности действует коллективное бессознательное, и они движутся коллективной символической. Индивидуальное бессознательное само по себе не создает фанатизма и разъяренности, ибо это состояние требует питательной среды, которая дана лишь в жизни масс. Социализм создает свою символическую для масс, подобную символической религиозной или национальной, и также способен породить фанатизм и разъярение. Социализм стремится к рационализации, организации и регуляции социальной жизни, но опирается он на коллективное бессознательное масс, на массовые инстинкты и влечения, требующие удовлетворения. И он готов отдать духовную аристократию и качественные ценности культуры на растерзание масс, движимых бессознательными инстинктами зависти, мести и злобы. Это есть этически низменная сторона революционного социализма. В этом он лишен чистоты, свободы и оригинальности нравственных суждений и действий. И потому социализм должен быть духовно облагорожен. Этически допустим лишь аристократический социализм. Нужно делать различие между «рабочим» и «пролетарием». Рабочий имеет священное значение, и всякий человек должен стать рабочим. Пролетарий же определяется *ressentiment* и есть ложная психология и ложная идеология рабочего. «Буржуа» происходит из рабочего народа, и ценность его есть ценность труда, трудовой инициативы и энергии. Но он изменил трудовому народу, ушел от него, создал класс, угнетающий труд. Ценность «аристократа» определяется тем, что он свободен от *ressentiment*, от обиды, что он получает свои качества даром. И тип «аристократа» имеет более вечное значение, чем тип «буржуа». Жизнь народных масс всегда погружена в коллективное бессознательное. Но коллективное бессознательное со своими инстинктами, эмоциями и аффектами должно быть сублимировано и облагорожено. Это и делает подлинная

религиозная вера. Духовная жизнь имеет целостный характер, в ней синтезируются отдельные элементы душевной жизни. В бессознательном может быть больше цельности и правды, чем в сознании, которое вносит раздвоение и раздробление. Но эта правда и целостность есть в бессознательном в том лишь случае, если оно освящено, очищено от *ressentiment*, облагорожено высшей духовной символикой. С точки зрения этики христианской и этики творческой решение социального вопроса означает улучшение жизни масс, привлечение их к творческому процессу, подъем их, усиление значения труда, но не господство масс, не власть коллектива. Примат должен принадлежать духовному началу, потом следует экономика как реальный базис жизни и потом лишь политика, вечно служебная в отношении к экономике.

Вечным в христианской этике является отношение к богатым и бедным. Оно раскрыто в Евангелии и не зависит от изменения социальных условий. Христианство, которое стоит за богатыми и против бедных, есть величайшее извращение и измена заветам Христа. Христианство вовсе не проповедует вражды бедных к богатым, и более всего чужда ему зависть богатого к бедняку. В известном смысле христианство признает привилегированное положение бедного. Категории «бедного» и «богатого» тут совсем не социальные, а духовные категории, они означают свободу от материальных благ мира или рабство у этих благ. Но если тот, кому выпало на долю быть «богатым», легко становится рабом своего богатства, то «бедный», который лишен материальных благ, может стать рабом похоти богатства, одержимым завистью. Христианство утверждает культ добровольной бедности, в совершенстве осуществленной «бедняжкой Божьим» св. Франциском. И только христианство утверждает положительную ценность «бедности» и блаженство «бедности».¹²¹ Менее всего знает такое отношение к бедности и богатству социализм. Социализм в своих преобладающих формах хочет богатства и утверждает себя на похоти богатства и зависти к богатству со стороны бедных. И при победе социализма бедные становятся богатыми и со злорадством готовы богатых сделать бедными. Социализму чужда аскетика. Евангельские теории богатства и бедности не переводимы на категории социальные. И из абсолютной христианской правды о богатстве и бедности, раскрывающей Царство Божье, одинаково нельзя сделать ни того вывода, что «бедные», завистливые и мстительные, должны уничтожать «богатых», ни еще менее того вывода, что не нужно социально улучшать положение «бедных» и ограничивать власть «богатых». Вопрос о социальном устройстве более справедливым, при котором не будет ни непереносимой бедности по социальному положению, ни непереносимого богатства, лежит в иной плоскости, чем духовный вопрос о «бедности» и «богатстве». Неверно было бы сделать и тот вывод, что христианство требует равнодушия к социальному устройству и смиренного и послушного принятия данного социального строя. Никакого вечного и абсолютного по своему значению социального строя не существует, он создается и изменяется людьми, он находится в состоянии текучести и имеет лишь временную и относительную устойчивость. И нельзя думать, что социальный строй будет изменяться и улучшаться, приближаться к большей справедливости всегда не мной, христианином, а другими людьми и что я, христианин, в каждое мгновение должен склоняться перед социальным строем, определенным другими. Совершенно очевидно, что и христиане должны участвовать творчески в изменении, реформировании и улучшении социального строя. Рабское хозяйство не вечно, не вечно и капиталистическое хозяйство, если будет хозяйство социалистическое, то и оно не будет вечно. Все это относительные исторические образования. И потому каждый стоит перед выбором, за что ему стоять и что ему создавать. На каждом лежит ответственность за социальное устройство, и потому никто не вправе определять свое отношение к социальному строю как послушание данности. Человек призван к творчеству и в социальной жизни. Но христианская этика требует социального реализма и враждебна социальному утопизму и соци-

¹²¹ Очень интересно различие, которое делает Ш. Пегу между бедностью (*pauvreté*) и нищетой (*misère*). Нищета не может быть допущена в человеческом обществе.

альной мечтательности. В основании социального утопизма лежит переживание древней хилиастической идеи и упования. Но истинное религиозное зерно хилиазма, связанное с наступлением Царства Божьего, в социальных утопиях извращено и искажено. Совершенное общество мыслимо лишь в совершенном космосе, как преображение мира, как новая земля и новое небо, как Новый Иерусалим, как наступление Царства Божьего, но не как политическое и социальное устройство в условиях нашей земли и нашего времени. На нашей земле, в нашем времени все социальные достижения относительны и могут означать улучшение, но не достижение совершенства.

8. *Пол, брак и любовь.* Проблема сексуальной и эротической этики – одна из самых трудных и самых глубоких проблем, наиболее метафизическая из этических проблем. Этика пола наиболее находится под властью социальной обыденности. И тут самая интимная сторона личности, совсем неуловимая извне, о которой человек стыдится говорить кому бы то ни было, вместе с тем наиболее социально организована и регулирована. Это определяется тем, что последствием интимной половой жизни является деторождение, продолжение человеческого рода, т. е. интимно-личное и совершенно несоциальное имеет социальные последствия. Поэтому в жизни пола происходит особенно трагический конфликт личности и общества, фатальное столкновение личных и общественных судеб. Именно потому, что в жизни общества интимно-личное делается общественно регулируемым и личность должна отвечать перед обществом за чувства и действия, в которых нет ничего социального и которые социально уловимы лишь в своих последствиях, нет области, в которую проникло бы столько лицемерия и в суждениях о которой проявлялось бы столько трусости. Именно в своих суждениях о жизни пола люди бывают наиболее трусливы и неискренни и наиболее терроризованы обществом. Между тем как суждение и оценки чистой этики должны быть освобождены тут от власти социальной обыденности, т. е. в принципе этика должна быть десоциализирована и индивидуализирована. Первое, что нужно установить, это то, что для социальной обыденности жизнь пола доступна лишь как факт физиологический и как факт социальный. Как факт физиологический, жизнь пола или влечет за собой деторождение и благополучное продолжение человеческого рода, или разврат и разложение рода. Как факт социальный, жизнь пола влечет за собой образование семьи, и она организуется в интересах общества и рода и в соответствии со структурой общества. Но для социальной обыденности совершенно недоступно явление любви эротической, любви между мужчиной и женщиной. Она просто не замечает этого факта и свое суждение о нем подчиняет исключительно физиологической и социальной точке зрения. Любовь по существу есть явление несоциальное и внесоциальное и не имеет никакого отношения к обществу и роду, это есть явление совершенно личное и связано исключительно с личностью. Между двумя всякий третий лишний. Половая потребность связана с жизнью рода и потому попадает в поле зрения социальной обыденности, которая регулирует ее социально-родовые последствия. Но любовь никак не связана с родом и обществом, и о ней обычно ничего не говорят в традиционных этиках, которые лишь трактуют проблему брака и семьи. Это поразительно в христианской литературе и у учителей церкви, которые не заметили феномена любви и ничего не сказали интересного о ее смысле. Поразителен низкий уровень всего, что написано в литературе святоотеческой, у христианских теологов о браке и семье. Трактат св. Мефодия Патарского «Пир десяти дев» жалок и банален. Это есть наполовину описание физиологических процессов, наполовину восхваление девства. Но никаких углублений проблемы пола и брака нет. Трактат Бл. Августина невозможно читать, таким духом мещанства от него разит.¹²² В сущности, трактаты о поле и браке Бл. Августина и других суть трактаты по организации родовой жизни и очень напоминают трактаты по скотоводству. Личная

¹²² Отношение Бл. Августина к женщине, с которой он жил 16 лет и от которой имел ребенка, свидетельствует о низменности его понятий о любви. См. Papini «Saint Augustin».

любовь, личная судьба совершенно отсутствуют в этих трактатах. О феномене любви, который совершенно отличается и от феномена физиологического удовлетворения полового влечения, и от феномена социальной организации жизни рода в семье, никто и не упоминает. Феномен любви, по-видимому, отнесен к сфере поэзии и мистики, вызывающей к себе подозрительное отношение. Хотя жизнь пола оставалась для христианской мысли исключительно фактом физиологическим и социальным и отнесена была к жизни рода, а не личности, христианская церковь установила таинство брака. Таинство же всегда связано с интимной жизнью личности. И на этой почве возникает в христианском мире величайшая трагедия. Жизнь личности оказывается принесенной в жертву жизни рода и общества. В самой природе таинства брака есть неразрешимая проблематичность и несоответствие с другими таинствами. Остается непонятным, в чем материя таинства брака.

Церковь совершает таинство брака, связывающее судьбу людей, над любым мужчиной и над любой женщиной, которые внешне и формально кажутся свободными и внешне и формально выражают свое согласие на брак. И для церкви, как и вообще для общества, оказывается совершенно неувимой и непроницаемой интимная, сокровенная жизнь личности в этом отношении. Церковь венчает семнадцатилетнюю девушку и семидесятилетнего старика, за которого родители выдают ее замуж насильственно и по корыстным соображениям, ей нужно только формальное согласие, которое может быть неискренним и выраженным из страха. Церковь не имеет никакой возможности определить, не любит ли кого-нибудь другого один из брачащихся, не связан ли он с ним уже внутренне. При этих условиях бракосочетание оказывается сплошь и рядом формальным обрядом, лишенным духовного содержания, но имеющим роковые последствия в жизни людей. Единственное, что действительно глубоко и мистично в венчании, это что бракосочетание уподобляется несению венцов мученических. Ибо поистине в браке настоящем, имеющем смысл, брачащиеся должны нести тяготы друг друга и претерпевать мучение, ибо жизнь на земле всегда мучительна. И истинная любовь мучительна и трагична. Но бракосочетание сплошь и рядом оказывается ловушкой, в которую люди попадают или вследствие совершенного над ними насилия, или по корыстному расчету, или по легкомыслию и минутному увлечению. И отрицание развода, которое с особенной настойчивостью проводит католическая церковь, есть одна из самых больших жестокостей в жизни людей, принуждающих жить во лжи, в лицемерии, в насилии, в профанации самых интимных человеческих чувств. Брак как таинство, брак мистический по своему смыслу вечен и нерасторжим. Это – безусловная истина. Но большая часть человеческих браков не имеет мистического смысла и не связана с вечностью. И это христианское сознание должно признать. Особенно неубедительна ссылка на Евангелие, в котором якобы говорится о нерасторжимости брака. В Евангелии всегда открывается абсолютная жизнь, в нем нет ничего относительного, но абсолютность эта всегда есть раскрытие Царства Божьего, а не внешняя норма и закон для нашей жизни. Отрицание развода есть законничество, законническое понимание христианства. И тут поражает, как по-разному истолковывается евангельское учение о поле и браке и евангельское учение о собственности и богатстве. Брак понимают как абсолютный и нерасторжимый и превращают это в закон социальной жизни. И для обоснования такого понимания ссылаются на евангельский текст. Но ведь с не меньшим основанием можно ссылаться на евангельские тексты для абсолютного отрицания собственности и богатства и для утверждения бедности. Это совершенно одинаковая абсолютность, абсолютность Царства Божьего, где мистический по своему смыслу брак вечен и нерасторжим и где нет собственности, нет рабства у материальных богатств. Но истолковывать так евангельское учение о собственности, об обязательном отречении от богатства и о бедности побоялись. И скрепили социальную форму семьи с социальной формой собственности. В действительности семья как социальный институт очень связана с частной собственностью, и всегда опасаются, что колебание принципа частной собственности вызовет колебание принципа семьи. Тут совершенно ясно, что социальная обыденность при-

способляет евангельскую истину для своих целей. Учение о нерасторжимости брака и отрицание развода есть учение социальной обыденности, никакого отношения к сокровенной жизни личности не имеющее, в нем нет ничего мистического, оно совершенно рационалистично. Брак вечен и нерасторжим, но только как брак, который имеет вечную, а не социальную сущность, в которой достигается осуществление андрогинного образа человека, в котором суженый находит свою суженую, т. е. вечность и нерасторжимость брака есть истина онтологическая, а не социальная. Брак есть таинство, но только как брак, содержанием которого является любовь, любовь, обладающая онтологической реальностью, а не преходящая влюбленность и влечение. Таинство брака есть таинство онтологическое, а не социальное. Но тогда основным свойством подлинного брака и подлинной любви является свобода. Всякое социальное принуждение и насилие лишает характер соединения людей таинственного и мистического смысла, данного лишь в любви, но любовь социально неуловима и неопределима, она неуловима и неопределима не только для государства, но и для церкви как социальной организации.

Вот почему брак и семья, основанные не на любви и не на свободе, должны быть признаны институтами социально-правового и экономического характера, определяемыми законами социальной обыденности, и принципиально отличаемы от таинства брака, решительно должны быть признаны не священными и не мистическими по своему смыслу. Священна, таинственна, мистична лишь любовь, онтологическая любовь, единственная и вечная, ведущая в Царство Божье. Она есть явление совершенно другого порядка, чем физиологическая жизнь пола и чем социальная жизнь семьи. И этот мистический, священный смысл любви не раскрыт в церковном сознании. Раскрытие его принадлежит творческой этике, и с ним связана творческая этика, отличная от этики социальной обыденности. До сих пор жизнь пола, брак и семья находились под властью *das Man*. Розанов, которого нужно признать величайшим критиком христианского лицемерия в отношении к полу, верно говорит, что в христианском мире, т. е. в мире христианской социальной обыденности, охраняется не брак, не семья, не содержание, не реальность, а форма, обряд бракосочетания, закон. Это есть чистый номинализм, антиреализм и антионтологизм.¹²³ Нет области, в которой так бы торжествовал номинализм, как в жизни пола и семьи. И с этим номинализмом и законничеством связаны величайшие несчастья человеческой жизни, калечащие жизнь личности во имя бессодержательных форм, во имя отвлеченных законов, во имя слов, из которых ушло всякое реальное содержание. Возвращение к реальностям имеет тут, как везде, освобождающее значение. И нужно этически приветствовать освободительный процесс в жизни пола и семьи, который для христианского сознания означает совсем иное, чем для сознания нехристианского, означает совсем не провозглашение прав плоти. Аскеза в отношении к полу имеет высшее значение в христианстве, и она может быть даже большей, чем было до сих пор. Но эта аскетика есть дело личности, дело свободного духа, есть возрастание духовности, а не дело социального принуждения. Нужно разом внешне и социально освободить человеческую личность, а внутренне и духовно подчинить ее свободной аскезе и раскрыть смысл любви. Духовное освобождение от рабства у похоти пола, унижающей достоинство человека, сублимирование бессознательных половых влечений есть основное требование этики. Это духовное освобождение не достигается одной отрицательной аскезой, оно предполагает творческое направление половой энергии. Подлинная любовь есть самое могущественное средство против похоти пола, которая есть источник рабства и падения человека. Достижение целомудрия через любовь есть достижение целостности, преодоление греховности пола, разорванности и раздвоения.

Сокровенная жизнь пола и половой любви есть тайна двух личностей. Всякий третий и все третье не может быть между ними судьей и не может даже узреть реальности, здесь явленной. Это есть самая интимная и индивидуальная сторона человеческой личности, которую лич-

¹²³ Очень много замечательных мыслей можно найти в книге Розанова «В мире неясном и нерешенном».

ность не хочет открыть перед другими, а иногда скрывает и перед собой. Жизнь пола связана со стыдом, и в этом обнаруживается ее генезис от грехопадения. Стыд и ужас одного пола перед другим преодолеваются или положительно, любовью, т. е. преображением стыда, или развратом, т. е. утерей стыда. И вот трагизм половой любви заключается прежде всего в том, что сокровенное, тайное, интимное между двумя, только для этих двух видимое и понятное, профанируется и делается публичным в социальной обыденности. Нормально было бы, чтобы, кроме двух любящих, об этом не знал никто третий, не знало общество. Но половая любовь имеет последствия, которые ввергают ее в социальную обыденность и подчиняют ее законам, хотя она по сущности своей не принадлежит социальной обыденности. Личное в поле для социальной обыденности неуловимо, но уловимо социальное в поле. И потому для личности половая любовь трагична, она профанируется, отдается на суд общества, и в ней гибнут упования личности. Половая любовь профанируется не только обществом, она профанируется и самой личностью, ее греховными страстями, влечениями и волнениями. Любовь есть взлет вверх, к вечности, и опускание вниз, во время, где она подвергается тлению и смерти. В любви есть смешение двух начал – небесного и земного, вечного и временного, Афродиты Небесной и Афродиты простонародной. И элемент земной, временный и простонародный в любви подчиняет ее социальной обыденности. Мимолетная влюбленность, связанная с преходящим влечением, смешивается с любовью. И ввиду роковой связи любви с родом общество начинает контролировать качество любви, что оказывается для него непосильным и имеет последствия, которые не имелись в виду. Только мистическая любовь, которая преодолет в себе стихию рода и будет до глубины личной, окончательно выпадет из социальной обыденности и освободится от власти общества. Онтологически между двумя любящими третьим, высшим может быть только Бог, но не общество, не другие люди. Лишь греховность любящих ввергает их во власть других людей и общества. Любовь, взятая в своем чистом элементе, в своей оригинальности есть феномен личный. Семья же есть феномен социальный. В этом непреодолимый трагизм любви в этом мире, ибо подлинная любовь приходит в этот мир из мира иного. Половая любовь в социальной обыденности и образует семью. Формы семьи изменчивы, как изменчива социальная обыденность, на которой не почиет дух вечности. Консерватизм социальной обыденности не есть охранение вечного, но охранение временного. Моногамическая семья, которая представляется вечной и неизменной формой, в действительности принадлежит времени и во времени возникла. До возникновения моногамической семьи были совершенно другие формы. В этом отношении Бахофен имел огромное значение, он один из первых показал существование первобытного полового коммунизма, из которого образовалась моногамическая семья лишь после пробуждения духа и личности.¹²⁴ Первая власть и господство принадлежали материнскому началу, и человечество прошло через стадию матриархата. Так и должно было быть, ибо женское начало более коренным образом связано с полом, чем начало мужское. Именно женская стихия и есть стихия родовая по преимуществу. В мужском же всегда сильнее личность. Рабство человека у пола и рода есть рабство у женской стихии, восходящей к образу Евы. Только в женщине пол первичен, глубок и захватывает все существо. У мужчины пол вторичен, более поверхностен и более дифференцирован в особую функцию. Поэтому в половой любви женщина талантливее и гениальнее мужчины. Родовое в поле имеет глубину и значительность лишь в женщине. Мужчина же стремится от него поверхностно освободиться. И глубина родового в поле у женщины связана с материнством. Материнство есть глубокое и вечное метафизическое начало, которое не исключительно связано с деторождением. Материнство есть космическое начало заботы и охраны жизни от грозящих ей опасностей, выращивание жизни детей не только в собственном смысле, но и вечных детей, беспомощных, какими являются большинство людей. И только материнство знает пути этой заботы, охранения и выращивания.

¹²⁴ См. Bachofen «Das Mutterrecht», а также Engels «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates».

Демонизм женской природы побеждается космическим материнством. Женщина в потенции есть мать не только относительно отдельных существ, но и относительно всей природы, всего мира, павшего и беспомощного в своем падении. Мужской героизм и мужская завоевательность не могли бы охранить мир от гибели, от окончательной потерянности. И элемент вечного материнства входит во всякую подлинную любовь. Жена есть также мать. Полное отсутствие материнского начала свойственно лишь типу любовницы-гетеры, куртизанки, которая вампирична, берет и не отдает. Материнство извращено в социальной обыденности, само подвержено греховным страстям и похотям и потому требует духовного просветления и преображения. Этически цель всегда заключается в преображении связей родовых в связи духовные и родового материнства, которое может быть источником рабства, в материнство духовное. Образ вечного преображения материнства дан в Божьей Матери.

