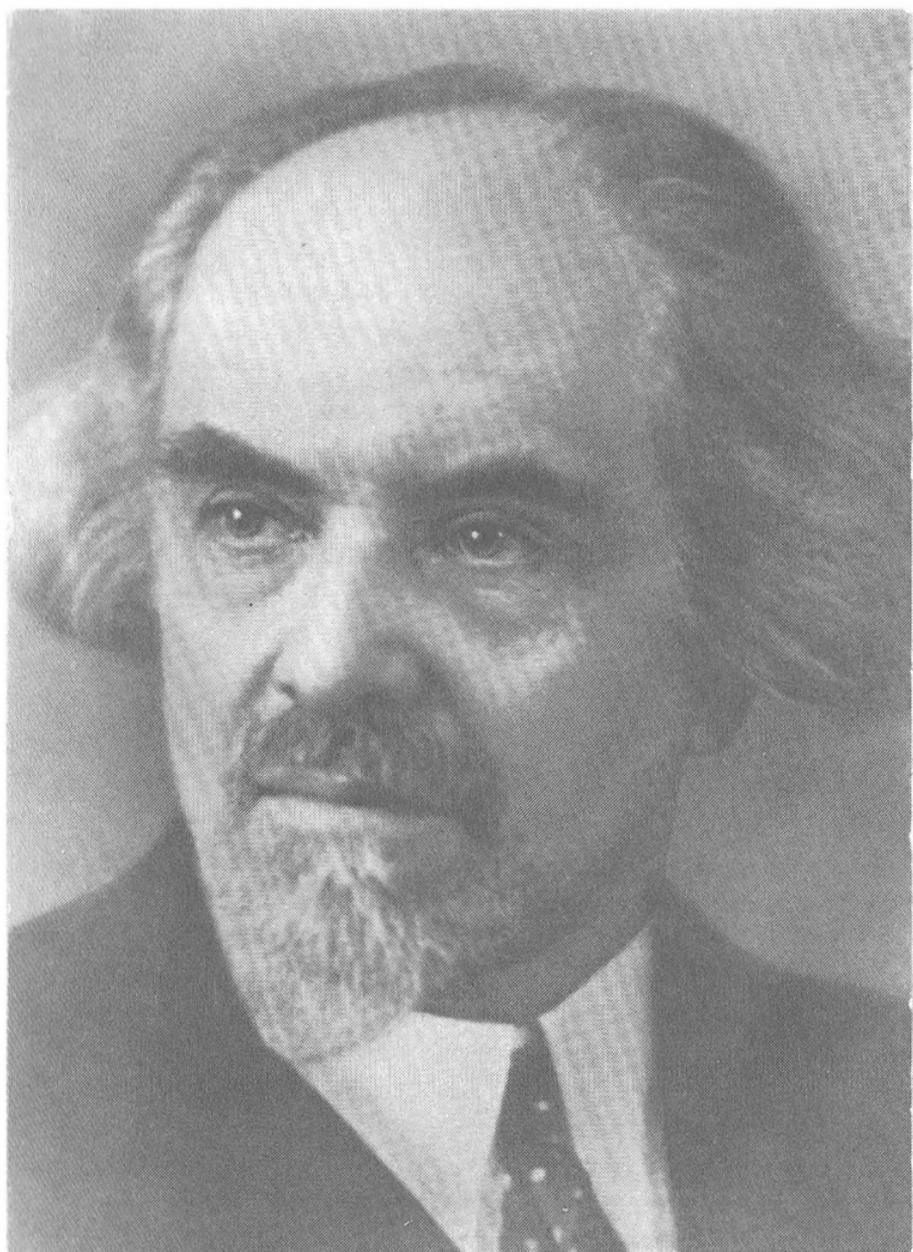


Н. А. БЕРДЯЕВ



Н.А.БЕРДЯЕВ

ФИЛОСОФИЯ
СВОБОДЫ

—

СМЫСЛ
ТВОРЧЕСТВА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1989

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ
«ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

В. С. Степин (председатель), С. С. Аверинцев, Г. А. Ашуров,
А. И. Володин, В. А. Лекторский, Д. С. Лихачев, Н. В. Мотро-
шилова, Б. В. Раушенбах, Ю. П. Сенокосов, Н. Ф. Уткина,
И. Т. Фролов, Н. З. Чавчавадзе, В. И. Шинкарук, А. А. Яковлев.

*Вступительная статья,
составление, подготовка текста, примечания*
Л. В. ПОЛЯКОВА

На фронтисписе: Н. А. Бердяев

Фотография 1935 г.

Б 0301000000—Без объявл. Без объявл. — 89. Подписное
080(02) — 89

© Издательство «Правда», 1989.
Вступительная статья, составление,
примечания.

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Николай Александрович Бердяев родился 6/19 марта 1874 г. в Киеве. Его предки по отцовской линии принадлежали к высшей военной аристократии. Мать — из рода князей Кудашевых (по отцу) и графов Шуазель-Гуффье (по матери). В 1884 г. он поступил в киевский кадетский корпус. Однако обстановка военного учебного заведения оказалась для него совершенно чуждой, и Бердяев поступает на естественный факультет киевского Университета Святого Владимира.

Студенческая среда весьма существенно повлияла на характер и жизненные ориентиры Бердяева. Несовершенство мира теперь порождает в нем желание изменить мир, искоренить зло и несправедливость. Ответа на вопрос, как этого достичь, Бердяев ищет в теории научного социализма, которую начинает изучать с 1894 г. в одном из киевских социал-демократических кружков. Одновременно он продолжает свои занятия философией, посещая лекции и семинары профессора Г. И. Челпанова.

Участие в студенческом движении заканчивается для Бердяева арестом в 1898 г., месячным тюремным заключением, судом и ссылкой в Вологду (1901—1902 гг.), где в то же время находились А. А. Богданов и А. В. Луначарский, Б. В. Савинков, будущий соавтор Бердяева по сборнику «Вехи» Б. А. Кистяковский, А. М. Ремизов и П. Е. Щеголев. К этому времени Бердяев уже был известен как «критический марксист», автор статьи «А. Ф. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму», которую К. Каутский опубликовал в органе германской социал-демократической партии «Новое время» (№№ 32—34 за 1899—1900 гг.). Вскоре этот философский дебют Бердяева был дополнен появлением его первой книги — «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (Спб., 1901).

Уже в ссылке Бердяев начинает осознавать невозможность соединения в целостном мировоззрении материалистического понимания истории и философского идеализма, а к 1903 г. окончательно укрепляется на пути, по которому уже пошли бывшие «критические» («легальные») марксисты П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк. Это в конечном счете привело его в 1904 г. в журнал «Новый путь» — трибуну Религиозно-философских собраний, организованных в Петербурге Д. С. Мережковским. Но идеализм для Бердяева оказался лишь переходной фило-

софской формой. Конечным же пунктом становится еще неясный образ религиозной (христианской) философии, призванной выразить целостным и универсальным образом человеческий опыт.

В 1905—1906 гг. совместно с С. Н. Булгаковым Бердяев редактирует журнал «Вопросы жизни», стремясь сделать его центром единения новаторских течений в социально-политической, религиозно-философской и художественной сфере. Поездка зимой 1907—1908 гг. в Париж и интенсивное общение с Мережковским и его кругом стимулируют обращение Бердяева к православию. По возвращении в Россию он поселяется в Москве, сближается с кругом философов, объединенных вокруг книгоиздательства «Путь» (Г. А. Рачинский, Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский) и принимает деятельное участие в организации религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Итогом творческих поисков этого периода становится опубликованная в 1911 г. «Философия свободы».

Книга эта объединила ряд опубликованных ранее статей, но нельзя не видеть в ней цельности и логической последовательности в реализации замысла. Ее первая часть воинственно полемична и направлена против современной ему западной философии, по мнению Бердяева, утратившей «бытие» как жизненную первореальность, в которой совершается всякое познание.

Вторая часть «Философии свободы» внешне разворачивается как историософия, как поиск смысла истории. Однако для Бердяева это подлинная христианская онтология, построение которой создает прочный фундамент возводимой им «церковной гносеологии». Истинное познание возможно только в истинном бытии, и пока само бытие остается неосмысленным в его «падшести», никакая критика современной философии не может ничего исправить. Должно быть исправлено само бытие: личностное (потому одно из названий «философии свободных» — «конкретный персонализм») и вселенское. Личное изживание греховности как путь из отчужденности к соборности «церковного сознания» дополняется поэтому у Бердяева провидением мессианского предназначения России.

В «Философии свободы» Бердяев выступает как продолжатель многих тем и традиций русской философии XIX в. В связи с поисками Л. М. Лопатина и А. А. Козлова стоит его стремление базировать философию на религиозно-мистическом опыте. В русле универсализма Вл. Соловьева и его учения о «Богочеловечестве» находится устремленность Бердяева к всемирной соборности, призванной преодолеть церковный конфессионализм.

Зимой 1912—1913 гг. Бердяев вместе с женой Л. Ю. Трушевой едет в Италию и привозит оттуда замысел и первые страницы новой книги, законченной к февралю 1914 г. Это был опубликованный в 1916 г. «Смысл творчества», в котором, отмечал Бердяев, его «рели-

гиозная философия» впервые была вполне осознана и выражена¹. Удалось это потому, что принцип построения философии посредством выявления глубин личностного опыта был однозначно осознан им как единственный путь к вселенскому, «космическому» универсализму.