Семья связана с социальной обыденностью и подчинена ее законам. Семья сплошь и рядом охлаждает любовь. Но было бы ошибочно думать, что в семье нет никакой глубины, и с легкостью отрицать в ней всякий духовный смысл. Смысл этот не только в том, что в нашем обыденном мире в форму семьи вкладывается любовь. Смысл этот прежде всего в том, что семья есть взаимное несение тягот и школа жертвенности. Серьезность ее в том, что она есть общение душ перед страданиями и ужасами жизни. Она двойственна, как и все почти в павшем мире. Она не только облегчает страдания и тяготы жизни, но и создает новые неисчислимые страдания и тяготы. Она не только духовно освобождает человека, но и духовно поработывает его и создает трагические конфликты с призванием человека и с его духовной жизнью. И потому человек должен иногда, по Евангелию, оставить близких своих, отца и мать, мужа и жену. Человек то бежит от теплоты и тесноты семьи в широкий круг общества, то от его холода бежит в семью. Вечный трагизм семьи в том, что мужчина и женщина представляют разные миры, и цели их никогда не совпадают. Это трагическое начало в любви, которое глубже и первичнее семьи и кристаллизуется в семье. В семье все уплотняется и отяжелевает, и сам трагизм приобретает обыденный характер. У женщины иная душевная структура и иное чувство жизни, чем у мужчины. Она имеет совсем иные ожидания от семьи и от любви, несоизмеримо большие. В отношении женщины к полу есть целостность и абсолютность, которым никогда не соответствует раздробленность и относительность мужского отношения к полу. В сущности, большая часть браков несчастна. И за ними скрываются тяжелые конфликты сознательного и бессознательного. Сознание, выработанное социальной обыденностью, подавляет бессознательное, и бессознательное в семье порождает неисчислимое количество конфликтов и страданий. Только настоящая любовь преодолевает эти конфликты и совсем иначе, чудесно разрешает отношения сознательного и бессознательного. Но настоящая любовь есть редкий цветок в нашем мире и не принадлежит обыденности. Когда есть любовь как онтологическая основа брачного соединения, то совсем не ставится даже вопрос, должен ли брак быть абсолютной моногамией. Вопрос ставится лишь тогда, когда настоящей любви нет, когда любовь охладела или умерла, когда внутреннее хотят заменить внешним, благодатную энергию законом. Абсолютный моногамический брак как закон создается на случай несчастья. На случай счастья о нем нечего говорить и нечего утверждать по закону. Противоречия моногамии порождаются неудачной любовью, роковым несоответствием. И нужно решительно сказать, что моногамический брак не есть натуральный закон полового соединения. Моногамический брак совсем не свойствен «природе» человека, неестествен, скорее наоборот. И он не всегда существовал, он образовался на известной стадии развития. Моногамический брак реально возможен по благодати, а не по природе и не по закону. Он есть скорее явление порядка духовно-мистического, а не натурально-социального. В этом основной парадокс. Моногамического брака требует социальная обыденность, которой как раз по природе он не свойствен. Поэтому моногамический брак социальной обыденности можно утверждать лишь номинально, а не реально. В царстве цивилизованной социальной обыденности моногамический брак находит свой кор-

релят и корректив в таком страшном явлении, как проституция в широком смысле слова, в одном из самых позорных явлений человеческой жизни, узаконенных социальной обыденностью. В сущности, в современном обществе, в современной социальной обыденности реального моногамического брака не существует, он является условной ложью и лицемерием, он есть законнический номинализм. И совершенно естественно возникновение революционного бунта против старой моногамической семьи. Он есть восстание реализма бессознательного против номинализма сознания, т. е. требование выявления реальностей. Розанов глубоко прав в своей критике.

В мире же подлинных реальностей вопрос о моногамическом браке и решается совсем иначе. С точки зрения духовно-мистической «измена» ужасна, как предание вечного временному, как победа смерти над жизнью. Это есть вопрос религиозный, онтологический, связанный с глубиной жизни. С точки зрения социальной обыденности и буржуазного законничества «измена» не только менее ужасна, но ее, в сущности, не существует как особого духовного явления, она только не должна нарушать социальной нормы, внешних устоев брака и семьи. «Измена» есть явление вполне натуральное и натурально-социальное, она ничего особенного не представляет. Проблема возникает в своей глубине и серьезности для человека как существа духовного, ставшего перед вечностью. «Измена» плоха с точки зрения вечности, с точки зрения времени она есть самое обыкновенное явление. Но социальная обыденность со своим законом интересуется тут совсем не духовным вопросом, совсем не личностью, стоящей перед вечностью, а организацией рода и общества. И она принуждена утверждать и насильственно охранять то, к чему она, в сущности, совершенно равнодушна. Обоснование брака, которое утверждает социальная обыденность устами многих христианских мыслителей и теологов, поражает своим извращением нравственного сознания и своим несоответствием христианской персоналистической этике. Единственной нравственной целью соединения мужчины и женщины, образующего семью, признается деторождение. Родовому процессу, принадлежащему непросветленной природе и не знающему личности, придается характер высшего религиозного и нравственного принципа. Но этика, основанная на сознании достоинства личности и духа, должна признать безнравственным соединение мужчины и женщины, поставившее себе исключительной целью продолжение рода, деторождение. Это есть перенесение принципа скотоводства на человеческие отношения. Цель и смысл соединения мужчины и женщины лежит не в роде и не в обществе, а в личности, в ее стремлении к полноте и к цельности жизни, к вечности.¹²⁵ Уже психологически должно быть признано несостоятельным учение, которое видит цель и смысл брачного полового союза в деторождении и продолжении рода. Фактически никто никогда не вступал в брак для этой цели или лишь лицемерно говорил для социальной обыденности, что для этого вступает в брак. Люди вступают в брак вследствие непреодолимых влечений, потому что любят и влюблены, потому что стремятся к соединению с любимым, близким, а иногда и вследствие интересов. Никто не стремится к физическому половому соединению специально для деторождения. Это есть выдумка сознания. Уже более прав Шопенгауэр, который утверждает, что гений рода превращает личность, переживающую эротические иллюзии, в свое орудие и смеется над ней. Но никак нельзя было бы сказать наоборот. В сущности, учение, которое видит смысл и ценность брака в деторождении и продолжении рода, должно признать эрос в отношениях мужчины и женщины, от элементарных форм полового влечения до высших форм любви, иллюзией и самообманом. Таким образом, это учение сознательно становится на сторону гения рода и видит нравственную правду в том, что личность делается игральным интересом рода. И это утверждается без горькой иронии Шопенгауэра. Связано это с тем, что вопрос о смысле любви не был даже поставлен. Этика не только должна его поставить, но решить его, признав смысл этот в личности, а не в роде. Поразительно, что именно

¹²⁵ См. Вл. Соловьев «Смысл любви», самое замечательное из всего написанного о любви.

на почве христианства, в христианскую эпоху, в средневековье, раскрылась любовь мужчины и женщины и дала свой высший цвет в рыцарстве, в культе прекрасной дамы. И вместе с тем христианское сознание, теология, служащая социальной обыденности, отрицает любовь и не замечает ее.

Тут мы подходим к самому сложному вопросу религиозной метафизики. Христианство выдвинуло культ девства и связало его с культом Девы Марии. Только это и было глубоко в христианском отношении к полу. Учение о браке и семье всегда было оппортунистично и приспособлено к социальной обыденности. Девство было связано с личностью, брак же связан был с родом, семья была связана с обществом. Признав деторождение единственной целью брака, дающей ему оправдание, христианство связало этот смысл и эту цель с физическим половым общением, сопровождающимся утерей девственности, утерю же эту оно метафизически презирует, считает низшим состоянием. Цель и смысл брака оказывается физиологический и требует утери девственности, т. е. высшего состояния человека. Продолжение человеческого рода предполагает утерю девственности, цельности, предполагает рабство личности и духа у бессознательной родовой стихии, у материи. Тот факт, что половой акт соединения мужчины и женщины, предполагающий утерю девства, особенно катастрофическую у женщины, призван продолжать человеческий род, указывает на глубокий надлом в поле, на падение человека в половой жизни. Смысл же любви, ее идея и принцип есть победа над падшей жизнью пола, в которой личность и дух превращены в орудие безличного рода и достигается дурная бесконечность вместо вечности. Любовь и есть восстановление личного начала в поле, не природного, а духовного. Эмпирически любовь есть смешанное явление, она притягивается вниз, она извращается природным влечением. В любви есть ужас, и подозрительное отношение к ней оправдано. Но по идее своей и по смыслу своему любовь совсем не есть половая похоть, не имеет обязательной связи с физиологическим влечением и может избавлять от него. Поэтому духовный смысл брачного соединения может быть лишь в любви, в личной любви двух существ, в стремлении к соединению в единый андрогинный образ, т. е. в преодолении одиночества.¹²⁶ Эта высшая истина не есть отрицание того, что женщина спасается чадородием. Такова этика искупления в греховном мире. И материнство в нем свято. Если бы не было деторождения в этом мире, то половое соединение превратилось бы в царство разврата. Но выше этого этика творчества раскрывает любовь как окончательный смысл брачного соединения, как победу над круговоротом природы. Любовь должна победить старую плоть пола и раскрыть новую плоть, в которой соединение двух не будет утерей девственности, а будет осуществлением девственности, т. е. целости. В этой огненной точке только и может начаться преображение мира.

9. *Идеалы человека. Учение о дарах.* В сознании XIX и XX веков потускнел и почти исчез идеал человека. С тех пор как человека признали продуктом общества, порождением социальной среды, идеал человека заменился идеалом общества. Совершенное же общество достигается вне нравственных усилий человека. При этом не может не исчезнуть идеальный образ человека, целостной человеческой личности. Последний раз этот идеальный образ промелькнул у романтиков, в идеале целостной индивидуальности. Идеал человека не может быть профессиональным идеалом, он может быть лишь идеалом целостного человека. Таков он и был в прежние эпохи. Античный греко-римский мир выдвинул идеал мудреца. И идеал мудреца означал целостное отношение к жизни, он охватывал всего человека, он означал духовную победу над ужасом, страданием и злом жизни, достижение внутреннего покоя. Это был идеал интеллектуальный, в котором знанию придавалось центральное значение, но интеллектуализм означал просветленность человеческой природы, а знание имело жизненное значение. Таковы Сократ, Платон, стоики. Идеал мудреца, ведомый не только греко-римской античности, но и

¹²⁶ Любовь однополая онтологически осуждена тем, что в ней не достигается андрогинная целостность, разорванная половина остается в своей стихии, не приобщается к полярной ей стихии, т. е. нарушается закон полярности бытия.

Востоку, Китаю, Индии, есть самый высокий образ в мире дохристианском. Мир христианский выдвинул идеал святого, т. е. целостного преображения и просветления человека, явления новой твари, победившей ветхую природу. Это есть вершина достижения нового духовного человека. Христианское средневековье создало, кроме того, идеал рыцаря, выдвинуло образ рыцарского благородства, верности, жертвенного служения своей вере и своей идее. И идеал рыцаря способствовал вообще выработке человеческого типа в христианскую эпоху истории. Рыцарство выковало личность. Какой идеальный образ человека создала новая история, который можно было бы сравнить с образом мудреца, святого и рыцаря? Такого образа нет. Идеальный образ гражданина не может быть сопоставлен с образом мудреца, святого или рыцаря, он слишком исключительно связан с жизнью общества, с жизнью политической. Появился целый ряд профессиональных образов человека, требующих своих идеальных совершенств, – образ ученого, артиста, политического деятеля, хозяина-предпринимателя, рабочего. И только последний образ человека, образ рабочего, пытаются превратить в целостный идеальный образ – образ «товарища», который должен заменить мудреца, святого, рыцаря для нашей эпохи. Но в образе «товарища» меркнет окончательно образ человека, искажается образ и подобие Божье. Для нового и новейшего времени характерно, что образ человека дробится на ряд профессиональных образов и идеалов, т. е. исчезает целостность. Ученый или артист совсем не напоминает мудреца, политический деятель, хозяин-предприниматель совсем не напоминает рыцаря. И все образы и идеалы заслоняются образом и идеалом «буржуа», который проникает во все профессиональные типы. Буржуа и есть образ и идеал человека, в котором социальная обыденность окончательно торжествует свою победу. Буржуа есть вполне социализированное существо, подчиненное *das Man*, лишенное оригинальности и свободы суждений и актов. Буржуа есть человек, в котором нет личности. Идеал «товарища» есть идеал буржуа, в котором социализировано до самой глубины духовное существо человека, т. е. существо, от которого отнята духовная свобода. Буржуа-хозяин и буржуа-рабочий друг друга стоят. Источник буржуазности как духовного и нравственного явления есть социальная обыденность, все равно, будет ли эта социальная обыденность «буржуазно-капиталистическая» или «социалистически-коммунистическая». Буржуазность есть утеря оригинальности и свободы духа, утеря личности под давлением социальной обыденности, под требованием большего числа. И этика должна бороться за идеальный образ человека, за личность как существо свободное и оригинальное, т. е. связанное с первичным, против всякого определения этого образа из социальной обыденности. Идеал человека есть прежде всего идеал личности. Идеал же общества есть идеал, производный от личности. Духовное общество есть реальность, но реальность, сращенная с личностями. Идеальный образ человеческой личности есть раскрытие образа и подобия Божьего в человеке. Идеальный образ человека есть образ Божий в нем. И этот образ есть образ целостный, а не раздробленный.

Вечные элементы святости и рыцарства в человеке должны быть восполнены новым элементом, в котором человек должен раскрыться во всех своих потенциях, – элементом творчества. Образ человека-творца, осуществляющего свое призвание в мире и реализующего данные ему от Бога дары во имя служения Богу, есть идеальный образ человека, целостный и не раздробленный. Творческое призвание человека может осуществляться в разных сферах и в разных профессиях и специальностях, но самый образ человека-творца не есть образ профессиональный, не есть образ ученого или артиста, политика или инженера. Творческая идея призвания и назначения человека связана с учением о дарах. Учение о дарах человека в христианстве принадлежит Ап. Павлу, но оно никогда не было раскрыто. Человек не только не имеет права зарывать свои таланты в землю, но он должен героически бороться за осуществление своего творческого призвания против притягивающей вниз социальной обыденности, семейной, экономической, политической, профессиональной и пр. Борьба за осуществление своего призвания и своего дара порождает целый ряд трагических конфликтов, в которых сталкива-

ются ценности разных порядков. Это есть борьба не за свои эгоистические интересы, а за идеальный образ человека-творца. Но когда мы говорим об идеальном образе человека, то нельзя говорить об этом, отвлекаясь от мужчины и женщины. Идеал мужской и женский всегда будут различны. Только образ святости одинаково был мужским и женским. Все же остальные образы человека, раскрывавшиеся в истории, были по преимуществу мужскими образами. Идеальные образы женщины были образами матери, жены, девы, верной возлюбленной, но всегда так или иначе, положительно или отрицательно были связаны с полом как универсальным свойством человеческой природы. Женщина была не столько творцом, сколько вдохновительницей мужского творчества. Нередко она угашала мужское творчество, требуя идолатрии любви, создавая тиранию любви. Самой же женщине свойственно было творческое начало по преимуществу в сфере излучения любви во всех формах ее проявления. Женской природе свойственно более рождение, чем творчество, и в рождении ее специфичность. Под рождением нужно понимать не только рождение детей в узком смысле слова, но и всякую жертвенную отдачу своей энергии и материи, начало космическое в отличие от личного. Женщина есть душа мира и душа земли, рождающая и укрывающая в своем лоне. Женское начало есть не только материнство, но и девство, т. е. источник целомудрия. И в этом своем качестве женское начало вызывает в мужском начале культ и поклонение. Таков идеальный образ женственности. Это есть идеал Матери-Девы. Женщина дает награду за творческий подвиг человека. Женщина интуитивнее мужчины, и своей интуицией она помогает мужскому творчеству. Но она же мешает мужскому творчеству и поработщает стихией пола и рода в качестве гетеры-любовницы и матери семейства, не желающей ничего знать, кроме рода и его интересов. Творчество связано с эросом, и творческий идеал есть идеал эротический. Но Эрос двойствен и противоречив и может не только поднимать и освобождать, но и поработщать и опускать. В этом сложность роли женщины в человеческом творчестве. В первоначальный, архаический период человечества женщина, по-видимому, играла преобладающую роль. Потом мужское начало овладело женским и поработило его себе. Все потенции женской природы не могли раскрыться в этот период поработченности. Но наступает период освобождения женщины и проявления всех ее возможностей. Роль женского начала вновь возрастает. Но это процесс двойственный, как и все процессы. Есть хорошая и есть плохая эмансипация. Плохая эмансипация женщины ведет за собой искажение и извращение вечной женственности, дурное уподобление и подражание мужчине. И эта эмансипация унижает женщину, делает ее мужчиной второго сорта и лишает ее оригинальности. Религиозно и нравственно значительно явление женского начала во всей его подлинной глубине и оригинальности, в его действительных возможностях, т. е. женской гениальности, отличной от мужской. И всегда мужское начало является носителем лично-человеческого по преимуществу. Но это лично-человеческое начало само по себе, оторванное от женского начала, бессильно и беспомощно, отвлеченно и не может утвердить идеальный образ человека. Рыцарь так же невозможен без отношения к женскому началу, как невозможен и творец. Человек призван к героизму во всех сферах жизни. Это есть самое универсальное качество человеческого образа.

10. *Символизм и реализм в этике.* Основная духовно-нравственная задача заключается в преодолении номинализма и символизма в этике во имя реализма и онтологизма. Нужно различать мораль символизма и мораль реализма. И нужно признать, что господствует почти всегда мораль символизма. Под символической моралью я понимаю мораль, которая стремится не к реальному преобразению жизни, а к условно-знаковым действиям. Духовная жизнь понимается как жизнь символическая и потому не означает преобразования жизни душевной и материальной. Так можно, напр., утверждать братство как духовную символику, выражающуюся в определенных словах и жестах, но без всякого религиозно-духовного братства, даже при вражде. Мы постоянно видим такое символическое братство в христианском мире, напр., в среде духовенства, и оно роковым образом вырождается в условное лицемерие. Такой условной, знаковой, символической моралью полна жизнь государства, жизнь семьи, жизнь свет-

ского общества. Вместо реального осуществления добра делают условные знаки его осуществления. Важным, значительным и достойным признается сделать известный знак, знак уважения и почтения, знак любви и сочувствия и т. д. Это можно было бы назвать ритуальной этикой. Сюда входит вежливость, которая носит символический характер, но значение которой в нравственной жизни огромно и недостаточно еще оценено. Вежливость есть символически условное выражение уважения ко всякому человеку, и потому из всех форм символики она наиболее реалистична. В сущности, этика закона всегда ритуальна и символична, потому что она требует от человека известного поведения и известных действий, независимо от того, каков человек и есть ли реальное преобразование за этими действиями. Человеку предписывается действовать так, как будто бы он уважает и любит, хотя в действительности он презирает и ненавидит, он должен делать знаки доброго поведения и сигнализировать чистую совесть, хотя он человек низкий и бессовестный. Символическая этика происходит от сакраментализма. Этика же реалистическая происходит от профетизма. Символическая этика очень связана с почитанием и уважением к иерархическому чину, всегда что-то символизирующему, и с недостаточным уважением и вниманием к человеку, к неповторимой и единичной личности. Символическая этика нечеловечна. Реалистическая этика требует реального преобразования и реального осуществления добра и правды в жизни, реальных качеств человека, она человечна. Основной принцип этического реализма – не делать условных добрых дел, а быть добрым, излучать качество доброты, не выражать условных знаков любви, а быть любящим и излучающим любовь, не почитать иерархического чина, в котором высота лишь символизирована, а почитать человека, человеческое качество, реальное осуществление высоты. Евангельская мораль не символична, она реалистична, она призывает к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, и к исканию прежде всего Царства Божьего, т. е. к реальному преобразению, а не к условным знакам. Она обращена к глубине человеческого сердца, т. е. к источнику совершенной, преобразенной жизни. Реализм в этике гораздо труднее символизма в этике. И можно даже сказать, что добро можно символически осуществлять, но почти невозможно его осуществлять реально. Это и говорят об этике евангельской. Но все тут определяется основной духовной установкой, направлением нашей первичной воли и нашего сознания на действия и знаки, символизирующие добро, или на реальное осуществление добра, реальное преобразование нашего сердца. Реализм в этике есть вместе с тем победа духовности. Символизм в этике есть этика душевная, в которой духовность лишь символизуется и дается в знаках. Реализм в этике есть этика духовная, в которой духовность реально осуществлена, ее качества овладевают душевной жизнью. Люди держатся за всякого рода символы, чтобы не осуществлять реально добра и зла, чтобы не брать на себя трудной задачи реальной победы духовности. Даже ожидание антихриста может быть символизмом, препятствующим реальному осуществлению христианской правды в жизни. Легче символически освящать жизнь, чем реально ее преобразить. Для этики реалистической борьба со злом есть духовная борьба. И духовная борьба, духовное возрастание и просветление должны преобладать над условной законнической аскезой, над внешними делами. Реализм и символизм этический связаны с реализмом и символизмом религиозным. Не осуществляя реально в жизни совершенства и богоподобия, человек отыгрывается тем, что воздает Богу символическое богочитание. Вместо реального осуществления в жизни правды, любви, совершенства, богоподобия происходит осуществление условное, символическое, риторическое, доктринальное. Совершенство переносится с человека на знаки и символы, на слова и доктрины. На этом пути торжествует номинализм в этике, который есть страшное зло, мешающее реальному преобразению жизни. Нравственная риторика, условная, символическая нравственная возвышенность совершенно отравляют нравственную жизнь человечества. Опасны символические обеты, данные в аффективно-эмоциональном состоянии, обеты безбрачия, обеты вечной верности, обеты монашества и пр. Это не реальная, а символическая мораль. Огромную роль в нравственной жизни играет привычка. В ней кри-

сталлизуется условно-символическая мораль и действует автоматически. С привычкой должна бороться этика реалистическая. Реализм в этике есть правдолюбие, онтологическая правдивость, которая совершенно недостижима для этики закона. Реализм в этике есть стремление к подлинной человечности.