К традициям русской философии он подключает средневековую мистику Каббалы, Мейстера Экхарта, Якоба Беме, христианскую антропологию Фр. Баадера, нигилизм Фр. Ницше, современный оккультизм (в частности антропософию Р. Штейнера).

Казалось бы, такое расширение границ философского синтеза должно было создать для Бердяева лишь дополнительные трудности. Но он вполне сознательно шел на это, ибо обладал уже ключом к гармонизации того значительного философско-религиозного и историко-культурного материала, который лег в основание «Смысла творчества». Таким ключом является принцип «антроподицеи» — оправдание человека в творчестве и через творчество. Это был решительный отказ от традиционализма, отказ от «теодицеи» как главной задачи христианского сознания, отказ признать завершенность творения и откровения. Человек поставлен в центр бытия — так определяется общий контур его новой метафизики как концепции «моноплюрализма». Центральным стержнем «Смысла творчества» становится идея творчества как откровения человека, как совместно с Богом продолжающегося творения.

В период первой мировой войны и революции философия Бердяева еще во многом определяется тем, что он называет «космическим мироощущением». Микрокосмическая природа человека превращает мировую историю в личную судьбу. «Миссия России» стать «Востоко-Западом» оказывается миссией вселенской, кардинально связанной с грядущей космической сменой эпох и наступлением эпохи «третьего откровения» — «откровения Св. Духа». В масштабе такой перспективы и определялось отношение Бердяева к русской революции.

Февраль 1917 г. он приветствовал. Падение «священного русского царства» как лже-теократии и «мужицкого царства» воспринималось им в русле творческих задач эпохи. Однако с течением времени Бердяев становится пессимистичней. За 10 дней до падения Временного правительства он пишет: «Традиционная история русской интеллигенции кончена... она побывала у власти, и на земле водворился ад. Поистине русская революция имеет какую-то большую миссию, но миссию не творческую, отрицательную — она должна изобличить ложь и пустоту какой-то идеи, которой была одержима русская интеллигенция и которой она отравила русский народ»².

¹ Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 174 (далее — Самопознание).

² См.: Русская свобода. 1917. №№ 24—25. С. 5.

Заклучение Брестского мира и выход России из войны были восприняты Бердяевым как отказ России от мессианского призвания: «Русский народ не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил для ее выполнения, совершил внутреннее предательство». Однако, хочет верить Бердяев, в глубинных пластах бытия, в космическом «замысле» все осталось по-прежнему: «Идея России остается истинной и после того, как народ изменил своей идее, после того, как он низко пал. Россия, как Божья мысль, осталась великой, в ней есть неистребимое онтологическое ядро...»¹.

Такой уверенностью он движим в своем первоначальном отношении к революции, что выразилось в написанной в 1918 г. книге «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (Берлин, 1923). Это отношение в конечном счете определялось его метафизикой «русской души» и поэтому оформилось не как политическая оппозиция, а как религиозно-философская критическая рефлексия, устремленная к конечному, «космическому» смыслу революции. Бердяев ищет новые формы самовыражения и в 1918 г. создает Вольную Академию Духовной Культуры, при которой начинают работу несколько семинаров. Он читает курс лекций по философии истории и участвует в семинаре по Достоевскому. В 1920 г. историко-филологический факультет Московского университета избирает его профессором. А в 1921 г. он подвергается аресту в связи с делом «тактического центра». Летом 1922 г. последовал еще один арест, осенью — высылка за пределы страны.

С 1922 по 1924 г. Бердяев живет в Берлине, публикует работы: «Философия неравенства» (Берлин, 1923), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (Берлин, 1923), «Миросозерцание Ф. М. Достоевского» (Прага, 1923). Его отношение к революции сформировалось окончательно: Бердяев принимает ее как неизбежную стадию в исторической судьбе России. Подводя итог военно-революционной эпохе, он создает книгу «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (Берлин, 1924), которая приносит ему европейскую известность. Это обстоятельство существенно определяет последующую судьбу философа.

Уже в берлинскую пору начинает складываться репутация Бердяева не только как оригинального русского мыслителя, но и как одного из ведущих философов послевоенной Европы. У него завязываются знакомства с О. Шпенглером, М. Шелером, Г. фон Кайзерлингом. В 1924 г. он переезжает в Париж. Там начинает активную деятельность созданная им в Берлине Религиозно-философская академия. С 1925 г. он издает журнал «Путь». Философа регулярно приглашают участвовать в между-

¹ Николай Бердяев. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. III—IV.

народных философских и эстетических конгрессах, конференциях, симпозиумах. Сам он организует встречи ведущих представителей католической, протестантской и православной религиозно-философской мысли, в которых участвуют Ж. Маритэн, Э. Жильсон, Э. Мунье, Г. Марсель, К. Барт.