Реальное преображение и просветление человеческой природы есть достижение красоты, добротности. Когда добро осуществляется реально, а не символически-законнически, оно есть красота. Высшая цель – красота твари, а не добро, которое всегда несет на себе печать закона. Красота спасет мир, т. е. красота и есть спасение мира. Преображение мира и есть достижение красоты. Рай, Царство Божье есть красота. В искусстве даны лишь символы красоты. Реально же красота дана лишь в религиозном преображении твари. Красота есть Божья идея о твари, о человеке и мире. Но идея эта не призвана для подавления личности, живого существа и для превращения его в средство. Тут мы сталкиваемся с последним парадоксом этики – парадоксом соотношения личного и общего, индивидуального и универсального, жизни личности и идеи. Личность, живое индивидуальное существо не может быть средством и орудием осуществления сверхличного общего, универсального, идеи. Это есть непреложный принцип персоналистической этики. Но персоналистическая этика в своем метафизическом углублении совсем не означает отрицания ценности сверхличного и универсального, ценности идеи. Личности как высшей ценности в нравственной жизни не существует без сверхличного, без универсального, без ценности идеи, которую она в себе несет и осуществляет. Личность, как выяснилось уже, онтологически предполагает сверхличное. Это есть несовершенное выражение той истины, что существование человека предполагает существование Бога. Человеческая личность есть высшая ценность для этики, но она есть высшая ценность потому, что она несет в себе божественное начало, что она есть образ и подобие Божие. И это совсем не значит, что человеческое есть средство для божественного. Для Бога человеческая личность есть цель, есть его Друг, от которого он ждет ответной любви и творческого подвига. Для человека Бог есть цель, предмет его любви, тот, во имя кого он совершает творческие акты. Парадокс отношений между личным и сверхличным (или общим по несовершенной терминологии) разрешается в религии богочеловечества, в идее богочеловеческой любви, единственной идее, которая личность не уничтожает. Осуществление красоты есть обожение твари, обожение человеческой личности, раскрытие в личности божественного. Это до времени дано в символах, но осуществиться должно реально. Но реальное преображение тварного мира и реальное осуществление красоты приводят нас к последней, самой тревожной и мучительной эсхатологической проблеме. Этика должна иметь свою эсхатологическую завершительную часть. Это есть проблема смерти и бессмертия, ада и Царства Божьего.

Часть третья

О последних вещах. Этика эсхатологическая

Глава I

Смерть и бессмертие

Обычные философские этики не имеют завершительной эсхатологической части. И если они и трактуют о проблеме бессмертия, то без углубления проблемы самой смерти и преимущественно в связи с нравственной ответственностью человека, с наградами и наказаниями и в лучшем случае с потребностью завершения бесконечных стремлений человеческой личности. Идея бессмертия обосновывалась при помощи натуралистической метафизики, признания души субстанцией. Тут не было никакого прикосновения к глубочайшей проблеме смерти, основной для сознания религиозного, и особенно христианского. Проблема смерти есть не только проблема метафизики, она также есть проблема более углубленной, онтологической этики. Это понимают такие мыслители, как Киркегардт и Гейдеггер. Проблема смерти приобретает центральное значение и у Фрейда. И центральной является именно проблема смерти, связанная неразрывно с проблемой времени. Проблема же бессмертия уже вторична, и она обычно неверно ставилась. Самое слово «бессмертие» не точно и означает отрицание таинственного факта смерти. Вопрос же о бессмертии души принадлежит совершенно устаревшей метафизике. Смерть есть самый глубокий и самый значительный факт жизни, возвышающий самого последнего из смертных над обыденностью и пошлостью жизни. И только факт смерти ставит в глубине вопрос о смысле жизни. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы в нашем мире не было смерти, то жизнь лишена была бы смысла. Смысл связан с концом. И если бы не было конца, т. е. если бы в нашем мире была дурная бесконечность жизни, то смысла в жизни не было бы. Смысл лежит за пределами этого замкнутого мира, и обретение смысла предполагает конец в этом мире. И замечательно, что люди, справедливо испытывающие ужас перед смертью и справедливо усматривающие в ней предельное зло, окончательное обретение смысла все же принуждены связывать со смертью. Смерть – предельный ужас и предельное зло – оказывается единственным выходом из дурного времени в вечность, и жизнь бессмертная и вечная оказывается достижимой лишь через смерть. Последнее упование человека связано со смертью, столь обнаруживающей власть зла в мире. Это есть величайший парадокс смерти. По христианской вере смерть есть результат греха и последний враг, который должен быть побежден, предельное зло. И вместе с тем смерть в нашем греховном мире есть благо и ценность. И она вызывает в нас невыразимый ужас не только потому, что она есть зло, но и потому, что в ней есть глубина и величие, потрясающие наш обыденный мир, превышающие силы, накопленные в нашей жизни этого мира и соответствующие лишь условиям жизни этого мира. И чтобы быть на высоте восприятия смерти и должного к ней отношения, нужно необычайное духовное напряжение, нужно духовное просветление. Можно сказать, что смысл нравственного опыта человека на протяжении всей его жизни заключается в том, чтобы поставить человека на высоту в восприятии смерти, привести его к должному отношению к смерти. Платон был прав, когда учил, что философия есть не что иное, как приготовление к смерти. Но беда лишь в том, что философия сама по себе не знает, как нужно умереть и как победить смерть. Философское учение о бессмертии не открывает пути. Можно было бы сказать, что в высочайших своих достижениях этика есть в большей степени этика смерти, чем этика жизни, ибо смерть обнаруживает глубину жизни и раскрывает конец, который только и сообщает смысл жизни. Жизнь благородна только потому, что в ней есть смерть,

есть конец, свидетельствующий о том, что человек предназначен к другой, высшей жизни. Она была бы подлой, если бы смерти и конца не было, и она была бы бессмысленной. В бесконечном времени смысл никогда не раскрывается, смысл лежит в вечности. Но между жизнью во времени и жизнью в вечности лежит бездна, через которую переход возможен только лишь путем смерти, путем ужаса разрыва. В этом мире, когда он воспринимается как замкнутый, самодостаточный и законченный, все представляется бессмысленным, потому что все тленное, преходящее, т. е. смерть и смертность всегда в этом мире и есть источник бессмыслицы этого мира и всего в нем происходящего. Такова одна половина истины, открытая для ограниченного и замкнутого кругозора. Гейдеггер прав, что обыденность (*das Man*) парализует тоску, связанную со смертью.¹²⁷ Обыденность вызывает лишь низменный страх перед смертью, дрожание перед ней как перед источником бессмыслицы. Но есть другая половина истины, скрытая от обыденного кругозора. Смерть есть не только бессмыслица жизни в этом мире, тленность ее, но и знак, идущий из глубины, указующий на существование высшего смысла жизни. Не низменный страх, но глубокая тоска и ужас, который вызывает в нас смерть, есть показатель того, что мы принадлежим не только поверхности, но и глубине, не только обыденности жизни во времени, но и вечности. Вечность же во времени не только притягивает, но и вызывает ужас и тоску. Тоска и ужас вызываются не только тем, что кончается и умирает дорогое нам, к чему мы привязаны, но в большей степени и еще глубже тем, что разверзается бездна между временем и вечностью. Ужас и тоска, связанные со скачком через бездну, есть также надежда человека, упование, что окончательный смысл откроется и осуществится. Смерть есть не только ужас человека, но и надежда человека, хотя он не всегда это сознает и не называет соответственным именем. Смысл, идущий из другого мира, действует опаляюще на человека этого мира и требует прохождения через смерть. Смерть есть не только биологический и психологический факт, но и явление духа. *Смысл смерти заключается в том, что во времени невозможна вечность, что отсутствие конца во времени есть бессмыслица.*

Но смерть есть явление жизни, она еще по эту сторону жизни, она есть реакция жизни на требование конца во времени со стороны жизни. Смерть нельзя понимать только как последнее мгновение жизни, после которого наступает или небытие, или загробное существование. Смерть есть явление, распространяющееся на всю жизнь. Наша жизнь наполнена смертью, умиранием. Жизнь есть непрерывное умирание, изживание конца во всем, постоянный суд вечности над временем. Жизнь есть постоянная борьба со смертью и частичное умирание человеческого тела и человеческой души. Смерть внутри нашей жизни порождается невозможностью вместить полноту во времени и в пространстве. Время и пространство смертоносны, они порождают разрывы, которые являются частичным переживанием смерти. Когда во времени умирают и исчезают человеческие чувства, то это есть переживание смерти. Когда в пространстве происходит расставание с человеком, с домом, с городом, с садом, с животным, сопровождающееся ощущением, что, может быть, никогда их больше не увидишь, то это есть переживание смерти. Тоска всякого расставания, всякого разрыва во времени и пространстве, есть тоска смерти. Я помню мучительный опыт тоски, которую я переживал мальчиком при всяком расставании. Это носило столь всеобъемлющий характер, что тоска смерти переживалась мною оттого, что я никогда больше не увижу лица постороннего и чуждого мне человека, никогда не увижу города, через который я случайно проехал, комнаты, в которой останавливался на несколько дней, никогда не увижу этого дерева, этой случайно встреченной мною собаки и т. д. Это, конечно, есть опыт о смерти внутри жизни. В пространстве и времени, не вмещающих полноты, обрекающих на разрывы и расставания, всегда в жизни торжествует смерть, и смерть говорит о том, что смысл лежит в вечности, в полноте, что жизнь, в которой восторжествует смысл, не будет знать разрыва и расставаний, не будет знать тления и умирания человеческих

¹²⁷ См. «*Sein und Zeit*», главы «*Das moegliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*».

чувств и мыслей. Смерть наступает для нас не только тогда, когда мы сами умираем, но и тогда уже, когда умирают наши близкие. Мы имеем в жизни опыт смерти, хотя и не окончательный. И мы не можем примириться со смертью, не только со смертью человека, но и со смертью животных, цветов, деревьев, вещей, домов. Стремление к вечности всего бытия есть сущность жизни. И вместе с тем вечность достигается лишь путем прохождения через смерть, и смерть есть участь всего живущего в этом мире, и, чем сложнее жизнь, чем выше уровень жизни, тем более ее подстерегает смерть. Горы живут дольше, чем люди, хотя жизнь их менее сложна и менее высока по своим качествам. Монблан представляется более бессмертным, чем святой или гений. Вещи относительно устойчивее живых существ.

Смерть имеет положительный смысл. Но смерть есть вместе с тем самое страшное и единственное зло. Всякое зло может быть сведено к смерти. Убийство, ненависть, злоба, разврат, зависть, месть есть смерть и сеяние смерти. Смерть есть на дне всякой злой страсти. Самолюбие, корыстолюбие, честолюбие смертоносны по своим результатам. Никакого другого зла, кроме смерти и убийства, и не существует. Смерть есть злой результат греха. Безгрешная жизнь была бы бессмертной, вечной. Смерть есть отрицание вечности, и в этом онтологическое зло смерти, ее вражда к бытию, ее попытки вернуть творение к небытию. Смерть сопротивляется Божьему творению мира, она есть возврат к изначальному небытию. Смерть хочет освободить тварь через ее возвращение к изначальной свободе, предшествующей миротворению. Тварь в грехе, сопротивляющаяся Божьей идее о ней, Божьему замыслу, имеет один выход – смерть. И смерть отрицательно свидетельствует о силе Божьей в мире и о Божьем смысле, обнаруживающимися в бессмыслице. Можно даже сказать, что мир осуществил бы свой безбожный замысел бесконечной (не вечной) жизни, если бы не было Бога, но так как есть Бог, то этот замысел неосуществим и кончается смертью. И Сын Божий, Искупитель и Спаситель, абсолютно безгрешный и святой, должен был принять смерть, и этим освятил смерть. Отсюда двойное отношение христианства к смерти. Христос смертью смерть поправил. И вольная смерть Его, порожденная злом мира, есть благо и высшая ценность. В почитании креста мы почитаем смерть, освобождающую, побеждающую смерть. Чтобы ожить, нужно умереть. В кресте смерть преображается и ведет к жизни, к воскресению. И вся жизнь этого мира должна быть проведена через смерть, через распятие. Без этого она не может прийти к воскресению, к вечности. Смерть не окончательна, и не ей принадлежит последнее слово, когда она принимается как момент мистерии жизни. Бунт против смерти есть богопротивление в нашем мире. И вместе с тем со смертью нужно героически бороться и смерть нужно победить как последнее зло, вырвать жало смерти. Дело Христа в мире есть прежде всего победа над смертью и уготовление воскресения и вечной жизни. Добро, благо есть жизнь, сила и полнота жизни, вечность жизни. Смерть оказывается величайшим парадоксом в мире, который невозможно рационально постигнуть. Смерть есть безумие, ставшее обыденностью. Сознание обыденности притупило чувство парадоксальности и иррациональности смерти. И в последних рационализированных своих результатах социальная обыденность пытается забыть о смерти, скрыть ее от людей, хоронить умерших незаметно. В социальной обыденности торжествует дух, противоположный христианской молитве о том, чтобы нам была дана память о смерти. В этом люди современной цивилизации стоят несоизмеримо ниже древних египтян. Парадокс смерти имеет в мире не только этическое, но и эстетическое свое выражение. Смерть уродлива, и она есть предельное уродство, разложение, потеря лица, потеря всякого облика и лика, торжество низших элементов материального мира. И смерть – прекрасна, она облагораживает последнего из смертных и ставит его на одну высоту с самыми первыми, она побеждает уродство пошлости и обыденности. Есть момент, когда лицо покойного бывает красивее, гармоничнее, чем оно было у живого. И вокруг умершего проходят, исчезают уродливые, злые чувства. Смерть, это предельное зло, благороднее жизни в этом мире. Красота, прелесть прошлого, связана с облагораживающим фактом смерти. Именно смерть очищает прошлое и кладет на него печать веч-

ности. В смерти есть не только разложение, но и очищение. Испытания смерти не выдерживает ничто испортившееся, разложившееся и тленное. Это испытание выдерживает лишь вечное. И как это ни страшно признать, но значительность жизни связана со смертью и она раскрывается лишь перед лицом смерти. Нравственная значительность человека проявляется в испытании смерти, смерти, которой полна и самая жизнь человека.

И вместе с тем борьба со смертью во имя вечной жизни есть основная задача человека. Основной принцип этики может быть сформулирован так: поступай так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему и ко всем утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть. Низко забыть о смерти хотя бы одного живого существа и низко примириться со смертью. Смерть самой последней, самой жалкой твари непереносима, и если в отношении к ней она не будет побеждена, то мир не имеет оправдания и не может быть принят. Вся и все должно быть воскрешено к жизни, и к жизни вечной. Это значит, что не только в отношении к людям, но и к животным, к растениям и даже к вещам должно утверждать вечное онтологическое начало. Человек всегда и во всем должен быть подателем жизни, излучать творческую энергию жизни. Любовь ко всему живущему, ко всякому существу, превышающая любовь к отвлеченной идее, и есть борьба со смертью во имя вечной жизни. Любовь Христа к миру и к человеку и есть подание жизни в изобилии, победа над смертоносными силами. Смысл аскезы в том, что она есть борьба со смертью в себе, против смертного в себе. Борьба со смертью во имя вечной жизни требует такого отношения к себе и к другому существу, как будто ты сам и другой человек может в любой момент умереть. В этом нравственное значение смерти в мире. Побеждай низменный, животный страх смерти, но всегда имей в себе духовный страх смерти, священный ужас перед тайной смерти. Ведь от смерти пришла людям самая идея сверхъестественного. Враги религии, напр., Эпикур, думают, что опровергли ее, признав ее источником страха смерти. Но им никогда не удастся опровергнуть той истины, что в страхе смерти, в священном ужасе перед ней приобщается человек к глубочайшей тайне бытия, что в смерти есть откровение. Нравственный парадокс жизни и смерти выразим в этическом императиве: относись к живым, как к умирающим, к умершим относись, как к живым, т. е. помни всегда о смерти как о тайне жизни и в жизни и в смерти утверждай всегда вечную жизнь. Жизнь не в слабости своей, а в своей силе, напряженности и преизбыточности тесно связана со смертью. Это чувствуется в дионисизме. Это открывается в любви, которая всегда связана со смертью. Страсть, т. е. проявление величайшего напряжения жизни, всегда чревата смертью. И принимающий любовь в ее преизбыточной силе и трагизме принимает смерть. Слишком дорожающий жизнью и избегающий смерти бежит от рока любви, жертвует ею во имя иных задач жизни. В любви эротической дана высшая точка напряжения жизни, и она же влечет к гибели и смерти в мире. Любящий обречен на смерть и обрекает любимого. Во втором акте «Тристана и Изольды» Вагнер дает музыкальное откровение об этом. Социальная обыденность пытается ослабить эту связь любви со смертью, она хочет обезопасить любовь в мире и устроить ее. Но она не способна даже заметить ее. Социальная обыденность, организующая жизнь рода, знает лишь одно средство против смерти – рождение. В рождении жизнь представляется побеждающей смерть. Но победа рождения над смертью не хочет знать личности, ее судьбы и ее упований, она знает лишь жизнь рода. Всякий рождающий обречен на смерть и обрекает рожденного. Победа над смертью в рождении есть призрачная победа. Тайны победы над смертью не знает природа, она может прийти лишь из сверхприродного мира. На протяжении всей своей истории люди пытались бороться со смертью, и на этой почве возникали разные верования и учения. Иногда они боролись забвением смерти, иногда же идеализацией смерти и упоением гибелью.

Бесплодна философская идея естественного бессмертия души, выводимая из ее субстанциальности. Она проходит мимо факта смерти, отрицает трагизм смерти. С точки зрения такого учения о бессмертии совсем оказывается ненужной борьба за вечную жизнь со смертью и тлением. Это совершенно бестрагическая рационалистическая метафизика. Школьный

спиритуализм не есть решение проблемы смерти и бессмертия, это совершенно отвлеченная, кабинетная, нежизненная теория. Совершенно так же не только не решает, но и не ставит проблемы смерти и бессмертия идеализм. Идеализм, как он выразился в германской метафизике, не знает личности, признает ее лишь функцией мирового духа и идеи и потому совсем не восприимчив в трагедии смерти. Трагедию смерти можно сознать лишь при остром сознании личности. Трагедия смерти ощутима лишь потому, что личность переживается как бессмертная и вечная. Трагична лишь смерть бессмертного, вечного по своему значению и назначению. Смерть смертного, временного совсем не трагична. Трагична смерть личности в человеке, потому что личность есть вечная Божья идея, вечный Божий замысел о человеке. Непереносима смерть целостной личности, в которой дано единство всех человеческих сил и возможностей. Личность не рождается от отца и матери, личность творится Богом. Естественного бессмертия человека как существа природного, рожденного в родовом процессе, естественного бессмертия его души и тела не существует. Человек в этом мире есть смертное существо. Но он сознает в себе образ и подобие Божье, личность, сознает себя принадлежащим не только к природному, но и к духовному миру. И потому человек почитает себя принадлежащим к вечности и стремится к вечности. Бессмертен и вечен в человеке не элемент душевный и не элемент телесный, сами по себе взятые, но элемент духовный, действие которого в элементе душевном и телесном и образует личность, осуществляет образ и подобие Божье. Человек бессмертен и вечен, как духовное существо, принадлежащее к нетленному миру, но он есть духовное существо неестественно и фактически, он есть духовное существо, когда он осуществляет себя духовным существом, когда в нем побеждает дух и духовность овладевает его природными элементами. Целность и единство порождаются работой духа в душевном и телесном элементе и составляют личность. Природный же индивидуум не есть еще личность, и ему не свойственно бессмертие. Естественным оказывается вид, род, а не индивидуум. Бессмертие завоевывается личностью и есть борьба за личность. Идеализм учит бессмертию безличного или сверхличного духа, бессмертию идеи и ценности, но не бессмертию личности. Фихте или Гегель не знают личного человеческого бессмертия. Человеческая личность и ее вечная судьба приносятся в жертву идее, ценности, мировому духу, мировому разуму и т. п. В этом есть и верный элемент. Он заключается в том, что бессмертен и принадлежит вечности не естественный, эмпирический человек, а духовное, идеальное, ценностное в нем начало. Неверность же идеалистического учения о бессмертии в том, что это духовное, идеальное, ценностное начало не образует личности на вечность, не преобразует всех сил человека для вечности, а отделяется от человека, отвлекается в идеальное небо, образует безличный и бесчеловечный дух и предаст человека, человеческую личность тлению и смерти. Осуществленная и достигшая целостности личность бессмертна. Но в мире духовном нет замкнутой личности, личность соединена с Богом, с другими личностями, с космосом. Материализм, позитивизм и т. п. учения примиряются со смертью, узаконяют смерть и вместе с тем стараются забыть о ней, устранивая жизнь на могилах покойников. Эти учения не имеют памяти смертной, и потому они обыденны и лишены глубины и серьезности. Учение о прогрессе целиком занято будущим вида, рода, грядущих поколений и совершенно не чувствительно к личности и ее судьбе. Прогресс, как и эволюция, совершенно безличен, и учение такого рода есть имперсонализм. Смерть для прогрессирующего рода есть факт неприятный, но не глубокий и не трагический. Род знает свое бессмертие. Глубока и трагична смерть лишь для личности и с точки зрения личности. Учениям более благородным свойственна резиньяция перед смертью, примиренность, полная печали и меланхолии. В этом случае смерть замечается в своем трагизме и личность сознает себя, но она не имеет духовных сил бороться со смертью и победить ее. Отношение к смерти стоическое или буддийское бессильно перед ней и означает победу смерти, но оно благороднее родовых теорий, совершенно забывающих о смерти. Душевное, а не духовное отношение к смерти всегда печально и меланхолично, в нем всегда есть печаль воспоминания, не имеющего

силы воскрешать. Только духовное отношение к смерти победно. Дохристианское отношение к смерти означает резиньяцию перед роком, несущим смерть. Только христианство знает победу над смертью.

Древнееврейскому народу была чужда идея личного бессмертия. Мы не находим ее в Библии. Личное самосознание еще не пробудилось. Еврейскому народу свойственно было сознание бессмертия народа, т. е. рода, вида, а не личности. Только в книге Иова пробуждается сознание личной судьбы и ее трагизма. Лишь в эпоху эллинистическую, ко времени явления Христа в религиозном сознании иудаизма духовный элемент начинает освобождаться от власти элемента натуралистического, что означает высвобождение личности, выход ее из рабства в родовой, народной жизни. Но по-настоящему идея бессмертия раскрывается у греков, а не в еврействе.¹²⁸ Развитие идеи бессмертия души в Греции очень поучительно. Изначально человек сознавался смертным существом. Бессмертны были боги, а не люди. Бессмертно не человеческое, а божественное начало. В человеке начинает раскрываться бессмертие, поскольку в нем обнаруживается божественное, сверхчеловеческое начало. Бессмертными оказываются не обыкновенные люди, а полубоги, герои, демоны. Грекам свойственна была раздирающая душу печаль, вызванная смертью человека. Этим полна греческая трагедия и поэзия. Человек примирялся с неизбежностью смерти, ему не дано бессмертие, которое целиком присвоили себе боги. Смертное человеческое начало и бессмертное божественное начало разорваны и соединяются только в героях, в сверхчеловеках, а не в человеке. Человек нисходит в подземное царство теней, и нет ничего печальнее его судьбы. Печаль греков, в такой форме не свойственная древнееврейскому, библейскому чувству жизни, связана с тем, что грекам дано было раскрывать человеческое начало, но не дано было соединять его с началом божественным. Человечность греков породила эту печаль. И именно от греков услышали мы слова, что человеку лучше было бы не родиться. Это не есть метафизический пессимизм Индии, отрицающий человека, признающий призрачность мира. Это – человеческая печаль, признающая и человека и мир реальностями. Греки – реалисты. Но греческий гений не мог бесконечно выносить того разрыва между человеческим и божественным миром, который обрекал людей на смертность, богам же предоставлял бессмертие. И началась борьба за бессмертие человека.

В религиозном мифологическом сознании Греции раскрылось бессмертие божественного наряду со смертностью человеческого. Но мысль человека приобщается к бессмертию божественного начала, приобретает его себе, поднимается до него. Это есть мотив мистерий, орфизма, философия Платона. В человеческой душе есть божественный элемент, и он должен быть освобожден от власти материи. Тогда человек завоевывает себе бессмертие. Но обретение бессмертия божественного элемента души означает уход от низшего материального мира, а не преобразование его. Бессмертие спиритуально и идеально. Бессмертно лишь то, что бессмертно по метафизической природе вещей, оно не завоевывается для смерти и тления, т. е. смерть и тление не побеждаются. По орфическому мифу, душа нисходит в греховный материальный мир, и она должна от него освободиться, вернуться на свою духовную родину. Орфический миф о происхождении и судьбе души, который так повлиял на Платона, особенно в «Федоне», – один из самых глубоких мифов человечества. С ним связано и древнее учение о перевоплощении души – одна из немногих попыток понять судьбу души в ее прошлом и будущем, в ее генезисе и в ее эсхатологии. И в орфизме есть некая вечная правда. Христианство учит о воскресении, о победе над смертью для всякой жизни, для всего тварного мира, и этим оно бесконечно выше и могущественнее греческого учения о бессмертии, обрекающего значительную часть мира на тление и смерть. Но в христианском мирозерцании не раскрылась тайна генезиса души. Раскрытие вечного элемента в душе означает вечность не только в будущем, но и в прошлом. Возникшее во времени не может наследовать будущего. И если

¹²⁸ См. Erwin Rohde «Psyche, Sellenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen».

человеческая душа несет в себе образ и подобие Божье, если она есть Божья идея, то она возникает в вечности, а не во времени, в духовном мире, а не в природном мире. Но христианское сознание может понимать это динамически, а не статически, как платонизм. В вечности, в духовном мире происходит борьба за личность, за осуществление Божьей идеи. И наша природная земная жизнь есть лишь момент в духовном мире происходящего процесса. Это ведет к утверждению предсуществования в духовном мире, что совсем не связано с перевоплощением внутри земной действительности. Принадлежность человека к вечному духовному миру не означает естественного бессмертия духа. Наш природный мир есть арена борьбы за бессмертие и вечность, т. е. за личность. И в этой духовной борьбе дух должен овладеть природными элементами души и тела для их вечной жизни, для воскресения вечной жизни. Христианство учит не столько об естественном бессмертии, не предполагающем никакой борьбы, сколько о воскресении, предполагающем борьбу духовных, благодатных сил с силами смертоносными. Воскресение означает религиозную победу над смертью, оно не хочет ничего предоставить тлению и смерти, как предоставляет отвлеченный спиритуализм. Учение о Воскресении исходит из трагического факта смерти и означает победу над ним, чего нет ни в каких учениях о бессмертии, ни в орфизме, ни у Платона, ни в теософии. Только христианство прямо смотрит в глаза смерти, признает и трагизм смерти, и смысл смерти и вместе с тем не примиряется со смертью и побеждает ее. Бессмертная и вечная жизнь человеческой личности возможна и есть не потому, что таков естественный состав человеческой души, а потому, что воскрес Христос и победил смертоносные силы мира, что в космическом чуде Воскресения смысл победил бессмыслицу. Учение о естественном бессмертии индивидуальной человеческой души отрывает судьбу человеческой души от судьбы космоса, от мирового целого. Это есть метафизический индивидуализм. Учение же о Воскресении связывает судьбу души, судьбу человека с космосом, с мировым целым. Воскресение моей плоти есть вместе с тем Воскресение плоти мира. Под «плотью» тут, конечно, понимается не материальный состав моего тела и тела мира, а плоть духовная. Но целостная личность связана и с плотью, и с вечной формой плоти, а не только с душой. Если бы не было явления Христа и Воскресения Христа, то в мире и в человеке восторжествовала бы смерть. Поэтому учение о бессмертии есть парадоксия. Человек и смертен и бессмертен, он принадлежит и смертоносному времени и вечности, он и духовное существо, и существо природное. Смерть есть страшная трагедия, и смерть через смерть побеждается Воскресением. Но смерть побеждается не природными, а сверхприродными силами.

Два русских религиозных мыслителя высказали замечательные мысли о смерти и жизни, мысли полярно противоположные. Это В. Розанов и Н. Федоров. Для Розанова все религии делятся на два типа, в зависимости от того, кладут ли они в свою основу рождение или смерть. Рождение и смерть – самое серьезное и глубокое в жизни, и в опыте рождения, и в опыте смерти приоткрывается божественное. Иудаизм и все почти язычество для Розанова – религии рождения, христианство же есть религия смерти. Религия рождения есть религия жизни. Жизнь происходит от рождения, т. е. от пола. Христианство же не благословило рождения, не благословило пола и заморозило мир красотой смерти. Розанов борется со смертью во имя жизни. Но смерть побеждается у него рождением. В рождении вечно торжествует жизнь. Но смерть побеждается жизнью для вновь рождающихся существ, не для умерших. Розановская победа над смертью через рождение возможна лишь при нечувствительности к человеческой личности и ее вечной судьбе. Для Розанова подлинной первореальностью и носителем жизни является не личность, а род. В рождении род торжествует над личностью, род живет бесконечно, личность же умирает. Но трагическая проблема смерти есть проблема личности, а не рода, и она переживается со всей остротой, когда личность переживает себя и сознает себя подлинным бытием и носителем жизни. Никакая цветущая жизнь вновь рожденных грядущих поколений не снимает и не преодолевает нестерпимого трагизма смерти хотя бы одного живого существа. Розанов не знает вечной жизни, он знает только бесконечную жизнь в деторождении. Это есть

своеобразный половой пантеизм. Розанов забывает, что не от явления Христа пошла в мире смерть и что последнее слово христианства не смерть, не Голгофа, а Воскресение и вечная жизнь. Розанов спасается от ужаса смерти в стихии пола, в ее жизненной напряженности. Но падший пол и есть источник смерти в мире, и не ему дано победить смерть. Совершенно иначе ставит и решает проблему Н. Федоров. В истории человечества ни у кого нельзя найти такой боли о смерти, как у Федорова, и такой пламенной жажды вернуть жизнь всем умершим. В то время как Розанов думает о рождающихся детях, о жизни в будущем и находит в этом источник радости, Н. Федоров думает об умерших предках, о смерти в прошлом и находит в этом источник печали. Для Н. Федорова смерть есть предельное зло, с которым нельзя пассивно мириться, и источник всех зол, единственное зло. Окончательная победа над смертью для него не в рождении новой жизни, а в воскрешении старой жизни, в воскрешении умерших предков. И эта воля к воскрешению умерших свидетельствует о необычайной высоте нравственного сознания Н. Федорова. Человек должен быть подателем жизни, он должен утверждать жизнь на вечность. Это есть высшая нравственная истина, независимо от того, как оценивать самый «проект» воскрешения у Н. Федорова. Но в отношении Н. Федорова к смерти была не только большая правда, но и большое заблуждение и неверное понимание тайны смерти. Н. Федоров был убежденный христианин, но как будто не понимал тайны Креста и Голгофы, не принимал искупительного смысла смерти. Смерть не была для него внутренним моментом жизни, через который всякая греховная жизнь неизбежно должна пройти. Если В. Розанов не видит в христианстве Воскресения, то Н. Федоров не видит в христианстве Креста и его искупляющего значения. Оба хотели бороться со смертью во имя жизни, хотели победить смерть, один – рождением, другой – воскрешением. Правды больше у Н. Федорова, но правды односторонней. Смерть нельзя победить, отрицая всякий за ней смысл, т. е. метафизическую ее глубину. Гейдеггер верно обосновывает возможность смерти заботой. Но это есть источник смерти, видимый из обыденного мира. Смерть есть также явление вечности в греховном мире. И вечность в греховном мире есть ужас и тоска. Тот парадоксальный факт, что человек может бояться умереть от заразной болезни или несчастного случая и не боится умереть на войне или мучеником за веру или идею, свидетельствует о том, что вечность менее страшна, когда человек поднимается от обыденности на высоту.

Ужас смерти есть не только ужас смерти личности, но и ужас смерти мира. Есть личный Апокалипсис и Апокалипсис мировой. Апокалиптическая настроенность есть настроенность, в которой память о смерти достигает предельного напряжения, но сама смерть переживается как путь к новой жизни. Апокалипсис есть откровение о смерти мира, хотя смерть в нем не последнее слово. Смертен не только человек, не только народы и культуры смертны, но и все человечество в целом, и весь мир, вся тварь. И поразительно, что тоска эта еще большая, чем тоска, связанная с предчувствием смерти личной. Судьба личности и судьба мира тесно связаны и переплетаются тысячами нитей. Человек тоскует не только потому, что его ждет смерть, но и потому, что смерть ждет весь мир. Смерть человека в эпохи, которым чужда апокалиптическая настроенность, смягчается чувством родовой жизни и родового бессмертия, в котором выживают и сохраняются результаты его жизни и его деяний. Но Апокалипсис есть конец всякой перспективы родового, мирового бессмертия, в нем всякая тварь и все творение непосредственно поставлены перед судом вечности. Невозможно даже утешение, что в детях своих ты будешь бессмертен и бессмертны будут дела твои, наступает конец для всех утешений во времени. Апокалипсис есть не подлежащий рационализации парадокс времени и вечности. Конец нашего мира наступает во времени, еще в нашем времени. Но он также есть конец нашего времени, и потому он за его пределами. Это одна из антиномий, подобных антиномиям Канта.¹²⁹ Когда наступит конец, то времени больше не будет. И потому мы должны

¹²⁹ Учение Канта об антиномиях чистого разума – самое гениальное в его философии. См. «Kritik der reinen Vernunft».

парадоксально мыслить конец мира и во времени, по сю сторону, и в вечности уже, по ту сторону. Конец мира, как и каждого отдельного человека, есть событие и имманентное, и трансцендентное. Ужас и тоска и вызываются этим непонятным для нас совмещением имманентного и трансцендентного, посюстороннего и потустороннего, времени и вечности. Для каждого из нас и для всего мира наступает катастрофа, скачок через бездну, непостижимый выход из времени, в самом времени совершающийся. Смерть отдельного человека есть также выход из времени, во времени еще совершающийся. Если бы наш греховный мир в нашем греховном времени был бесконечным, не знал конца, то это был бы такой же злой кошмар, как и бесконечное продолжение во времени жизни отдельного человека. Это было бы торжество бессмыслицы. И предчувствие наступления конца вызывает не только тоску и ужас, но и надежду и упование на окончательное раскрытие и торжество смысла. Суд, суждение, оценка всего, что в мире совершилось, есть окончательное раскрытие смысла. Страшный суд над личностью и миром во внутреннем своем понимании есть не что иное, как обретение смысла, как установка ценностей и качеств.

Парадокс времени и вечности существует не только для судьбы мира, но и для судьбы личности. Бессмертная и вечная жизнь объективируется, натурализуется, и тогда говорят о ней как о загробном существовании. Загробное существование представляется как бы природной сферой бытия, иной, чем наша сфера. В нее входит человек после смерти. Но бессмертная, вечная жизнь, не объективированная и не натурализованная, взятая изнутри, есть жизнь принципиально иного качества, чем вся природная и даже сверхприродная жизнь, она есть жизнь духовная, в которой вечность наступает уже во времени. Если бы жизнь человека целиком была взята в дух и претворена в духовную жизнь, если бы духовное начало окончательно овладело природной стихией, душевной и телесной, то смерти как натурального факта совсем не наступило бы, то совершился бы переход в вечность без того события, которое мы извне воспринимаем как смерть. Вечная жизнь наступает уже во времени, она может раскрыться в каждом мгновении, в глубине мгновения как вечное настоящее. Вечная жизнь не есть будущая жизнь, а жизнь настоящего, жизнь в глубине мгновения. В этой глубине мгновения происходит разрыв времени. Поэтому этически ложна та установка, которая ждет вечности в будущем как загробного существования, ждет смерти во времени, чтобы приобщиться к вечной божественной жизни. В будущем, в сущности, никогда не наступит вечности, в будущем есть лишь дурная бесконечность. Так можно представить себе лишь ад. Вечность и вечная жизнь наступает не в будущем, а в мгновении, т. е. выходе из времени, в прекращении вечной проекции жизни во времени. В терминологии философии Гейдеггера это означает прекращение той заботы, которая овременивает бытие. Смерть существует извне как некоторый натуральный факт, наступающий в будущем, и она означает овременение бытия, проекцию жизни в будущем. Изнутри, т. е. с точки зрения, не проецированной во времени, с точки зрения вечности, раскрывающейся в глубине мгновения, смерти не существует, смерть есть лишь момент в вечной жизни, мистерии жизни. Смерть существует лишь по сю сторону, в овремененном бытии, в порядке «природы», и раскрытие духовности, введение человека в иной порядок бытия, утверждение вечного в жизни есть преодоление смерти и победа над ней. Но преодоление смерти и победа над ней означает не забвение и не отсутствие чувствительности к ней, а принятие ее внутрь духа, когда она перестает уже быть натуральным фактом во времени и становится обнаружением смысла, идущего из вечности. Апокалипсис личный и Апокалипсис мировой обличает неисполнение вечной правды жизни и всегда есть торжество вечной правды во тьме, в темной стихии греха. Смерть личная и смерть мировая, как и смерть наций и цивилизаций, как и смерть исторических форм государства, общества и бытового уклада, означает катастрофическое напоминание смысла и правды о том, что они не исполнены и искажены. Таков и

смысл всех больших революций, которые означают Апокалипсис внутри истории, таков смысл катастрофических событий внутри жизни отдельных людей. Откровение о грядущем явлении антихриста и его царстве указывает на неисполнение христианской правды, нежелание и неспособность реализовать ее в жизни. Таков закон духовной жизни. Если свобода не реализует Царства Христова, то необходимость реализует царство антихриста. Смерть наступает для жизни, которая не реализует себя по божественному смыслу и божественной правде. Торжество бессмыслицы означает явление смысла во тьме, в греховной стихии. Поэтому смерть, смерть человека и мира, есть не только торжество бессмыслицы, результат греха и возобладания темных сил, но и торжество смысла, напоминание о божественной правде, недопущение неправды быть вечной. Гипотетически Н. Федоров прав, что человек и мир перешли бы в вечную жизнь без катастрофы конца и страшного суда, если бы человечество объединилось братски для общего дела осуществления христианской правды и для воскрешения всех умерших.¹³⁰ Но человечество и мир уже далеко зашли на путях зла и неправды, и суд над ними уже совершается. Иррациональная, меоническая свобода препятствует осуществлению «проекта» Н. Федорова, он оптимистически недооценивал сил зла. Императивом же этики остается утверждение вечности, вечной жизни для каждого существа и для всего творения. Поступай так, чтобы для тебя раскрылась вечная жизнь и чтобы от тебя излучалась энергия вечной жизни на все творение.