Бердяев много пишет, стремясь максимально прояснить и адекватно выразить то ядро своей религиозно-философской концепции, которое воплотилось в «Смысле творчества». Философия Бердяева обретает персоналистический характер. Эти попытки отражены в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (Париж, 1931), которую Бердяев считал наиболее совершенной своей книгой¹. Один из основных тезисов книги: «Творчество возможно лишь при допущении свободы, не детерминированной бытием, не выводимой из бытия. Свобода вкоренена не в бытии, а в «ничто», свобода безосновна, ничем не определяется, находится вне каузальных отношений, которым подчинено бытие и без которого нельзя мыслить бытия»².

Развитие взглядов Бердяева осуществляется в контексте поисков и достижений современной ему западной философии. Он критически откликается на концепции Н. Гартмана, Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера. Среди философских течений современности мыслитель особо выделяет марксизм, ведя с ним систематическую полемику. Отмечая в самом себе «марксистскую закваску», он признает гениальность К. Маркса, ряд сильных сторон его учения: «социальный реализм, утверждение огромного значения экономической стороны в жизни общества и борьбы классов, обнаружение болезней капиталистического строя, изобличение лжи идеалистически-гуманистической культуры»³.

Начало второй мировой войны и нападение фашистской Германии на СССР обострило то чувство, которое он выразил в формуле: «Я не националист, но русский патриот»⁴. Мучительно переживая первые годы войны, он «все время верил в непобедимость России» и «чувствовал себя слитым с успехами Красной армии»⁵.

Первой послевоенной книгой стала «Русская идея. Основные проблемы русской мысли конца XIX века и начала XX века» (Париж, 1946), которая положила начало концептуальному осмыслению Бердяевым истории русской философии. Крупнейший представитель этой философии Бердяев видит смысл своей деятельности отчасти и в том, чтобы раскрыть европейскому разуму основополагающие, по его мнению, ее свойства. Менее чем через год смерть остановила его творческий поиск.

¹ См.: Самопознание. С. 229.

² Там же. С. 231.

³ Н. Бердяев. Марксизм и религия (Религия как орудие господства и эксплуатации). Варшава, 1929. С. 48.

⁴ Самопознание. С. 292.

⁵ Там же. С. 357.

Он умер 23 марта 1948 г. за рабочим столом в своем доме в пригороде Парижа, Кламаре.

Значение философии Бердяева подчеркивают многие современные историки философии. Характерна оценка Фредерика Коплстона: «Он был очень русским, русским аристократом, но его восстание против любых форм тоталитаризма, неустанная защита свободы, отстаивание первичности духовных ценностей, антропоцентрический подход к проблемам, персонализм, искания смысла жизни и истории вызвали повсеместный интерес, как об этом свидетельствует обилие переводов его работ. Дело не в том, становились ли поклонники Бердяева его последователями... Однако достаточно много нерусских обнаружили, что его книги открыли перед ними новые горизонты мысли»¹.

Наверное, именно эта способность открывать «новые горизонты» и есть признак подлинного философа. Относимый в исторической хронологии к первой половине XX в., Николай Бердяев остается во многом нашим современником, призывающим при решении всех философских проблем ставить в центр человека и его творчество.

А. В. Поляков

¹ F. C. Copleston. *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame (Indiana, USA). 1986. P. 389.

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем,
тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость
мира сего есть безумие пред Богом...

*Первое послание к Коринфянам
Св. Апостола Павла*.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Заглавие этой книги требует разъяснения. Философия свободы не означает здесь исследования проблемы свободы как одной из проблем философии, свобода не означает здесь объекта. Философия свободы значит здесь — философия *свободных*, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости, свобода означает состояние философствующего субъекта. Свободная философия есть философия религиозная, философия интуитивная, философия сынов, а не пасынков. Путь этой книги исходит из свободы в самом начале, а не приводит к свободе лишь в конце. Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать. И божественную истину нельзя вывести, она открывается в блеске молнии, она целостно дана в откровении. Эта незыблемая, непоколебимая вера в то, что истина дана в мистическом восприятии, что нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имея под собой твердыни божественного, не имея благодатной помощи, будучи оставленным и покинутым, от вселенской души отрезанным, определяет характер изложения этой книги. В ней сознательно проводится метод *исхождения*, а не *прихождения*, исхождения из того, что открылось, увиделось как свет, а не прихождения к тому, что еще не открылось, не увиделось и погружено в тьму. Путем этим шли все мыслители-мистики; шел, напри^мер, близкий мне по духу Франц Баадер. Христианская философия, или теософия, этой книги не претендует на «научность», но претендует на истинность. Претензия эта оправдывается тем, что истина не мною выдумана и открыта, ибо я исповедую религию Христа. Научность не есть ни единственный, ни последний критерий истинности.