Этика должна стать эсхатологической. Для этики персоналистической вопрос о смерти и бессмертии является основным, и он присутствует в каждом явлении жизни, в каждом акте жизни. Нечувствительность к смерти, забвение о смерти, свойственные этике XIX и XX веков, означают нечувствительность к личности и ее вечной судьбе. Эта нечувствительность распространяется и на судьбу мира. В сущности, этика, в центре которой не стоит вопрос о смерти, не имеет никакой цены, она лишена серьезности и глубины. Такая этика хотя и оперирует с суждениями и оценками, но забывает об окончательном суждении и оценке, т. е. о страшном суде. Этика должна строиться не в перспективе блага и счастья этой бесконечной жизни, а в перспективе неизбежной смерти и победы над смертью, в перспективе воскресения и вечной жизни. Творческая этика призывает не к творчеству временных, преходящих, тленных благ и ценностей, способствующих забвению о смерти, конце и суде, а к творчеству вечных, непреходящих, бессмертных благ и ценностей, способствующих победе над вечностью и подготовляющих человека к концу. Эсхатологическая этика совсем не означает пассивного отказа от творчества и активности. Пассивные апокалиптические настроения принадлежат прошлому, они означают упадочность и бегство от жизни. Наоборот, эсхатологическая этика, основанная на апокалиптическом опыте, требует небывалого напряжения человеческой активности и творчества. Нельзя пассивно, в тоске, ужасе и страхе ждать наступления конца и смерти человеческой личности и мира. Человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступление Царства Божьего. Второе пришествие Христа предполагает напряженную творческую активность человека, приготовление человека и мира к концу, и самый конец этот зависит от творческой активности человека и определяется положительными результатами мирового процесса. Царства Христова нельзя пассивно ждать, как нельзя пассивно ждать царства антихриста, нужно активно и творчески бороться против царства антихриста и уготовлять Царство Божье, которое берется силой. Пассивное понимание апокалиптических пророчеств есть детерминизм, фатализм и отрицание свободы. Но пророчества никогда не означают детерминизма, и они всегда обращены к свободе духа. Пассивный детерминизм в отношении к апокалиптическим пророчествам есть их натурализация и рационализация, отрицание таинственного совмещения Божьего Промысла и человеческой свободы. Так же ложно пассивное отношение к собственной смерти, к смерти личности как к фатальному, детерминированному натуральному факту. Смерть нужно свободно и просветленно принять, не бунто-

¹³⁰ См. его «Философию общего дела».

вать против ее бессмысленности, но свободное и просветленное принятие смерти есть творческая активность духа. Есть ложная активность, которая бунтует против смерти и не приемлет ее. Она порождает невыносимые страдания. Но есть истинная активность, которая есть победа вечности над смертью. В сущности, активный дух не страшится смерти. Смерти страшится лишь пассивный дух. Активный дух переживает страх и ужас безмерно больший, чем страх и ужас смерти. Активный дух, не отдающийся пассивно смерти, страшится не столько смерти, сколько ада и вечных мук. Активный дух переживает свою вечность, смерть для него существует лишь как внешний факт, внутренне для него смерти не существует. Но он испытывает ужас перед вечной судьбой, перед вечным судом. И тут мы встречаемся с психологическим парадоксом, который для многих остается неизвестным и непонятым. Активный дух, непосредственно и изнутри переживающий свою неистребимость и вечность, может не только не бояться смерти, но может желать ее и завидовать тем, которые не верят в бессмертие и убеждены, что со смертью все кончается. Ошибочно и легкомысленно думать, что так наз. вера в бессмертие всегда утешительна и что верующие в него поставили себя в привилегированное и завидное положение. Вера в бессмертие есть не только утешительная вера, облегчающая жизнь, она есть также страшная, ужасная вера, отягчающая жизнь безмерной ответственностью. Этой ответственности не знают те, которые твердо убеждены, что бессмертия нет, что смертью все кончается. С большим основанием можно было бы сказать, что неверующие больше облегчили себе жизнь, чем верующие. И неверие в бессмертие именно подозрительно своей легкостью и своей утешительностью. Они утешают себя тем, что в вечности не будет суда смысла над их бессмысленной жизнью. Нестерпимый, предельный ужас не есть ужас смерти, а ужас суда и ада. Его не знают неверующие, его знают только верующие. Его редко переживает дух пассивный, его особенно остро и напряженно переживает дух активный, ибо активный дух склонен связать свою вечную судьбу, а следовательно, и суд и возможность ада с собственными творческими усилиями. Вопрос о смерти неизбежно ведет к вопросу об аде. Победа над смертью не есть еще последняя, предельная, окончательная, победа. Победа над смертью еще слишком обращена ко времени. Последняя, окончательная, предельная победа есть победа над адом, она уже обращена к вечности. И еще более радикальная задача, чем задача воскрешения умерших, поставленная Н. Федоровым, есть задача победы над адом, освобождение из ада всех тех, которые испытывают «вечные» адские муки, победа над адом не только для себя, но и для всей твари. Это и есть та предельная задача, к которой должна прийти этика: творческое освобождение всей твари от временных и «вечных» адских мук. Без осуществления этой задачи Царство Божье не может удаться.

Глава II

Ад

Философская этика совсем не интересовалась проблемой ада. Проблема эта существовала только для религиозной этики. Между тем как ад есть не только конечная проблема этики, но основная ее проблема, без решения которой этика остается поверхностной. Можно поражаться, как люди мало думают об аде и мало мучаются о нем. В этом более всего сказывается человеческое легкомыслие. Человек способен жить исключительно на поверхности, и тогда не предстоит ему образ ада. Потеряв сознание вечной и бессмертной жизни, человек освободил себя от мучительной проблемы ада, сбросил с себя тяжесть ответственности. Мы сразу же тут сталкиваемся с нравственной антиномией, которая, по-видимому, рационально неразрешима. Душа ведет внутренний диалог с самой собой об аде, и в этом диалоге ни одна из сторон не побеждает окончательно. В этом вся мучительность проблемы. Современное отрицание ада делает жизнь слишком легкой, поверхностной и безответственной. Утверждение же ада лишает нравственную и духовную жизнь смысла, ибо вся она протекает под пыткой. Идея есть пытка, пыткой же человека можно к чему угодно принудить. Но то, к чему человек принужден пыткой, страхом адских мук, лишается ценности и значения, не есть нравственное и духовное достижение. На эту сторону идеи ада не было обращено достаточного внимания. Все, что делает человек из страха ада, а не из любви к Богу и к совершенной жизни, лишено всякого религиозного значения, хотя в прошлом этот мотив был наиболее использован для религиозной жизни. Если существует ад и угрожает мне, то бескорыстная любовь к Богу для меня невозможна, то я определяюсь не стремлением к совершенству, а стремлением избежать адских мук. Ад делает человека утилитаристом, гедонистом и эвдемонистом, лишает его бескорыстной любви к истине. Была глубокая правда у тех мистиков, которые выражали согласие на адские муки и гибель во имя любви к Богу. Ап. Павел соглашался быть отлученным от Христа во имя любви к братьям. Этот мотив был в квиетической мистике, у Фенелона, и осужден он был католическим эвдемонизмом и утилитаризмом. Особенно замечательно это у Марии де Валлэ, которая соглашалась принять адские муки во имя спасения одержимых сатаной и обреченных на гибель.¹³¹ Мистики всегда возвышались над религиозным утилитаризмом и эвдемонизмом, который проникнут уже вульгаризированной идеей ада, и мотивы страха перед адом и гибелью и жажда спасения и блаженства – совсем не мистические мотивы. Идея вечного блаженства и вечных мук, спасения и гибели остается экзотерической идеей, преломлением откровения божественной жизни в социальной обыденности. В религии, стоящей под знаком социальной обыденности, всегда есть утилитарный элемент. Свободна от него лишь мистика, возвышающаяся до бескорыстия. Спасение от вечной гибели совсем не есть последняя истина, это есть лишь утилитарная и вульгаризированная транскрипция истины об искании Царства Божьего, о любви к Богу и достижении совершенной жизни, о теозисе. Это несколько не снимает самой проблемы ада и не притушает ее мучительности. Так звучит голос лишь одного из говорящих во внутреннем диалоге души. Но сейчас же начинает звучать и другой голос и укрепляет непреодолимо антиномическое отношение к аду. Ада нельзя допустить, он неприемлем для нравственного сознания, и ада нельзя просто отрицать, ибо отрицание это покупается игнорированием несомненных ценностей. Очень легко отрицать ад, отрицая личность и свободу. Ада нет, если личность не принадлежит вечности. Ада нет, если человек не свободен и может быть принужден к добру и к раю. Идея ада онтологически связана со свободой и личностью, а не со справедливостью и воздаянием. Как это ни парадоксально звучит, но ад есть нравственный

¹³¹ Emile Dermengem «La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées».

постулат свободы человеческого духа. Ад нужен не для того, чтобы восторжествовала справедливость и злые получили воздаяние, а для того, чтобы человек не был изнасилован добром и принудительно внедрен в рай, т. е. в каком-то смысле человек имеет нравственное право на ад, право свободно предпочесть ад раю. В этом скрыта вся нравственная диалектика об аде. Оправдание ада на почве идеи справедливости, которое мы находим у св. Фомы Аквината и Данте, наиболее возмущающее и наименее углубленное. Ад диалектически определяется не справедливостью, а свободой. Ад допустим в том смысле, что человек может захотеть ад, предпочесть его раю, может себя лучше чувствовать в аду, чем в раю. В идее ада выражается острое и напряженное чувство личности, ее неистребимости. Вечная гибель личности и есть ее пребывание в себе самой, ее неразстворимость, ее абсолютное одиночество. Ад и заключается в том, что личность не хочет от него отказаться. Пантеистическое растворение и исчезновение личности в Боге, конечно, отменяет идею ада, но оно означает отрицание личности. Такова онтологическая основа идеи ада. Всякая оценка есть уже начало ада, она есть исходная точка разделения на два царства, и одно из этих царств есть адское царство. И вся проблема в том, как избежать ада, не отказываясь от оценки и различения. У таких людей, как Бл. Августин, как Данте, мы видим пафос разделения, уготовляющего ад. Но борьба против ада означает не прекращение борьбы против зла, а доведение ее до конца. Весь вопрос в том, есть ли ад добро, как думают «добрые» защитники ада.

Во внутреннем диалоге об аде, в раскрывающейся тут внутренней диалектике душа становится то на субъективную, то на объективную точку зрения, то изнутри, то извне на эту проблему смотрит. И отсюда рождается противоречие. На ад можно смотреть с точки зрения человеческой и с точки зрения божественной. И вот когда смотришь на ад с точки зрения Бога, объективируя его, то ад непонятен, недопустим и возмутителен. Невозможно примириться с тем, что Бог мог сотворить мир и человека, предвидя ад, что он мог предопределить ад из идеи справедливости, что он потерпит ад как особый круг дьявольского бытия наряду с Царством Божиим. С божественной точки зрения это означает неудачу творения. Ад объективированный, как особая сфера вечной жизни, совершенно нетерпим, немыслим и просто несоединим с верой в Бога. Бог, сознательно допускающий вечные адские муки, совсем не есть Бог, он скорее походит на дьявола. Оправдание ада как воздаяния злым, утешающее добрых, есть сказка для детей, в нем нет ничего онтологического, это взято из социальной обыденности с ее наградами и наказаниями. Идея вечного ада как справедливого воздаяния за ложные догматические мнения и ереси есть одно из самых жалких и безобразных порождений торжествующей социальной обыденности. С точки зрения объекта, с точки зрения Бога, никакого ада быть не может, и допустимость ада означала бы отрицание Бога. Но все меняется, когда вы становитесь на точку зрения субъекта, человека. Тогда звучит другой голос, и тогда ад оказывается понятным, он дан в человеческом опыте. И нравственное возмущение человека начинается лишь тогда, когда ад объективируется и утверждается из Бога и как бы в Боге, а не из человека и как бы в человеке. Ад принадлежит целиком сфере субъективной, а не объективной, он в субъекте, а не в объекте, в человеческом, а не в божественном. Никакого ада как объективной сферы бытия не существует, это совершенно безбожная идея, скорее манихейская, чем христианская. Поэтому совершенно не возможна и не допустима никакая онтология ада. Построение онтологии ада, т. е. объективирование ада, и есть то, что вызывает против себя справедливое возмущение и восстание. Немыслимый как сфера объективного бытия, ад существует в сфере субъективной и означает опыт человека и путь человека. Ад, как и рай, есть лишь символы духовного пути. Опыт ада и есть замыкание в субъекте, невозможность войти в объективное бытие, есть самопогружение, для которого закрывается вечность и остается лишь дурная бесконечность. Вечный ад есть порочное и противоречивое словосочетание. Ад есть отрицание вечности, невозможность войти в вечную жизнь и приобщиться к вечности. Никакой адской и дьявольской вечности быть не может, может быть лишь божественная вечность,

вечность Царства Божьего, наряду с которой не может быть никакого бытия. Но в субъекте, в замкнутой субъективной сфере может раскрыться дурная бесконечность мучений. Опыт, из которого почерпнута идея вечного ада, дан в переживании человеком в субъективной сфере мучения как не имеющего конца во времени. В опыте этой нашей жизни нам дано переживать мучения, которые нам представляются бесконечными, только такие мучения и представляются нам адскими и страшными, которые не на минуту, не на час или день, а на бесконечность. Но эта бесконечность совсем не есть вечность и совсем не есть объективное бытие. Эта бесконечность определяется замыканием субъекта в своем одиноком мучении, невозможностью выйти из него в объективное бытие. Эта бесконечность мучений объективно может продолжаться мгновение, часть или день, но ему дают наименование вечных адских мук. Переживание вечных адских мук есть невозможность вырваться из замкнутости субъекта в своем мучительном переживании. Ада нигде и нет, кроме как в призрачной, небытийственной, лишенной всякой объективности сфере замкнутости субъекта в самом себе, бессильного войти в вечность. Ад совсем не есть вечность, ад есть бесконечное продолжение во времени. Адская мука именно временна, ибо находится в дурном времени, а совсем не вечна, совсем не означает пребывания в вечности иной, чем вечность Царства Божьего. В аду те, которые остаются во времени и не переходят в вечность, в аду те, которые остаются в субъективной замкнутой сфере и не переходят в объективную сферу Царства Божьего. Ад есть по существу призрачная, фантасмагорическая, небытийственная сфера. Но он может быть величайшей психологической, субъективной реальностью для человека. Ад есть фантасмагория, кошмарное сновидение, которое не может быть вечным, но может переживаться человеком как бесконечное. Фантазмы, которые создаются в человеческих страстях, ввергают человека в ад. Так ткется призрачная ткань кошмаров и сновидений, от которых человек не может проснуться в вечности, но которые именно потому не могут быть вечными. Ничего объективно-бытийственного в адских кошмарах человека нет. Совсем не объективная справедливость Бога определяет человека к переживанию этих адских кошмаров и злых сновидений, а иррациональная свобода человека, притягивающая к домирному небытию. Но небытие это принимает адский характер после опыта бытия, после опыта жизни в Божьем мире. Переживание адских мучений возможно для твари лишь поскольку в ней не померк окончательно образ Божий, поскольку божественный свет освещает еще тьму злых фантасмагорий. Если представить себе, что образ и подобие Божье окончательно померкнуло и божественный свет совсем перестанет светить, то адские муки прекратятся, то произойдет окончательное возвращение в небытие. Окончательная гибель мыслима лишь как небытие, уже не знающее муки. В адском мучении человека мучит не Бог, а мучит сам себя человек, но мучит себя Богом, Божьей идеей. Божественный свет является источником мучений, как напоминание о том, к чему призван человек. Борьба против сил ада есть борьба за такую трезвость, силу и цельность сознания, которые дают возможность проснуться в вечности от кошмарного сновидения, длящегося как бы в бесконечном времени. Адская фантасмагория есть потеря цельности личности и синтезирующей силы сознания, но в ней продолжают существовать и грезить разорванные клочья личности и продолжается раздробленное сознание личности. Эти разорванные клочья личности переживают абсолютное одиночество. Освобождение от адского кошмара и мучительных грез, которые есть пребывание между бытием и небытием, есть или победа целостного сознания (можно сказать, и сверхсознания) личности, возвращение ее к истинному бытию и переход ее в вечность, или окончательное уничтожение раздробленного сознания и переход к окончательному небытию. Человек идет от подсознательного через сознание к сверхсознательному. Целостность и полнота достигаются лишь в сверхсознательной жизни. Наша «сознательная» жизнь от рождения до смерти включает в себе грозные и сновидческие состояния, предвосхищающие адский кошмар. Эти состояния создаются греховными страстями. В них сознание раздроблено и искалечено непросветленным и непретворенным подсознательным. Но в жизни человека есть другие грезы и сновидения,

в которых есть предвосхищение рая. В них приоткрывается жизнь сверхсознания, в которой подсознательное преображается и поднимается вверх. Проблема ада как субъективной сферы есть проблема соотношения подсознания, сознания и сверхсознания. Борьба против ада есть пробуждение сверхсознания, т. е. духовной жизни. Иначе отношение подсознания и сознания создает кошмарные и злые сновидения. Сознание само по себе не есть еще достижение цельности личности. А только достижением цельности личности можно бороться с теми раздробленными клочьями сознания, которые ввергают в ад. Цельность личности исчезает в аду вследствие погружения и замыкания личности в себе, эгоцентризма, злого одиночества, т. е. бессилия любить и достигнуть сверхсознательной цельности. Все это мы знаем и можем изучать по опыту нашей жизни, протекающей в средней, промежуточной полосе сознания. В разложениях личности мы соскальзываем вниз, к кошмарным сновидениям и грезам. Окончательное же пробуждение достигается той духовной трезвостью, которая ведет к свету целостного сверхсознания. Духовная трезвость и светлый экстаз одинаково говорят о наступлении такой цельности, которая сделает невозможным возврат к кошмарному, адскому полубытию. Первоначальная подсознательная, стихийная цельность невозможна уже после возгорания сознания и прохождения через раздвоение сознания. После этого возможно или движение вверх, в рай сверхсознания, или разложение и падение в адские состояния, сохраняющие клочья сознания. Боль и мука связаны с сознанием, но сознание нельзя уничтожить окончательно. Само возникновение сознания есть уже разорванность, и сознание мучиться о цельности. Но раздвоенность сознания может перейти в совершенную разорванность, и в этой разорванности боль и мука усиливаются. Прекращение боли и муки есть наступление сверхсознательной цельности или окончательного небытия.

Дневное, сознательное, бодрствующее не так резко отделено от ночного, бессознательного, сновидчески грезящего в человеке, как это думает обыденность. В древнем мире на заре истории эта грань была еще менее заметной, и человек смешивал «сновидения» с «действительностью». В этой атмосфере протекал мифотворческий процесс. Идея ада стала вполне отчетливой лишь в христианском сознании. Но она зародилась у древних и там не была еще приведена в тесное соотношение с идеей карательной справедливости. Ад, подземное царство теней, полубытие-полунебытие, в которое спускается человек, есть печальная судьба смертных. Древний грек не знал спасения от этой судьбы. Идея о посмертном существовании душ связана была с хтоническими, подземными богами. Тут зарождается душевная ткань адских кошмаров человечества, образов подземного, сумеречного, мучительно-грезящего полусуществования. Трагическое мирозерцание греков мирилось с печальной участью смертных. Ужас был в том, что смертные не были подвержены окончательной смерти, что их ожидала какая-то полужизнь, полусознание, полубытие, схожее с тяжелым сновидением, от которого человек не в силах проснуться. Греческая аристократия устроила Олимп над сумеречным подземным царством. В мистериях искал древний грек окончательной победы над смертью и приобщения к подлинному бессмертию. Но у греков была сравнительно слабо выражена концепция, согласно которой происходит разделение на два лагеря, лагерь «добрых» и лагерь «злых», борьба двух мировых начал и победа над царством сатаны, оттесненным в ад. Религиозно-нравственный дуализм свойствен персидскому сознанию, и он достигает особенной напряженности в манихействе. Нельзя отрицать, что библейское, иудаистическое сознание подверглось персидским влияниям в своей эсхатологии, и сама идея дьявола и его царства в христианском сознании имеет персидский источник. Христианское сознание, в сущности, никогда не могло вполне освободиться от манихейских элементов. Когда кристаллизовалась концепция ада, то в нее вошло древнее чувство мести, перенесенное из времени в вечность. Это чувство мести вошло и в концепцию ада у Данте. И для нас понятна антипатия Н. Федорова к Данте, которого он считал гением мести. Ад представлялся человеческому сознанию в двух формах – или в форме печальной судьбы и гибели человечества вообще, потому что спасения нет, спасение не открылось и никто

не попадет в Царство Божье, которое есть царство богов, или в форме торжества карательной справедливости над злыми, после того как открылось спасение добрых. Первоначальный образ ада есть печальные грезы греховного человечества, не знающего спасения, не способного ни жить в вечности, ни окончательно умереть. Второй образ ада создается теми, которые узнали спасение и почитают себя «добрыми», он создан для «злых». Невозможно предположить, что ад создается Богом. Ад создается дьяволом. Ад создается человеческим грехом. Но ужас в том, что ад создается не только «злыми», не только злом, но в гораздо большей степени создается «добрыми», создается самим добром для «злых» или для «зла». «Злые» создают ад для себя, «добрые» же создают ад для других. Веками «добрые», познавшие спасение, утверждали и укрепляли концепцию ада. Это было могущественное течение христианской мысли, проникнутое нехристианской, неевангельской идеей справедливости. В конституировании и увековечивании ада менее всего были повинны первоначальные греческие учителя Церкви. Это злое дело «добрых» совершалось главным образом в западной христианской мысли, начиная с Бл. Августина, и оно нашло свое увенчание у Фомы Аквината и у Данте.¹³² Концепция ада, созданная «добрыми» для «злых», торжествует во всех катехизисах и во всех официальных курсах богословия. Эта концепция опирается на евангельские тексты, которые берутся буквально, без проникновения в образный язык Евангелия и без понимания его символики. Только новое христианское сознание беспокоят евангельские слова об аде. Старое христианское сознание они радовали.