В книге этой, думается мне, есть внутреннее единство и внутренняя последовательность, хотя и нет достаточно внешнего единства и внешней последовательности. Отдельные части этой книги писались в разное время и от-

рывками печатались в «Вопросах философии и психологии». Теперь отрывки эти переработаны, написаны новые части, и все претворилось в книгу, не систематическую, но отражающую цельное религиозно-философское мирозерцание и мирочувствие. Я был бы счастлив, если б книгой этой обострил в современном сознании ряд жгучих религиозно-философских проблем, особенно в сознании людей, вступивших на путь религиозно-мистический. Ныне не время созидания систем, законченных и обоснованных. Ныне религиозная философия должна быть выражением и творчеством жизни. Ныне парадоксальность философствования может быть верным отражением антиномичности религиозной жизни.

В основе «философии свободы» лежит деление на два типа мироощущения и мироотношения — *мистический* и *магический*. Мистика пребывает в сфере *свободы*, в ней — трансцендентный прорыв из необходимости естества в свободу божественной жизни. Магия еще пребывает в сфере *необходимости*, не выходит из заколдованности естества. Путь магический во всех областях легко становится путем *человекобожеским*. Путь же мистический должен быть путем *богочеловеческим*. Философия свободы есть философия богочеловечества.

Москва. Январь. 1911 года.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава I

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

В новые времена иссякает в господствующем сознании творческое дерзновение. Думают *о чем-то*, пишут *о чем-то*, но были времена, когда думали и писали *что-то*, когда было то, о чем теперь вспоминают, о чем пишут исследования. Наша эпоха потому, быть может, так «научна», что наука говорит *о чем-то*, а не *что-то*. Наука вообще, в частности историческая наука, дает превосходные исследования о религии, о мистике, о Пифагоре, например, или о бл. Августине. Но вот сам бл. Августин не был наукой, он был *что-то*, то, о чем пишут научные исследования. Мало кто уже дерзает писать так, как писали прежде, писать *что-то*, писать *свое*, свое не в смысле особенной оригинальности, а в смысле непосредственного обнаружения жизни, как то было в творениях бл. Августина, в писаниях мистиков, в книгах прежних философов. Великие учителя Церкви писали *что-то*, раскрывали жизненные тайны христианства, а теперь имеют смелость писать лишь об учителях Церкви, о их дерзновении. Сами не дерзают уже. Теперь пишут исследования о былых мистиках, о былых метафизиках, о Платоне, о Скотте Эригене, о Мейстере Эккертe, о Якове Беме и о св. Терезе. А сама мистика, сама метафизика, сам опыт религиозный? Не дерзают уже. Почтенно писать *об* Эккертe, *о* Беме, но неприлично писать то, что писал Эккерт или Беме, *так, как* Эккерт или Беме писали. Мы стыдливо прячемся за исторические исследования *о чем-то*, боимся науки, которая требует, чтобы говорили лишь *о чем-то*. Когда обращаемся к прошлому, часто поражаемся творческому дерзновению наших предков: они дерзали *быть*, мы же потеряли смелость *быть*. Мы дерзаем обнаружить лишь свое *о чем-то* и не дерзаем быть *чем-то*. Нашу эпоху разъедает

болезненная рефлексия, вечное сомнение в себе, в своих правах на обладание истиной, принижает нашу эпоху дряблость веры, слабость избрания, не осмеливаются слишком страстно и непоколебимо объясняться в любви к чему-то и к кому-то, мямлят, колеблются, боятся, оглядываются на себя и на соседей. Раздвоение и расслабление воли уничтожает возможность дерзновения. Духовная робость неизменно сопровождает слабость волевого избрания.

Все эти печальные симптомы так характерны для *критических эпох*. Лишь *органические* эпохи имеют дерзновение в вере, в любви, в избрании. Критические эпохи по преимуществу — *о чем-то*, органические эпохи по преимуществу — *что-то*. Неизбежный процесс дифференциации зашел слишком далеко, и на всех концах культуры зреет потребность в процессе интегрирующем, восстанавливающем органическую целостность. Великое значение Ницше для нашей эпохи в том и заключается, что он с неслыханной дерзостью решился сказать *что-то*; он нарушил этикет критической эпохи, пренебрег приличиями научного века, был *самой жизнью*, криком ее глубин, а не — *о жизни*. Прославленная научная добросовестность, научная скромность, научное самоограничение нашей эпохи слишком часто бывает лишь прикрытием слабости, робости, безволия в вере, в любви, нерешительности избрания. Слишком много светских приличий и условностей, прикрывающих внутреннюю пустоту. Нет *чего-то* как сущности жизни, и потому считают приличным говорить лишь *о чем-то*, допускают лишь общеобязательную науку *о чем-то* в царстве безвольного, безлюбивого скептицизма, в царстве расслабленного безверия. Субъект и объект болезненно расщепились, и исчезло *что-то* — нумен, осталось лишь *о чем-то* — лишь феномен. Когда люди не имеют абсолютной, непоколебимой уверенности, то легче и лучше говорить и писать *о чем-то*, а не *что-то*, — меньше ответственности.

Могут сказать, что эпоха наша оскудела гениями и дарованиями и потому в ней все больше *о чем-то*, чем *что-то*. Нужен гений или огромный творческий дар, чтобы сказать *что-то*, сказать же *о чем-то* можно и при гораздо более скромных дарованиях. Где, скажут, в нашу эпоху Платоны, бл. Августины, Эккертты и им подобные? Выше своей головы не прыгнешь. Я думаю, что это обычное рассуждение в корне ложно. Наша эпоха страдает во-

лей к бездарности, волевым отвращением от гениальности и даровитости. Эпохи бывают бездарны, бедны гениями по собственной вине, это грех людской, а не слепая случайность, обделившая данное время дарами свыше. И в нашу эпоху, как и во всякую, немало есть дарований, но они ложно направлены, они чахнут в атмосфере воли к бездарности. Прав Вейнингер, когда говорит, что в каждом человеке заложено начало гениальности и каждый может быть в иные минуты жизни гениальным. Должна быть *воля к гениальности*, а ее-то и нет. Да и не только гении и дарования, не только бл. Августины, Я. Бемы и Платоны могут сказать *что-то*. Речь идет о качестве жизни, о направлении нуменальной воли, а не о количестве даровитости, не о великих только людях. Был бл. Августин, но ведь возможно то же нуменальное направление, что и у бл. Августина, то же качество жизни и без его гениальности. Лучше быть третьестепенным Августинном, рядовым творцом *духа «чего-то»*, чем первостепенным провозвестником *духа «о чем-то»*. Это не право, не привилегия, а обязанность. Человек обязан быть дерзновенным, дерзновением воли стяжает он благодатные дары Духа. Когда он будет не один, когда Дух будет жить в нем, тогда отпадет человечески самолюбивый и суетный вопрос о размерах дарований. Человек имеет не право, а обязанность быть глашатаем высшей полноты истины, т. е. говорить он прежде всего должен *что-то*, а не только *о чем-то*. Дерзновение же дается лишь верой. Хомяков хорошо говорит о своей властной уверенности, о своем дерзновении, о своем непомерном притязании: «этим правом, этой силой, этой властью обязан я только счастьем быть сыном Церкви, а вовсе не какой-либо личной моей силе. Говорю это смело и не без гордости, ибо неприлично относиться смиренно к тому, что дает Церковь»*. Церковь делает человека гениальным, обладателем Духа. И ложное смирение и самоограничение есть лишь слабость церковного самосознания и самочувствия. Все, что я скажу в этой книге, будет дерзающей попыткой сказать *«что-то»*, а не *«о чем-то»*, и дерзость свою я оправдываю так же, как оправдывал ее Хомяков. Я не чувствую себя покинутым в познании бытия, и гносеология моя не есть гносеология покинутости. Этим определяется и мой взгляд на соотношение философии и религии.

Все признают, что философия переживает тяжелый кризис, что философствующая мысль зашла в тупик, что для философии наступила эпоха эпигонства и упадка, что творчество философское иссякает. А наряду с этим возрождается интерес к философским проблемам, с новой силой ощущается потребность в философском пересмотре основ мирозерцания, вновь беспокоит вековечно-метафизическое. И почти нельзя уже встретить людей, которые верили бы в философию так, как верили в Греции, как верили в Германии в эпоху ее философского расцвета. Вера в философию подорвана. Последним подлинно верующим был Гегель, быть может, величайший из философов в собственном смысле этого слова. В гегельянстве философия дошла до самообожествления, гегельянство — невиданная гордыня отвлеченного философствующего разума. Гегель был величайшим и последним из гностиков-рационалистов. Вместо живого Бога поклонился Гегель своему философскому гнозису, отвлеченному своему разуму. И после того как философия была превращена Гегелем в идол, философия была свергнута, она пала так низко, как не падала еще никогда в истории человеческого самосознания. Материализм был Немезидой гегельянства, Божьей карой за грех идолосотворения и идолопоклонения. Потом пошел позитивизм, смягчивший грубости, крайности и нелепости материализма. Потом в той же классической философской стране Европы раздался клич «назад к Канту», и в разных формах неокантианства произошло как бы возрождение философской мысли. Германец опять зафилософствовал, стал писать бесконечные гносеологические трактаты, дошел в этом деле до большой утонченности. Но пафос философии был, по-видимому, безвозвратно утерян, философского эроса нет уже в современном неокантианстве. Движение это явно носит печать эпигонства и упадочности. Утерян центр, все раздробилось. Некоторые переходят от неокантианства к неофихтеанству. Намечается возможность и дальнейшего движения к неогегельянству. Но философская мысль этим путем не движется творчески вперед, не выходит из тупика. Неофихтеанство и неогегельянство легко может опять перейти в неоматериализм и неопозитивизм, и так до бесконечности. В конце концов все возможные типы и комбинации философской мысли уже испробованы и гениально были выражены. Нового почти ничего нельзя уже выдумать. Нужно выйти

из круга, а для этого необходимо сознать, что происходит не только философский кризис, каких немало было в истории мысли, а *кризис философии*, т. е. в корне подвергается сомнению возможность и правомерность отвлеченной рационалистической философии.