Все антиномии, связанные с проблемой свободы и необходимости, не только переносятся на природу ада, но и очень обостряются в применении к ней, порождая новые затруднения. Если мы из гуманности, человеколюбия допустим необходимость, т. е. детерминированность всеобщего спасения, то мы принуждены отрицать свободу твари. Так учение Оригена об апокатастасисе сталкивается с его собственным учением о свободе. Спасение всего мира, понимаемое как всеобщее восстановление в первоначальном состоянии до грехопадения, мыслится как результат детерминированного процесса, независимого от человеческой свободы. Вся тварь будет принуждена в конце концов войти в Царство Божье. Ад есть, но он временный, а не вечный, т. е. в сущности он есть чистилище. Временный ад всегда есть лишь чистилище и приобретает значение педагогическое. Во внутреннем диалоге души об аде голос Оригена есть вечный голос одной стороны человеческой души.¹³³ Когда Ориген сказал, что Христос останется на кресте и Голгофа продолжится до тех пор, пока хоть одно существо останется в аду, он выразил вечную истину. И все-таки мы должны признать, что детерминированность, предопределенность спасения есть рационализация тайны последних судеб, тайны эсхатологической. Но возможно ли утверждение противоположное, принужденное допустить детерминированность ада в Божьем сознании и предопределение к гибели? Конечно, это еще менее возможно допустить. Ориген лучше Кальвина, у Оригена больше нравственной правды, чем у Бл. Августина. Мы сталкиваемся с основной антиномией, которую переживает душа, когда ее мучит вопрос об аде: свобода человека, свобода твари не допускает принудительного, детерминированного спасения и свобода же восстает против идеи ада как рока. Нельзя отрицать ада, потому что это сталкивается со свободой, и нельзя признавать ада, потому что свобода восстает против этого. Ад есть иррациональная, темная, меоническая свобода, превратившаяся в рок. Христианское сознание отрицает существование рока в античном греческом смысле как несовместимого с Богом и человеческой свободой. Но идея ада есть роковая идея в христианстве. Правда, скажут, что ад есть рок «злых» и «добрые» не знают этого рока, они свободны от него. Но в этом рассуждении мы остаемся на поверхности. Свобода «злых» есть роковая свобода, есть

¹³² См. Tixeront «Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne». Тиксерон католик, но он очень объективен и признает, что Востоку была более свойственна идея всеобщего спасения. Западу же — идея ада.

¹³³ В XIX веке своеобразным оригенистом был Jean Reynard. См. его книгу «Terre et ciel», где есть интересные мысли об аде, выраженные, как все у него, в форме диалога теолога и философа.

рок. Свобода, которую обычно противопоставляют року, может переродиться в рок. И вот темная, злая, необлагодатствованная свобода есть рок, который признает христианство. Темная свобода, отвергающая благодать, может не захотеть рая, может предпочесть ад. Те, которые восстают против идеи ада, сплошь и рядом сами же его предпочитают. Таким образом, свободное предпочтение ада раю оказывается роком, тяготеющим над тварью. Антиномия свободы и необходимости тут существует не только со стороны человека и твари, но и со стороны Бога. И невозможность разрешить эту антиномию порождает учение о предопределении. Если Бог предвидит или, вернее, предвечно знает, куда обратится свобода твари, которой Он сам ее наделил, то Он этим одних предопределяет ко спасению, а других к гибели. Это страшное учение превращает в рок не свободу, а самого Бога. Бог есть рок для твари, предопределение к спасению или гибели. Учение о предопределении, конечно, есть одна из форм рационализации тайны конечных судеб и самая возмущающая форма рационализации. Но ад во всех случаях оказывается роком – или роком божественного предопределения, или роком человеческой свободы. Антиномия остается непреодоленной, и внутренний диалог человеческой души, разрывающейся от мучительных усилий разрешить проблему ада, продолжается. Можно сказать, что самый этот диалог, самое усилие решить проблему ада есть уже пребывание в адском огне. Диалектика ада может пойти так далеко, что признать самого Бога заслуживающим ада. Это и делает самый замечательный и глубокомысленный писатель современной Франции Марсель Жуандо. Вот потрясающие его слова: «*La mélancolie que je peux Lui donner est terrible: tous les Anges ne le consolent pas de moi. Et qui sait que Lui si ce n'est pas „le péché de Dieu“, son unique faiblesse, que de m'aimer, si, m'aimant, Dieu ne mérite pas de partager l'Enfer qu'il me promet? L'Enfer n'est pas ailleurs qu' à la place la plus brûlante du Coeur de Dieu*». ¹³⁴ ¹³⁵ Тут ставится неотвратимый вопрос об адских страданиях самого Бога, если любимый им будет гореть в адском огне. Идея ада есть идея рока на вечность, ибо в аду нет уже ни свободы, ни благодати, которые могли бы из него вывести. Когда мыслится ад, то мыслится что-то абсолютно роковое и непоправимое. Признается свобода, которая ведет в ад, но не признается свобода, которая выводит из ада, там есть свободный вход и нет свободного выхода. Таким образом, в Божий замысел о мире входит начало темного рока, еще более страшного, чем рок античного сознания. И это роковое сознание тяготеет над сознанием и совестью христиан. Ад, как особая онтологическая сфера, означает или неудачу Божьего замысла о мире, или рок, сознательно допущенный в Божьем замысле. Назвать этот рок торжеством божественной справедливости есть великая неправда, ибо муки в вечности как воздаяние за грех и преступление во времени невозможно мыслить как осуществление справедливости. Вечность и время несоизмеримы. Уж если где искать справедливости, то скорее в учении о перевоплощении и карме. В нем за время отвечает время, а не вечность и признается возможность нового и большего опыта, чем тот, который дан человеку один раз от рождения до смерти. Теософическое учение о перевоплощении неприемлемо для христианского сознания. Но необходимо признать, что окончательная судьба человека может быть решена лишь после безмерно большего опыта в духовных мирах, чем тот, который дан в краткой земной жизни.

Ад есть предельный результат известного направления нравственной воли и направления, преобладающего в нравственном сознании человечества. Его хотят и его утверждают и те, которые никогда не размышляют о таких теологических проблемах, как ад. Ад, как объективная сфера, есть порождение того направления нравственной воли, которое резко делит мир на

¹³⁴ См. его изумительный роман «*Monsieur Godeau intime*». Это книга по пневматологии и метафизике, исследующая глубины сатанинские. Много также интересного у В. Блека [У. Блейка]. См. его «*Le Mariage du Ciel et le l'Enfer*» в «*Premiers livres prophétiques*».

¹³⁵ «Я могу вызвать у него необычайную грусть, ни один ангел не утешит его без меня. И кто знает, не является ли любовь ко мне „грехом Бога“, его странной слабостью и не заслуживает ли любящий меня Бог того, чтобы разделить со мной ад, который он мне обещает? А ад не иначе как в самом горячем месте Божьего Сердца» (фр.).

два лагеря, на лагерь «добрых» и лагерь «злых», на два царства, которые и завершаются раем и адом. «Злые» оттесняются в ад, они оттесняются в ад еще в этой жизни, в этом времени. Речь идет о нравственном оттеснении, так как физически «злым» может принадлежать господство. Ад есть результат совершенного отделения судьбы добрых, наследующих блаженство, от судьбы злых, наследующих вечную муку. Ад, как объективная сфера, и есть по преимуществу создание добрых. Он представляется им завершением справедливости, справедливым судом. Говорю сейчас об аде, который мыслится как объективная сфера, ибо ад, как субъективная сфера, переносится и внутрь жизни самих «добрых», как ведомый и им опыт, как их путь. Человеческая воля, резко разделяющая мир на две части, представляет себе ад как вечную каторжную тюрьму, в которой «злые» уже изолированы – не могут причинять зла добрым. Эта идея ада есть, конечно, насквозь человеческая, а не Божья идея, и она представляет себе конечное завершение мировой жизни не «по ту сторону добра и зла» нашего греховного мира, а по сию сторону. При этом совсем не мыслится возможность реальной онтологической победы над злом, т. е. просветление и преображение злых, а главное, нет совсем направленности к этому воли, есть воля обратная. Зло должно быть изолировано, наказано и ввергнуто в ад. Это есть утешение добрых. Никто не хочет думать о спасении «злых» и самого дьявола. Конечно, думают о спасении грешников, ибо все люди грешники. Но наступает момент, когда грешники причисляются к лагерю «злых» и преданных дьяволу, и тогда их покидают и отправляют в ад. Величайшее извращение этики, этики, признанной очень возвышенной, было это отделение судьбы «добрых» от судьбы «злых» и этот окончательный суд «добрых» над «злыми». Напрасно думают, что ад как возмездие и наказание, бессрочно отбываемое в какой-то объективной сфере бытия, есть суд Божий. Это есть утешительная выдумка и ложь, допущенная теми, которые почитают себя «добрыми». В человеческой, слишком человеческой идее ада объективируется жалкий суд человеческий, который ничего общего не имеет с судом Божиим. За «ереси» в ад посылает «ортодоксия» по постановлению суда человеческого, а не суда Божьего. Суд Божий, которого ждет человеческая душа и вся тварь, вероятно, очень мало будет походить на суд человеческий. По этому суду последние будут первыми, первые же будут последними, чего нам не понять. Самое же недопустимое – это когда человек берет на себя prerogative суда Божьего. Суд Божий будет, но он будет судом и над идеей ада. Суд Божий находится по ту сторону нашего различия добра и зла, он есть потусторонний суд. Это, может быть, отразилось в учении о предопределении. И потому нравственная воля человека никогда не может быть направлена на оттеснение какого-либо существа в ад, на требование этого оттеснения как осуществления справедливости. Можно еще допускать ад для себя. Это вытекает из того, что ад существует в субъективном, а не в объективном. Я могу переживать адские муки и почитать себя достойным адских мук. Но нельзя допустить ада для других, нельзя примириться с адом для других. Это следует уже из того, что ад нельзя объективировать и представлять объективным порядком бытия. Трудно понять и принять психологию благочестивых христиан, которые спокойно мирятся с тем, что окружающие их люди, иногда даже близкие им люди, будут в аду. Нельзя примириться с тем, что человек, с которым я пью чай, обречен на вечные адские муки. Если бы люди были нравственно более чуткими, то все направление своей нравственной воли и своего духа они направили бы на избавление от адских мук каждого существа, встреченного ими в жизни. И напрасно думают, что люди это и делают, когда они способствуют развитию нравственных добродетелей других людей и укреплению их в правой вере. Радикальное нравственное изменение может быть лишь изменением отношений к самим «злым», к обреченным, в желании спасения и для них, т. е. в принятии на себя и судьбы «злых», разделении их судьбы. Это значит, что я не могу спастись индивидуально, изолированно, пробираться в Царство Божье, рассчитывая на свои заслуги. Такое понимание спасения разрушает единство космоса. Рай невозможен для меня, если близкие мои, родные мне или даже просто люди, с которыми мне приходилось быть вместе в жизни, будут в аду, если в аду будут Бёме, как «еретик», Ницше,

как «антихрист», Гёте, как «язычник», и грешный Пушкин. Те католики, которые в своей теологии шага ступить не могут без Аристотеля, готовы со спокойной совестью допустить, что Аристотель, как не христианин, горит в адском огне. Вот это стало для нас невозможным, и эта невозможность есть великий успех нравственного сознания. Уж если я столь многим обязан Аристотелю или Ницше, то я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» Оно кончится другим Божьим вопросом: «Авель, где брат твой Каин?»

Ад есть состояние души, бессильной выйти из себя, предельный эгоцентризм, злое и темное одиночество, т. е. окончательная неспособность любить. Ад есть замкнутость в себе мучительного мгновения, при которой внутри этого мгновения раскрывается бездна и бесконечность, мгновение делается бесконечным временем. Ад создает и организует отделение души от Бога, от Божьего мира, от других людей. В аду душа от всех и от всего отделена и уединена и вместе с тем всем и всему порабощена. Извращение идеи ада в человеческом сознании привело к тому, что она была отождествлена со страхом Божьего суда и Божьего возмездия. Но ад есть не действие Бога на душу, в данном случае судебное и карательное, а именно отсутствие действия Бога на душу, неспособность души раскрываться какому бы то ни было Божьему действию, совершенное отпадение от Бога. Ад есть не что иное, как совершенное отделение от Бога. Ужас ада совсем не в том, что суд Божий будет суров и неумолим. Бог есть милосердие и любовь, и ему отдать свою судьбу означает преодоление ужаса. Ужас в предоставленности моей судьбы мне самому. Страшно не то, что Бог сделает со мной. Страшно то, что я сам сделаю с собой. Страшен суд души над собой, над собственным бессилием утвердить вечную жизнь. Ад, в сущности, не то означает, что человек попал в руки Божьи, а то, что он окончательно оставлен в собственных руках. Нет ничего страшнее собственной меонической, темной свободы, уготовляющей адскую жизнь. Страх Божьего суда есть лишь невозможность для темной стихии вынести Божий свет и Божью любовь. Божий суд и есть лишь страшный свет, брошенный на тьму, любовь, обращенная на злобу и ненависть. Всякая душа человеческая греховна и подвержена тьме, из которой не может собственными силами выйти к свету. Душа становится расположенной перейти к сумеречному и грезящему полу-бытию, полу-жизни. Усилиями собственной свободы она не может прийти к подлинному бытию, к подлинной жизни. С этим связано само существо христианства. «Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать». «Я пришел не судить мир, но спасти мир». Явление Христа и есть спасение от ада, который человек уготовляет самому себе. Явление Христа означает поворот души от созидания ада к созиданию Царства Божьего. Без Христа-Искупителя и Спасителя Царство Божье для человека недоступно и недостижимо. Нравственные усилия человека не приводят к Царству Божьему. Если нет Христа и нет внутреннего поворота, связанного со Христом, то ад в той или иной форме неотвратим, он естественно создается человеком. Сущность спасения – в освобождении от ада, к которому естественно тяготеет тварь. Идея ада должна быть совершенно освобождена от всех ассоциаций, связанных с перенесением на небо принципов уголовного права. Ад, как субъективная сфера, как погружение души в ее собственную тьму, есть имманентный результат греховного существования, а совсем не трансцендентное наказание за грех. Ад и есть невозможность перейти к трансцендентному, есть погруженность в имманентное. Только нисхождение Сына Божьего в ад может освободить от него. Ад есть результат замкнутости природного мира, закрытого для вмешательства Бога, для нисхождения Бога. Всякое же Божье действие на мире может быть направлено лишь на освобождение от ада. Ад совсем не в вечности наступит, он останется во времени. И потому ад не может быть вечен. Один из голосов, звучащих в моей душе, говорит, что все обречены на ад, ибо все в большей или меньшей степени обрекают себя на ад. Но так предвидятся конечные судьбы без расчета на Христа. И другой голос говорит во мне, что все должны быть спасены, что свобода человека должна быть просветлена изнутри, без насилия над ней, что приходит через Христа, что и есть

спасение. В мире духовном нельзя мыслить дьявола внеположным душе человеческой, он ей имманентен, он есть ее обреченность самой себе. Христос освобождает душу от дьявола. Если не стоять на точке зрения манихейского дуализма, то дьявол есть высший дух, божье творение и падение его объяснимо лишь меонической свободой. Проблема сатанизма сводится к этой бездонной, иррациональной свободе.

Идея ада была превращена в орудие запугивания, религиозного и нравственного террора. Но настоящий ужас предчувствий ада в человеческой душе в этих запугиваниях отсутствует. Этот подлинный ужас не в угрозах трансцендентного Божьего суда и воздаяния, а в имманентном изживании человеческой судьбы, из которой исключено всякое действие Божье. Парадоксально можно было бы сказать, что ужас ада наступает тогда, когда человек подчиняет свою конечную судьбу своему собственному суду, а не Божьему суду. Самый беспощадный суд есть собственный суд, он есть адское мучение, мучение совести, раздвоение, потеря цельности, существование, разорванное на клочья. Божий суд есть вместе с тем действие благодатной силы на тварь. Божий суд есть установление подлинных реальностей и подчинение всех реальностей высшей реальности, подчинение в порядке онтологическом, а не юридическом. Если было время, когда устрашающая идея ада удерживала социальную обыденность в церкви, то теперь наступило время, когда эта идея может лишь помешать войти в церковь. Сознание человека изменилось. И для него понятно стало, что нельзя искать Царства Божьего и совершенной жизни из страха ада, что страх ада есть болезненный аффект, мешающий достигнуть совершенства и работать для Царства Божьего, лишаящий всю жизнь человека нравственного значения. Страх ада, которым пытаются подогреть религиозную жизнь, есть частичное переживание самого ада, есть вхождение в мгновение, в котором раскрывается ад. И потому те, которые ставят религиозную жизнь в зависимость от запугиваний адом, ставят ее в зависимость от вхождения в ад, толкают душу в ад. Ад насквозь имманентен и психологичен, ничего трансцендентного и онтологического в аде не существует и нельзя мыслить. Ад и есть имманентная замкнутость и безвыходность, потеря надежды на трансцендентный прорыв, на освобождение от себя. Ад есть переживание безнадежности. И это переживание совершенно субъективно. Возникновение надежды уже есть выход из ада. Если более зрелое и высокое сознание не может примириться со старой идеей ада, то так же неприемлемо слишком легкое, сентиментально-оптимистическое отрицание ада. Ад, бесспорно, существует, он раскрывается нам в опыте, он может быть нашим путем. Но ад принадлежит времени, и потому он временный. Все, что во времени, временно. Победа вечности над временем, т. е. введение всякого времени в вечность, есть победа над адом и адскими силами. Ад есть эон или эон эонов, как сказано в Евангелии, но не вечность. В аду лишь те, которые остались во времени, не вошли в вечность. Но нельзя на вечность оставаться во времени, во времени можно лишь на время остаться. Перспектива дурной бесконечности совсем не есть онтологическая реальность, а фантазм, субъективная иллюзия. В идее вечных адских мук как справедливого воздаяния за грехи и преступления краткого мгновения жизни есть что-то возмущающее совесть и безобразное. Вечная мука как результат совершенного в краткий промежуток времени есть один из самых безобразных человеческих кошмаров. Учение о перевоплощении, которое включает в себе видимые преимущества, влечет за собой кошмар иной, чем кошмар вечных адских мук, – кошмар бесконечных перевоплощений, бесконечного странствования по темным коридорам, он разрешает судьбу человека в космосе, а не в Боге. Одно несомненно: существует судьба души после смерти в иных планах, как существовала судьба ее до рождения в иных планах. Жизнь от рождения до смерти в нашем мире есть лишь небольшой отрезок человеческой судьбы, непонятный, если взять его в замкнутости и отрезанности от вечной человеческой судьбы. Проблема ада принимает особенно оскорбительный и возмущающий характер вследствие судебного ее понимания. Но судебное понимание есть понимание вульгарно-простонародное, и оно должно бы быть совершенно изгнано из религиозной этики, философии и теологии. Идея ада должна

быть совершенно освобождена от всех утилитарных мотивов, и только тогда возможно познание в этой области, тогда прольется свет. Нам откроется, что возможна психология ада, но возможна онтология ада. Проблема ада есть предельно иррациональная проблема и не поддающаяся никакой рационализации. Учение об апокатастасисе тоже слишком рационалистическое учение, столь же рационалистическое, как и учение о вечном аде. И оно не творчески понимает мировой процесс. Учение Кальвина о предопределении к гибели есть *reductio ad absurdum*. Достоинство его в том, что оно есть последний вывод из учения о вечных адских муках. В этом учении есть рационализация при допущении совершенной иррациональности Божьих определений и Божьего суда. Согласно этому учению, сам Бог создает ад, что так и есть, если Бог наделил тварь свободой и предвидел результаты этой свободы.

Человека преследует ужас смерти. Но это еще не последний ужас. Последний ужас – ужас ада. И когда этот ужас овладел человеческой душой, человек готов искать спасения от ада в смерти, в вечной смерти. Но ведь ужас смерти есть ужас прохождения через муку, через агонию, через разложение. Ужас смерти еще находится по эту сторону жизни. По ту сторону этого ужаса уже нет. Смерть страшна, как самое тяжелое и мучительное явление жизни. Прохождение через опыт смерти представляется прохождением через адскую муку. Ад и есть бесконечное умирание, агония, которая никогда не кончается. И когда человеческая душа готова искать избавления от ужаса ада в смерти, она думает о смерти, которая кончится и будет концом всего, а не о смерти бесконечной. Искание избавления от ужаса адской муки и смерти есть упадочное настроение и самообман. Борьба против ужаса ада возможна только во Христе и через Христа. Вера в Христа, в Христово Воскресение и есть вера в победимость ада. Вера же в вечный ад есть в конце концов неверие в силу Христа, вера в силу дьявола. В этом скрыто основное противоречие христианской теологии. Манихейство было объявлено жестокой ересью. Но манихейские элементы проникли внутрь христианства. Христиане верили не только в силу Божью, в силу Христову, но верили и в силу дьявола. И нередко в силу дьявола верили больше, чем в силу Христову. Дьявол занял место манихейского злого Бога. И неизвестно осталось, кому принадлежит последнее слово – Богу или дьяволу, Христу или антихристу. Вера в вечный ад есть вера в то, что последнее слово принадлежит дьяволу, злему Богу. Манихейство есть метафизическое заблуждение, но в нем есть нравственная глубина, есть мука над проблемой зла, с которой слишком легко справляется рационалистическая теология. Из мучительной трудности, связанной с проблемой ада, пытались выйти тем, что признали самый ад торжеством Божьего справедливого суда и, следовательно, добром. Но это есть самое возмущающее утешение. Проблема победы над темными силами ада совсем не есть проблема Божьего милосердия и всепрощения, ибо Божье милосердие и всепрощение безграничны, а есть проблема о том, как Бог может победить темную свободу твари, от Бога отвратившуюся и Бога возненавидевшую. Царство дьявола находится не в бытии, а в небытии, в сфере меонической темной свободы, в Сфере субъективно-призрачной. Человек, ушедший в эту сферу, принадлежит уже не себе, он находится во власти темной силы небытия. Победа над темной свободой невозможна для Бога, ибо эта свобода не Богом создана, и коренится в небытии, и невозможна для человека, ибо человек стал рабом этой темной свободы и не свободен уже в своей свободе. Эта победа возможна лишь для Богочеловека Христа, нисходящего в ад, в бездонную тьму меонической свободы, возможна для совершенного соединения и взаимодействия Божества и человечества. Победа над ужасом ада как проявление свободы твари возможна лишь для Христа Богочеловека. Вне Христа трагическая антиномия свободы и необходимости неразрешима, и ад в силу свободы остается необходимым. Ужас ада в душе всегда есть уход от Христа, потемнение образа Христа в душе. Спасение от ада открыто для всех, для всякой твари во Христе-Спасителе.

Н. Федоров высказал дерзновенную и радикальную идею воскрешения всех умерших. Но нужно продолжить его идею дальше и глубже. Не только все умершие должны быть спасены от смерти и воскрешены, но все должны быть спасены и освобождены от ада, выведены из ада.

Это есть последнее, предельное требование этики. Все силы своего духа направляй на освобождение всех из ада, на выведение всех из ада. В направлении своей деятельности не только не создавай ада, а всеми силами разрушай его. Не созидай ада, вталкивая в него «злых». Не представляй себе Царство Божье слишком посясторонне и по-человечески, как победу «добрых» над «злыми», как изоляцию «добрых» в светлом месте, а «злых» в темном месте. Это предполагает очень существенное изменение нравственных оценок и актов. Нравственная воля должна быть прежде всего направлена на всеобщее спасение. Эта абсолютная этическая истина не зависит от тех или иных построений онтологии спасения и гибели, рая и ада. Ни для кого не создавай ада ни на этом свете, ни на том свете, освободись от инстинктов мести, принимающих возвышенные и идеализированные формы и проецируемых на вечную жизнь. Ад как имманентно в опыте и в пути изживаемое последствие темной свободы все равно существует. Но его не должно создавать как возмездие, как изоляцию общества «злых» от общества «добрых». Царство Божье все равно лежит по ту сторону нашего «добра» и нашего «зла». И не должно увеличивать кошмар, связанный с греховой жизнью по сю сторону добра и зла. «Добрые» должны и на себя принять судьбу «злых», разделить эту судьбу и тем способствовать их освобождению. Я сам для себя могу создавать себе ад и, увы, слишком много в жизни делаю, чтобы создавать его. Но я не должен создавать ад для других, ни для одного существа. Пусть «добрые» перестанут быть возвышенными, идейными мстителями. Император Юстиниан требовал когда-то осуждения Оригена за учение о всеобщем спасении. Императору Юстиниану было мало временных мук на этом свете, ему нужны были еще вечные муки на том свете. Вот за императором Юстинианом больше не нужно идти, идти нужно против него. Пусть «добрые» более не мешают спасению и освобождению «злых» от ада. Я уже цитировал слова Гоголя: «Грустно от того, что не видишь добра в добре». В этих словах поставлена самая глубокая проблема этики. В добре и добрых очень мало добра. И оттого со всех сторон уготовляется ад. Ответственность добра за зло «добрых», на «злых» есть новая проблема этики. Несправедливо всю ответственность возлагать на «зло» и «злых». «Зло» и «злые» появились потому, что «добро» и «добрые» были плохи, что в них было мало добра. Не только «злые», но и «добрые» будут призваны к ответу на Божьем суде, но суд этот будет иной, чем суд человеческий. Возможно, что наше различие «добра» и «зла» окажется неразличием. «Добрые» будут отвечать за то, что создавали ад, за то, что довольны были своим добром, за то, что своим мстительным инстинктам придавали возвышенный характер, за то, что «злым» мешали поднаться и толкали их своим судом на путь гибели. К этому должна прийти новая религиозная психология и новая религиозная этика.

Проблема ада есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации. Но учение о вечных адских муках как о торжестве божественной справедливости, занявшее почетное место в отделах догматического богословия, есть рационализация тайны, есть отрицание эсхатологической тайны. Эсхатология должна быть свободна от оптимизма и пессимизма, порождаемых рационализацией. Все рациональные эсхатологии кошмарны. Кошмарна идея вечных адских мук, кошмарна идея бесконечных перевоплощений, кошмарна идея исчезновения личности в божественном бытии, кошмарна даже идея неизбежного всеобщего спасения. Эта кошмарность свидетельствует о том, что нарушается тайна принудительной рационализацией. Мы не можем и не должны строить никакой рациональной онтологии ада, ни оптимистической, ни пессимистической. Но мы можем и должны верить, что сила ада побеждена Христом и что последнее слово принадлежит Богу и Божьему смыслу. Концепция ада – о предпоследнем, а не о последнем. Мистическое и апофатическое богопознание не знает ада. Ад исчезает в бездонной и невыразимой глубине Божества (Gottheit). Ад принадлежит катафатическому и рационалистическому богопознанию. Если мне и не дано знать, что ада не будет, то мне дано знать, что ада не должно быть и что я должен работать во имя всеобщего спасения и освобождения от ада, что я не должен изолировать себя в деле спасения и забывать о ближних моих, обреченных

на ад. Не нужно уступать дьяволу все большие и большие районы бытия, нужно отвоевывать их для Бога. Ад не есть торжество Бога, ад есть торжество дьявола, торжество небытия.

Глава III

Рай. По ту сторону добра и зла

Человека мучит предчувствие ада. Но у него есть также глубоко впавшее в сердце воспоминание о рае и мечта о рае. И где-то в глубине происходит совпадение райского воспоминания с райской мечтой. Наша жизнь протекает между раем и адом. Мы – изгнанники из рая, но не попавшие еще окончательно в ад. Из середины нашего мира, в котором все так не походит на рай, мы мыслим рай в прошлом, в начале, и в будущем, в конце. Изначальное прошлое и конечное будущее смешиваются в идее рая. Сказание о золотом веке в мире языческом было сказанием о рае. Языческое мифологическое сознание знает золотой век, рай в прошлом, но не знает мессианского ожидания рая в будущем. Это мессианское ожидание свойственно было лишь древнему Израилю. Мифология всегда в прошлом, мессианизм всегда в будущем. Библейское сказание о рае как первоначальном состоянии человека и природы есть миф (понимая миф реалистически). Пророчества же, ожидание в будущем явления Мессии и наступления Царства Божьего есть мессианизм. В Библии есть и миф, и мессианство. Мировой процесс идет от рая, он начался с изгнания из рая. Но и на земле извергнутый из рая человек не только вспоминает о золотом веке, но и способен переживать минуты райского блаженства в созерцании Бога, истины и красоты в любви, в творческом экстазе. Рай существует не только в воспоминании человека и в мечте и в творческом воображении человека. Рай в природе сохранился в ее красоте, в солнечном свете, в мерцающих в ясную ночь звездах, в голубом небе, в незапятнанных вершинах снеговых гор, в морях и реках, в лесу и хлебном поле, в драгоценных камнях и цветах и в красоте и убранстве мира животного. Однажды и в истории человеческой культуры было явлено что-то эдемское – в культуре Древней Греции, в ее прекрасных формах. Мировой процесс начался с рая и он идет к раю, но и к аду. Человек вспоминает о рае в прошлом, в генезисе мировой жизни, он мечтает о рае в будущем, в конце вещей, и вместе с тем с ужасом предчувствует ад. Рай в начале, рай и ад в конце. Выходит, как будто бы все приобретение и обогащение мирового процесса в том, что к раю прибавляется ад. Ад и есть то новое, что явится в конце мировой жизни. Рай же не новое, рай есть возврат. Но как печален для человека возврат к раю, после того как человечество разделилось и часть его отпала в ад. Таким представляется результат вкушения от плодов с дерева познания добра и зла. Райская жизнь была целостна, и ничего, кроме райской жизни, не было, пока не было различия между добром и злом. После различия райская жизнь раскололась и наряду с ней появилась и адская жизнь. Такова цена свободы, свободы познания добра и зла и свободы избрания добра и зла. Воспоминание о рае и мечта о рае отравлены страшным предчувствием ада если не для себя, то для других. Цена ада оказалась ценой человеческой свободы. Без этой свободы была бы вечная целостная райская жизнь, ничем не омраченная. И человека вечно преследует и соблазняет мечта о воссоздании целостной райской жизни, не омраченной роковыми последствиями свободы духа. Эта мечта лежит в основе всех утопий земного рая. Человек был изгнан из рая, потому что свобода его оказалась роковой. Не может ли он вернуться в рай, отказавшись от свободы? Нельзя ли избежать ада, отказавшись от свободы человека? Диалектика о рае и свободе с гениальной остротой раскрыта Достоевским.¹³⁶ Проблеме рая, которая так мучила Достоевского, посвящены «Сон смешного человека», «Сон Версилова» и в конце уже «Легенда о Великом Инквизиторе». Достоевский не может примириться ни с тем раем, который еще не знает испытания свободы, не прошел еще через свободу, ни с тем раем, который после всех испытаний будет организован принудительно, без свободы человеческого духа. Для него приемлем только рай,

¹³⁶ См. мою книгу «Мирозерцание Достоевского».

прошедший через свободу, которого свобода возжелала. Принудительный рай в прошлом и принудительный рай в будущем был предметом ужаса Достоевского, был для него соблазном антихриста. Ибо Христос есть прежде всего свобода. Но так бросается новый свет на сказание о грехопадении. Дьявольский соблазн не есть соблазн свободы, как нередко думали, а соблазн отречения от свободы, соблазн блаженства принудительного и насильственного. Мы тут приближаемся к последней, рационально неразрешимой тайне грехопадения, которая совпадает с тайной последних судеб человека и твари. Бог хотел свободы твари и на свободе основал свою идею творения. Со свободой связано творческое призвание человека. Поэтому о грехопадении мы принуждены мыслить антиномически и иррационально. Грехопадение есть и обнаружение и испытание свободы человека, уход из первоначального, досознательного натурального рая, не ведавшего еще свободы духа, и вместе с тем грехопадение есть утрата свободы, подчинение человека низшим природным стихиям. Тут завязывается узел мировой жизни. Грехопадение оказалось необходимым, ибо необходима была свобода для осуществления высшего смысла творения. Но «необходимость свободы» есть противоречие и парадокс. Победить это противоречие в мысли мы не в силах, мы можем лишь изживать его в опыте жизни. Грехопадение есть нарушение Смысла и отпадение от Смысла, и вместе с тем в грехопадении мы должны признать Смысл, Смысл перехода от первоначального рая, не познавшего еще свободы, к раю, эту свободу уже познавшему.

Поэтому нельзя говорить о возвращении к первоначальному, утерянному райскому состоянию. К нему не только нельзя вернуться, но и не должно вернуться. Это означало бы бесприбыльность и в конце концов бессмысленность мирового процесса. Рай в конце мирового процесса есть совсем иной рай, чем рай в начале мирового процесса. Это рай после познания свободы, после всех испытаний. Можно даже сказать, что это рай после ада, после опыта зла и свободного отвержения ада. Соблазн возврата к изначальному, предмирному небытию свободно преодолевается бытием, согласным с Божьей идеей о бытии. Рай, в котором не пробудилось еще творческое призвание человека и высшая идея о человеке еще не осуществилась, сменяется раем, в котором раскрывается до конца творческое призвание человека и осуществляется идея человека, т. е. рай натуральный сменяется раем духовным. Рай как первоначальное состояние человека не знает еще явления богочеловека, рай же, которым завершится мировой процесс, будет Царством Христовым, Царством богочеловечества. Рай первый не знает богочеловечества. Богочеловечество есть положительный результат мирового процесса. Но внутри мирового процесса измученный человек постоянно мечтает о возврате к утерянному раю, к первоначальной невинности и целостности. Он готов отказаться от всякого познания, познание представляется ему результатом раздвоения и утери целостности жизни. Он готов бежать от мучительности «культуры» к радости и блаженству «природы». И всякий раз человек испытывает греховное разочарование в этих своих мечтах и стремлениях, ибо не только «культура», но и «природа» оказывается пораженной первородным грехом. И есть только один путь, который раскрыт человеку, путь верности до конца идее «человека», путь вхождения в царство духа, в которое войдет и преображенная природа. Познание добра и зла связано с утратой райской цельности, но путь познания добра и зла до конца должен быть пройден. После того как человек вступил на путь различения добра и зла, само познание не есть зло.¹³⁷ Познание имеет своим предметом зло, но оно само не есть зло. И в познании осуществляется творческое призвание человека. Это есть оправдание «культуры» против посягательств на нее со стороны «природы». Человек принужден идти трагическим путем, путем героическим. Возврат же к первоначальной райской цельности, к райской «природе» есть отрицание этого пути человека. Отблеск утерянного рая есть в сохранившейся первозданной красоте природы, но человек прорывается к ней через художественное созерцание, которое есть творчество, творческое преображение

¹³⁷ В этом мое главное разногласие с Л. Шестовым.

природной обыденности. Отблеск утерянного рая есть в искусстве, в поэзии, и человек общается в них к мгновениям райского блаженства через творческий экстаз, т. е. через свой творческий путь вверх. Отблеск рая лежит на поэзии Пушкина, в ней преодолевается тяжесть «мира». Искусство Пушкина и не христианское и не языческое искусство, а искусство райское. Но и в нем райское достигается через творчество человека, через путь человека, а не через возврат к первоначальной природе. Так во всем и всегда.

Так называемая нравственная жизнь совсем не есть райская жизнь, и рай не есть торжество «добра». В «добре», в «нравственной жизни» всегда есть отравленность, отравленность судом, раздвоением, постоянным отвержением «зла» и «злых». В царстве «добра» нет божественной освобожденности, легкости, цельности, просиянности твари. Рай есть прекращение заботы, выход из того мира, который описывает Гейдеггер, и обретение цельности духа. Но в нравственной жизни есть тяжкая забота, забота борьбы со злом, и есть раздвоенность, раздвоенность мира на «добрых» и «злых». Рай, коррелятом которого будет ад, будет царством «добра», противостоящим царству «зла». И в этом царстве добра не могло бы быть цельности, была бы отравленность соседством ада с вечными муками злых. Создание вечного рая и блаженства по соседству с вечным адом и муками есть одно из самых чудовищных человеческих порождений, злых порождений «добрых». Мы живем в греховной жизни, по сю сторону добра и зла, и нам необычайно трудно мыслить рай. Мы переносим в наше мышление о рае категории нашей греховной жизни, наше различие добра и зла. Но рай лежит по ту сторону добра и зла, и потому он не есть исключительное царство «добрых» и «добра» в нашем смысле. Мы более прорываемся к раю, когда мыслим его как красоту. Преображение и просветление мира и есть красота, а не добро. Рай есть теозис, обожение твари. Добро относится к миру преображенному и непросветленному. Только красота есть освобождение от заботы и тяготы, добро же есть еще забота. И потусторонняя вечная жизнь, в которой не будет разделения на рай и ад, на царство добрых и на царство злых, сохраняет заботу и тяготу, не дает покоя, совершенной цельности, совершенной радости. Все равно должен начаться трагический процесс борьбы с адом. Ад же не может не начать атаки рая, ему свойственна экспансия. Мысль об аде как об окончательном торжестве Божьей правды, Божьей справедливости есть невозможная мысль, и она не может успокоить находящихся в раю. Ад не может не быть мучением рая, и рая не может быть при существовании ада. О рае можно мыслить лишь апофатически, всякое же катафатическое мышление о рае порождает непреодолимые противоречия, так как категории посюсторонней жизни переносятся на потустороннюю жизнь. Основная антиномия нашего мышления о рае в том, что человек страшно мечтает о рае, о райском блаженстве и вместе с тем боится райского блаженства как скуки, однообразия, неподвижности, конечности. Эта антиномия связана с парадоксом времени и вечности. Мы переносим на вечность, что относится лишь ко времени. Невозможно мыслить совершенства, полноты, цельности во времени. Мысль о совершенстве во времени вызывает томящую скуку, представляется остановкой творческого движения, самодовольством. Отсюда скука всех утопий райской жизни на земле, ложь утопий и ложь перенесения совершенства из вечности во время. Совершенство, полнота и цельность во времени не осуществимы, потому что они означают конец времени, преодоление времени, вхождение в вечность. Время есть несовершенство, частичность и разорванность. Совершенство, перенесенное во времени, и вызывает томительное ощущение скуки. Совершенство во времени есть всегда конечность, совершенство же в вечности есть положительная бесконечность. Райская жизнь в нашем времени, на нашей земле оказалась бы концом творческого процесса жизни, бесконечных стремлений и потому скукой. И эти же черты человек умудрился наложить на потусторонний рай. Мы мыслим во времени и проецируем рай в будущее. И потому рай представляется остановкой в будущем, прекращением бесконечного движения, бесконечного искания, бесконечного творчества, достижением окончательного довольства. В раю как будто бы нет уже свободы. И мы, подобно «человеку с ретроградной и насмешливой физиономией»

Достоевского, готовы рай послать к черту, чтобы по своей воле пожить. Человек и мечтает о рае, и боится рая, возвращается к трагической свободе мировой жизни. Мировой порядок и гармония, которым приносится в жертву свобода личности, непереносим.

Но рай совсем не в будущем, не во времени, рай в вечности. Вечность же достигается в мгновении настоящего, вечность наступает не в том настоящем, которое есть часть разорванного времени, а в том настоящем, которое есть выход из времени. Но вечность совсем не есть остановка движения, прекращение творческой жизни, вечность есть творческая жизнь иного порядка, есть движение не в пространстве и времени, а движение внутреннее, символизирующееся в движении по кругу, а не по прямой линии, т. е. внутренняя мистерия жизни, мистерия духа, в которую вобрана и вся трагедия мировой жизни. В рае необходимо мыслить не меньше, а больше жизни, чем в нашем греховном мире, не меньше, а больше движения, но движения, не основанного на разорванном времени, движения «духа», а не «природы». Невозможно мыслить совершенство как отрицание творческой динамики. Совершенная, райская жизнь есть отрицание суеты и томление мира, беспокойства и заботы, порожденных временем. Но совершенная райская жизнь знает свое творческое движение. Рай оказывается парадоксом для человека, потому что одинаково невозможна и бесконечность во времени, с ее томлением, беспокойством и мучением, и остановка движения, отсутствие динамики в совершенстве. В переживании этого парадокса мы остаемся по сю сторону и не прорываемся в потусторонний мир. Мы переносим в потусторонний мир мучительные трудности мира посюстороннего. Но рай можно мыслить лишь апофатически, как рай по ту сторону нашего времени и всего с ним связанного, по ту сторону добра и зла. Предчувствие рая дано в экстазе, в котором разрывается наше время и отменяется наше различие добра и зла, в котором человеку дано пережить окончательную освобожденность, и для него исчезает всякая тяжесть. Экстаз творчества, экстаз созерцания божественного света, экстаз любви переносит на мгновение в рай, и эти мгновения уже не во времени. Но после мгновения вечности вновь наступает длящееся время, и все отяжелевает, падает вниз, подчиняется заботе и обыденности. Эсхатологическое сознание упирается в парадокс времени, и им сдавлено наше эсхатологическое мышление. Этот парадокс времени и вечности достигает особенной высоты и напряженности в идее хилиастической. В хилиастическую идею вложена мечта человека о счастье и блаженстве, о мессианском пире, о рае не только на небе, но и на земле, не только в вечности, но еще в нашем историческом времени.