В чем же сущность этого кризиса? Вся *новейшая* философия — последний результат всей *новой* философии — ясно обнаружила роковое свое бессилие познать *бытие*, соединить с бытием познающего субъекта. Даже больше: философия эта пришла к упразднению бытия, к меонизму*, повергла познающего в царство призраков. Критическая гносеология начала проверять компетенцию познания и пришла к тому заключению, что познание не компетентно связать познающего с объектом познания, с бытием. Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию — утраченный рай. И нет, по-видимому, философских путей к возвращению в этот рай. Кант оставил познающего с самим собою, гениально сформулировал его оторванность от бытия, от действительности, от реальности и искал спасения в практическом разуме. Критическая гносеология радикально уже отрицает изначальную цель познания — соединение познающего с бытием, конструирует познание вне реального, живого, внутреннего отношения познающего субъекта к познаваемому объекту. Познающий издревле хотел разгадать загадку бытия, проникнуть в тайну наиреальнейшей действительности, а на вершине философской мысли цель познающего оказалась упраздненной. Познание перестало быть браком, у познающего отняли невесту. Критерий истины стали искать внутри самого познающего субъекта, в его отношении к себе, а не к бытию. Познание у современных гносеологов превратилось в паразита, который ведет самодовлеющее существование. Так кончилось блуждание по пустыням отвлеченной мысли, такова кара отвлеченного рационализма, давно уже допущенного и теперь лишь выявляющего свои результаты. Болезнь современной философии — болезнь питания. Утеряны источники питания, и потому философская мысль стала худосочной, потому бессильна она соединиться с тайной бытия, с вековой целью своих стремлений. Философская мысль не может питаться из себя, т. е. не может быть отвлеченной, самодовлеющей. Не может она питаться и одной наукой. Да и зависимость от науки знаменует собой потерю самостоятельности философии. Выход из кризиса философии

есть отыскание питания, воссоединение с истоками и корнями. Древо познания начинает увядать и покрывается паразитами. Современная гносеология губит древо познания, отягчает его своим паразитарным существованием. И радикальна сейчас не гносеологическая критика философии, ее задач и ее компетенции, а *критика религиозная*, воистину предшествующая всякому философскому познанию и воистину главенствующая над ним.

Древнее питание философии было питание религиозное. Философия, да и всякое познание, была функцией жизни, а жизнь была органически религиозна. На религиозном питании, на органической связи с народной жизнью была основана философская мудрость Гераклита и Пифагора. Вот почему в досократовской философии было так много здорового реализма, был хороший примитивизм, чувствовался запах земли. И мудрость божественного Платона связана, быть может, с посвящением в Элевзинские мистерии. У учителей церкви, у средневековых мистиков была посвященность в тайны христианства, было приобщение к таинственным реальностям. Без посвящения в религиозные тайны и без приобщения к религиозным таинствам нет питания; знание становится худосочным и отвлеченным, порывает с живым бытием. Вся новая философия, начиная с Декарта и кончая неокантианцами, отрицает необходимость посвящения и приобщения для стяжания знания, гнозиса, и потому тайны бытия и таинства жизни для философии закрываются. Философия перестала быть сакраментальной, как была в древности и в средние века, она подверглась обмирщению и стала философией полицейской, неблагоприятной. Гениальный образец чисто полицейской философии дал Кант*. Полицейская философия имеет некую связь с полицейским государством, с обществом секуляризованным. Из священного гнозиса превратилась философия в полицейский распорядок отвлеченной мысли, в охрану, в градоначальство, к которому обращаются за разрешением устроить то или иное в царстве мысли и познания. Гносеология несет чисто полицейскую службу и сама себя сознает полицейской. Но полиция не освобождает, не освобождает и уподобившаяся ей гносеология. Полицейская философия роковым образом разрывает с корнями жизни, как и полицейское государство; полицейская философия неизбежно лишена реализма и прев-