В хилиазме вечность переливается во время и время вступает в вечность. Хилиазм есть древнее упование человечества, что в конце мирового процесса будет явлено Царство Божье, правда Божья осуществлена, будет царство святых, т. е. в каком-то смысле рай будет еще в пределах нашего времени. Хилиазм есть упование, что положительный результат мирового процесса будет обнаружен в какой-то промежуточной сфере, между временем и вечностью, будет уже не во времени и еще не в вечности. В этом основная трудность всех истолкований Апокалипсиса. Язык вечности надо перевести на язык времени. Совершенное отрицание хилиастической идеи есть отрицание самого парадокса, все переносится в вечность, в потусторонность, во времени же, в посюсторонности, остается мир внебожественный и изгнанный из рая. Но с другой стороны, отрицается парадокс теми, которые мыслят Царство Божье, рай чувственно, на нашей земле, в нашем времени. Христианское откровение есть прежде всего весть о Царстве Божьем. Сущность христианства – искание Царства Божьего. Но идея Царства Божьего чрезвычайно трудна для истолкования и порождает непримиримые противоречия. Царство Божье нельзя мыслить во времени. Оно есть конец времени, конец мира, новое небо и новая земля. Но если Царство Божье вне времени, в вечности, то нельзя относить его исключительно к концу мира, ибо конец мыслится во времени. Царство Божье приходит не только в конце времени, но и в каждом мгновении. В мгновении может быть выход из времени в вечность. Между мной и вечностью, т. е. достижением Царства Божьего, не лежит то длительное время,

которое остается еще до конца мира. В вечность есть два выхода – через глубину мгновения и через конец времени и конец мира. Царство Божье приходит неприметно. Царство Божье мыслится как Царство Небесное. Но Царство Божье возможно и на земле, ибо и земля может просветлеть и наследовать вечность. И грани между той новой землей и нашей землей нам не дано установить. Идея земного рая есть ложная утопия и ложный хилиазм. Но в более глубоком смысле мы можем мыслить рай на земле, возможен выход в вечность, возможен экстаз и созерцание Бога, возможны радость и свет. Эсхатологическое истолкование Царства Божьего есть единственно верное. Но парадокс эсхатологического сознания в том, что конец не только отодвинут на неопределенное время в будущее, но и близок каждому мгновению жизни. Эсхатология есть внутри процесса жизни. И Апокалипсис есть не только откровение конца мира и истории. Апокалипсис есть также откровение конца внутри мира и истории, внутри человеческой жизни, внутри каждого мгновения жизни. И особенно важно преодолеть пассивное понимание Апокалипсиса как ожидания конца и суда. Возможно активное понимание Апокалипсиса как призыва к творческой активности человека, к героическому усилию и подвигу. Конец зависит и от человека, и он будет тем или иным в зависимости от действий человека. Образ Небесного Иерусалима, нисходящего с неба на землю, есть один из образов. Новый Иерусалим уготовляется также человеком, человеческой свободой, человеческим творчеством, человеческим усилием. Человек активно создает рай и ад. Рай и ад есть духовная жизнь человека, и они раскрываются в глубине духа. Только слабость сознания, пораженного грехом, выбрасывает рай и ад вовне, переносит их в объективный порядок, подобный порядку природы. Сознание более углубленное и цельное вбирает рай и ад внутрь духа, т. е. перестает пассивно мечтать о рае и испытывать пассивный ужас перед адом. Но тогда и рай и ад не проецируются во времени в будущее. В каждое мгновение совершается Суд Божий, Суд Божий и есть голос вечности во времени. Поэтому и идея рая, как и идея ада, должна быть совершенно освобождена от утилитаризма. Царство Божье есть достижение совершенства обожения, красоты и цельности духа, а не награда.

Идея рая основана на предположении, что достижение совершенства сопровождается блаженством, что совершенные, прекрасные, праведные, святые – вместе с тем и блаженны. Жизнь в Боге есть блаженство. Идея блаженства праведников есть источник эвдемонизма. Прежде чем стать земным, эвдемонизм был небесным. Человек рожден для счастья – думает эвдемонизм земной. Человек сотворен для блаженства – думает эвдемонизм небесный. Несчастье, страдание, мучение есть результат греха. В раю до грехопадения было блаженство. Блаженный, блаженствующий и значит праведный, покорный Богу, святой. И новый рай, в который вернется праведный человек, будет блаженством. Тождество праведности и блаженства есть тождество субъективного и объективного, т. е. цельность. Нам, живущим в греховном мире, под его законом, с пораженной грехом психологией, трудно это понять. И у нас существует подозрительное отношение к райскому блаженству. Трагизм, страдание, неудовлетворенность являются признаком более совершенного и высокого состояния в греховном мире. Счастье как цель жизни и критерий добра и зла выдуманное самими низменными нравственными учениями – гедонизмом, эвдемонизмом, утилитаризмом. И мы справедливо считаем искание счастья иллюзией, ложным прельщением. В жизни нашего мира возможны мгновения радости и даже блаженства как выход из этого мира и приобщение к другому миру, миру свободы, не знающему тяжести и заботы. Но в жизни нашего мира никакое прочное, длительное счастье не возможно. Да и человек никогда не стремится к счастью, он стремится к предметным ценностям и благам, достижение которых уже может дать счастье. Понимание цели жизни как счастья есть уже продукт рефлексии и раздвоения. Но еще важнее для нашей проблемы то, что люди, слишком счастливые, успокоенные, удовлетворенные, не страдающие, вызывают подозрение в недостаточной глубине, в ограниченности их стремлений, в равнодушии к горю людей, в самодовольстве. Райское блаженство в нашем греховном мире представляется нам предосудитель-

ным. Так, эстетизм есть претензия на рай в грехе. Мы с трудом можем перенестись в такой план бытия, в котором райское блаженство будет выражением совершенства и праведности. И тут мы сталкиваемся с этическим и психологическим парадоксом. Блаженство, райское состояние, которое нам все-таки выпадает в редкие мгновения жизни, есть достижение цельности, полноты, богоподобного совершенства. И вместе с тем блаженство, райское состояние беспокоит нас как остановка движения духа, как прекращение бесконечного стремления и искания, как самодовольство и равнодушие к горю других и к существованию ада. Райское состояние означает питание с древа жизни и неведение добра и зла, мы же питаемся с древа познания добра и зла, живем этим различием и переносим его на тот новый рай, который явится в конце мирового процесса. В этом онтологическое различие рая в начале и рая в конце мировой жизни. Рай в начале есть первоначальная цельность, не знающая отравы сознания, отравы различения и познания добра и зла. В этот рай нет возврата. И этот рай не знает свободы, которой мы так дорожим как высшим своим достоинством. Рай в конце предполагает, что человек уже прошел через обострение и раздвоение сознания, через свободу, через различение и познание добра и зла. Этот рай означает новую цельность и полноту после раздвоения и раздробленности. Но этот рай беспокоит нас потому, что коррелятом его является ад. Что делать со злом и злыми, которые являются результатом раздвоения сознания и испытания свободой? Как переживать райское блаженство, если существуют адские муки для злых, если зло не побеждено онтологически, если оно имеет свое царство? Если рай в начале мировой жизни не приемлем, потому что в нем не испытана еще свобода, то рай в конце мировой жизни не приемлем, потому что в нем свобода уже испытана и породила зло. Это есть основная проблема этики в эсхатологическом аспекте. Этика приходит к этой проблеме, но разрешить ее не может. Идея совершенства, связанная с блаженством, нас притягивает и вместе с тем нас отталкивает. Отталкивает она нас потому, что мы мыслим совершенство и блаженство в конечном, в то время как они в бесконечном, т. е. мы рационализируем не поддающееся рационализации, мыслим катафатически, в то время как нужно мыслить апофатически. Для христианского сознания райское блаженство есть Царство Христово, и вне Христа оно немыслимо. Но этим все меняется. В райское блаженство входит крест и распятие. Сын Божий и сын человеческий спускается в ад для освобождения мучающихся в аду. Тайна креста и есть преодоление основного противоречия райского блаженства, порожденного свободой. Для того чтобы зло было побеждено, добро должно распять себя. «Добро» является в новом аспекте: оно не «злых» обрекает на вечные муки, а распинает себя. «Добрые» не обрекают «злых» на ад и не ищут в этом своем торжестве блаженства, а сами спускаются в ад с Христом для освобождения «злых». Но это освобождение от ада не может быть насилием над «злыми», пребывающими в аду. В этом вся невероятная трудность проблемы. Она не разрешима человечески и натурально, она разрешима богочеловечески и благодатно. Ни Бог, ни человек не могут изнасиловать злых и принудить их к добру и райскому блаженству. Но Богочеловек, в котором таинственно соединяется благодать и свобода, знает тайну освобождения злых. Вся трудность для нас – мыслить об этом, почему мы тут должны пребывать в *docta ignorantia*, – связана с тем, что злые не могут быть приведены к добру в посюстороннем смысле слова, в смысле, возникшем после грехопадения и разделения добра и зла. Злые и находящиеся в аду могут быть приведены лишь к сверхдобру, т. е. введены в Царство, лежащее по ту сторону добра и зла, в котором нет уже ни нашего добра, ни нашего зла. Райское блаженство как царство добра и добрых в нашем посюстороннем смысле неприемлемо и даже способно вызвать возмущение. Оно мыслится трансцендентным и потусторонним, но характер его остается посюсторонним и сообразным категориям мира.

Но Царство Божье совсем не есть царство посюстороннего добра, оно есть царство сверхдобра, в котором результат и испытания свободы имеет иные образы, чем образы в мире сем. Отсюда вытекает совсем иная этика жизни в этом мире, переоценка ценностей. Эсхатология бросает обратный свет на всю нашу жизнь. Этика из учения о добре превращается в учение

о сверхдobre, о путях к Царству Божьему. Этика приобретает профетический характер, в ней побеждается тяжесть закона. Но на переоценке ценностей, на желании стать по ту сторону добра и зла потерпел крушение Ницше, в котором был непросветленный профетизм. Ницше перенес по ту сторону добра и зла наше посюстороннее зло, а это и значит, что он не прорвался по ту сторону. Этика сверхдобра совсем не означает равнодушия к добру и злу или снисходительности ко злу. Она требует не меньшего, а большего. Этика, основанная на отталкивании добрыми злых в ад, есть не максимальная, а минимальная этика, она отказывается от победы над злом, она отказывается от освобождения и просветления злых, она не онтологична, она ограничивается различием и оценкой, но не доходит до преображения и реального изменения бытия. Религиозная этика, основанная на идее личного спасения души, есть минималистическая этика, этика трансцендентного эгоизма. Она призывает человеческую личность благополучно устроиться при неблагополучии других людей и мира, она отрицает всеобщую ответственность всех за всех, отрицает единство тварного мира, единство космоса. В духовном мире нет замкнутой и отделенной личности. Этика личного спасения приводит к искажению и извращению идеи рая и Царства Божьего. Онтологическое райское блаженство невозможно для меня, выделившего себя из космического целого и о себе лишь заботящегося. Оно невозможно для одних добрых, потребовавших для себя привилегированного положения. Пала душа мира, пал человек как микрокосм, и спасается человек как микрокосм, спасается с душой мира. Отрывание человека от человека и человека от космоса есть результат первородного греха, и невозможно переносить этот результат греха на дело спасения, невозможно вносить в образ Царства Божьего образ греховного мира. Спасение есть воссоединение человека с человеком и человека с космосом через воссоединение с Богом. Поэтому индивидуальное спасение или спасение избранных невозможно. В мире будет продолжаться трагедия, распятие и мука, пока не будет достигнуто всеобщее спасение, просветление и преображение всего человечества и космоса. И если это не может быть достигнуто в нашем мировом эоне, то будут новые мировые эоны, в которых дело спасения и преображения будет продолжено. Земной жизнью человека не исчерпывается и не завершается дело спасения и преображения. Мое спасение и преображение связано не только со спасением и преображением других людей, но также со спасением и преображением животных, растений, минералов и каждой былинки, с введением их в Царство Божье. И это зависит от моих творческих усилий. Поэтому и этика должна носить космический характер. Человек – верховный центр мировой жизни, она пала через него, и через него она должна подняться. Человек не может только себя поднимать. Идея Царства Божьего несоединима с религиозным или этическим индивидуализмом, с исключительной заботой о личном спасении. И утверждение верховной ценности личности совсем не есть забота о личном спасении, а есть выражение высшего творческого призвания личности в жизни мировой. Самая недопустимая форма аристократии есть аристократия спасения. Возможна аристократия знания красоты, утонченности и цветения жизни, но невозможна аристократия спасения.

Есть два разных добра – добро в условиях греховного мира, добро посюстороннее, внутри различения добра и зла оценивающее и судящее, и добро как достижение высшего качества жизни, добро потустороннее, не оценивающее и не судящее, а изливающее свет. Первое добро не имеет никакого отношения к райской жизни. Это есть добро чистилища, и оно отмирает вместе с грехом. Когда это добро проецируется в вечную жизнь, оно создает ад. Ад и есть перенесение на веки веков нашей посюточной жизни в жизнь вечную. Второе добро есть добро райское, сверхдобро, оно уже по ту сторону здешнего различия между добром и злом, и оно не допускает существования наряду с собой ада. Но ошибочно думать, что только первое добро может быть руководителем нашей здешней жизни, а что второе добро никакого руководящего значения для нас иметь не может. Идея второго добра ведет к переоценке ценностей и к более высокому нравственному уровню. Идея второго добра, или сверхдобра, рождается не из равнодушия к злу, а из мучительного и глубокого переживания проблемы зла. Первое добро

проблемы зла не решает. Этика обычно не знает, что делать со злом, она о нем судит и его осуждает, но бессильна его победить и даже не хочет его победить. Поэтому этика не знает рая, как не знает ада, она знает лишь чистилище. Задача в том, чтобы построить этику, знающую рай и райское добро и потому ставящую проблему ада. Этика творчества входит уже в райскую полосу, хотя она и знает адские муки. Рай есть экстатический творческий полет в бесконечность, преодолевающий тяжесть, скованность и раздвоенность. Этот творческий полет находится по ту сторону суда, основанного на различении добра и зла, он уже в сверхдobre. Любовь есть сверхдобро, и в ней начинается райская жизнь, хотя и омраченная страданием, порожденным греховной стихией. Этика творчества должна быть в известном смысле этикой хилиастической, обращенной к эону, который находится на грани между временем и вечностью, между посюсторонним и потусторонним миром, в котором расплавляется затверделость нашего мира. Эта затверделость расплавляется во всяком творческом порыве. Райскую жизнь нельзя понимать статически, ее надо понимать динамически. Этим рай конца отличается от рая начала. Когда человеку снится полет, ему снится райская жизнь. Она есть полет, а не прикованность к земле, не неподвижность. Райская жизнь есть прежде всего победа над кошмарной разорванностью времени. Время есть мука и кошмар нашей посюсторонней жизни. Мы устремлены к прошлому в воспоминании и к будущему в воображении. В воспоминании прошлое пребывает в настоящем, и в воображении будущее пребывает в настоящем. В этом парадокс времени. Мы ищем вечного настоящего как победы над смертоносным потоком времени, и для этого мы постоянно выходим из настоящего в прошлое и будущее, точно в прошлом и будущем можно уловить вечное настоящее. Поэтому, живя во времени, мы обречены никогда не жить в настоящем. В устремлении к будущему, характерном для нашего эона, происходит ускорение времени, при котором невозможно остановиться в настоящем для созерцания вечного. Райская же жизнь есть в вечном настоящем, победа над адской мукой времени. Современная цивилизация противоположна райской жизни. Ее ускорение времени, ее устремленность к будущему не есть полет в бесконечность, наоборот, это ускорение и эта устремленность поработают смертоносному времени, и начинаешь понимать адскую муку бесконечности алкания. Этот эон идет к катастрофе, он не может бесконечно продолжаться, в нем все себя истребляет. Наступит другой эон, в котором дурное ускорение и дурная обращенность к будущему заменяется творческим полетом в бесконечность, – вечность. Два типических ответа существуют на вопрос о назначении человека: или человек призван к созерцанию, или он призван к действию. Но ошибочно противопоставление созерцания и действия, взаимное их исключение. Человек призван к творчеству. Он не только зритель, хотя бы и божественной красоты. Творчество есть действие. Оно предполагает преодоление трудности, и в нем есть элемент труда. В творческом действии есть беспокойство. Но в творчестве есть также моменты созерцания, которые могут быть названы райскими, есть моменты прекращения беспокойства, наступления покоя, когда нет уже трудности и труда, когда человек приобщается к божественному. Созерцание есть высшее состояние, оно есть самоцель и не может быть средством. Но и созерцание есть творчество, активность духа, с преодолением трудности и беспокойства.

Последняя эсхатологическая проблема этики есть проблема смысла зла, самая мучительная человеческая проблема. Ее пытаются решить дуалистически и монистически. Дуалистическое решение целиком находится в пределах различения добра и зла, порожденного грехопадением, и проецирует его в вечную жизнь, как ад и рай. Таким образом, зло оттесняется в особый адский порядок бытия. Зло оказывается чистой бессмыслицей, но бессмыслицей, подтверждающей правду смысла, так как зло получает свое воздаяние. Монистическое решение не хочет увековечивания ада как царства зла, наряду с раем как царством добра, и принципиально зло подчиняется добру то как часть добра, которая по ограниченности сознания представляется злом, то как недостаточная раскрытость добра, то как призрачное, кажущееся. Познание зла всегда ставит вопрос о смысле зла. Первое решение видит смысл зла в том, что оно претерпе-

вает муку от торжества добра. Второе решение видит смысл зла в том, что оно есть часть добра и подчинено добру как целому. Но, в сущности, в первом случае зло бессмысленно, и не оправдан мир, в котором появилось зло. Во втором случае просто нет зла, есть нечувствительность к проблеме зла. Дуалистическое и монистическое мышление одинаково негодны и изобличают лишь непреодолимую парадоксальность проблемы зла. Парадокс зла заключается в том, что зло есть бессмыслица, отпадение от Смысла и поругание Смысла, и вместе с тем зло должно иметь и положительный смысл, если Смыслу, т. е. Богу, принадлежит последнее слово в бытии. Выйти из этого парадокса, склоняясь лишь к одному из полярно противоположных утверждений, нет никакой возможности. Нужно одинаково признать и то, что зло есть бессмыслица, и то, что зло имеет смысл. Рационализированная теология, почитающая себя ортодоксальной, нисколько из этого затруднения не выходит. Если зло есть чистая бессмыслица, нарушение и поругание Смысла мира, и если оно увенчивается вечным адом, то адская бессмыслица есть в Божьем замысле о мире, и миротворение не удалось. Если же зло имеет положительный смысл и результатом его будет вечный ад, если оно будет положительно учтено в раю, то затруднительной делается борьба со злом, то зло превращается в неосуществленную форму добра. Из этого затруднения пытались выйти при помощи учения о свободе твари, о свободе воли в традиционной форме. Но этим, как мы видели, затруднения лишь отодвигаются и переносятся на источник свободы. Положительный смысл зла в том, что оно есть испытание свободы и что свобода, высшее достоинство твари, предполагает возможность зла. Райская жизнь, не знающая зла, т. е. не знающая свободы, не удовлетворяет человека, несущего в себе образ и подобие Божье. Человек хочет райской жизни, в которой свобода будет до конца испытана. Но испытание свободы порождает зло, и потому райская жизнь, прошедшая через испытание свободы, есть райская жизнь, познавшая и положительный смысл зла. Свобода имеет бездонный, добытийственный источник, и тьма, притекающая из этого источника, должна просветляться и преображаться божественным светом. Логосом. Генезис зла приводит нас и к признанию положительного смысла зла, который будет учтен в райской жизни, и к неустанной борьбе со злом, и к суду над злом. Положительный смысл зла лишь в том обогащении жизни, которое приносит с собой героическая борьба со злом и преодоление его. Но эта борьба и это преодоление означает не оттеснение зла в особый порядок бытия, а его действительное и окончательное преодоление, т. е. его просветление и преображение. Это есть основной парадокс этики, в котором есть эзотерическая и экзотерическая стороны. Этика неизбежно переходит в эсхатологию и в ней разрешается. Последнее слово есть теозис, обожение, но оно достижимо через свободу и творчество человека, обогащающие самую божественную жизнь.

Основное положение этики, понявшей парадокс добра и зла, может быть так сформулировано: поступай так, как будто бы ты слышишь Божий зов и призван в свободном и творческом акте соучаствовать в Божьем деле, раскрывая в себе чистую и оригинальную совесть, дисциплинируй свою личность, борись со злом в себе и вокруг себя, но не для того, чтобы оттеснять злых и зло в ад и создавать адское царство, а для того, чтобы реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преображению злых.