ращает бытие в призрак. Только сакраментальная философия может быть органической функцией жизни, полицейская философия есть механически отсеченная, отвлеченно мертвая часть. Потому философия и зашла в тупик, потому кризис ее и представляется таким безысходным, что она стала мертвой, самодовлеющей отвлеченностью, что она порвала со всеми формами посвящения в тайны бытия, и философ превратился из священника в полицейского. *После всех испытаний, всех странствований по пустыням отвлеченного мышления и рационального опыта, после тяжелой полицейской службы должна возвратиться философия в храм, к священной своей функции, и обрести там утерянный реализм, вновь получить там посвящение в тайны жизни.* Острота проблемы, перед которой мы стоим, совсем не в том, должна или не должна философия быть автономной и свободной (конечно, должна быть автономной и свободной); острота проблемы в том, должна ли автономная и свободная философия сознать свободно необходимость религиозного питания, религиозной полноты опыта. Религия может обойтись без философии, источники ее абсолютны и самодовлеющи, но философия не может обойтись без религии, религия нужна ей как пища, как источник живой воды. *Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием.* Философия не может претендовать быть всем, не достигает всеединства, как утверждал Гегель, она всегда остается частной и органически (не механически) подчиненной сферой. Вл. Соловьев породил недоразумение, дав повод думать, что возможен философский универсальный синтез, философское достижение всеединства. Тут чувствуется в Соловьеве отрывка гегельянства и склонность к гностическому рационализму. Всем может быть только религия, а не философия, только религиозно достигим универсальный синтез и всеединство. Философия может быть лишь органической функцией религиозной жизни. Первые славянофилы, Киреевский и Хомяков, яснее Вл. Соловьева сознавали, что лишь религиозно, а не философски, лишь в полноте жизни, а не в гнозисе достигим универсальный синтез, всеединство, так как свободнее были от рационализма. Но религиозный синтез не может быть дан лишь в конце, лишь в результате аналитико-дифференцирующего процесса, лишь для будущих поколений, он дан

и в начале, дан для всех живших и живущих, дан как истина, хранимая вселенской Церковью, как древняя мудрость¹.

Истинное решение проблемы *реальности*, проблемы *свободы*, проблемы *личности* — вот настоящее испытание для всякой философии. Бессилие решить проблемы реальности, свободы, личности или ложное решение этих проблем — верный показатель плохих качеств философии, ее внутренней импотенции, ложности избранного ею пути. Подозрительна та философия, для которой реальность — призрачна, свобода — призрачна, личность — призрачна. Не верьте этой философии, ищите иной. И вот, если подойти с этим испытанием ко всей современной философии, то результаты получатся самые печальные. Современная философия отрицает реальность, свободу, личность или утверждает их призрачно. Современная философия — философия иллюзионистическая* по преимуществу, ее гносеология отвергает не только реальность отношения к бытию, но и само бытие, лишает человека изначального сознания свободы, свободы безмерной и безосновной, разлагает личность на дробные части, отвергая ее изначальную субстанциональность. Призрачно спасти реальность, свободу, личность современная философия всегда сумеет, для этого существуют многочисленные орудия софистики и гносеологической эквилибристики. Живому человеку не легче от этих гносеологических ухищрений, его повергают в царство призрачности, лишают и личности, и свободы, и реальности бытия. Но несправедливо во всем винить современную философию, она расплачивается за грехи прошлого. Вся новая философия пошла по тому отвлеченно-рационалистическому пути, на котором не могут быть решены поставленные нами проблемы. В философском рационализме отразилась греховная раздробленность духа. Ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически, идеи эти и предметы эти вполне трансцендентны для всякого ра-

¹ Нельзя отрицать заслуг теософии и оккультизма в постановке проблемы отношения религии к познанию, в утверждении важности религиозного посвящения для мудрого знания. В древности открывается великая мудрость, а не пустота, и религию начинают изучать религиозно. Ложь тут начинается тогда, когда за религию выдается магическое знание.

ционалистического сознания, всегда представляют иррациональный остаток. Потому что поистине: рациональная реальность, рациональная свобода, рациональная личность — лишь призраки отвлеченной, самодовлеющей мысли. Даже германский идеализм начала XIX века, идеализм Фихте, Гегеля и Шеллинга, при всей своей творческой мощи не в силах был справиться с этими роковыми для всякой философии проблемами. Фихте и Гегель идеалистически и рационалистически отрицали реальность, утверждали свободу лишь призрачно и иллюзорно, в онтологии их не осталось места для конкретной личности. Это слишком хорошо известно. Даже Шеллинг, который пытался вырваться из заколдованного круга рационалистического идеализма к конкретному бытию и мистике, даже Шеллинг бессилён был справиться с этими проблемами. И для него нет ни подлинной свободы, ни подлинной личности, ни подлинной реальности, он все еще остается пантеистическим идеалистом*. А в пантеистическом идеализме, как в океане, тонет и личность, и свобода, и конкретная реальность. В силах был справиться с проблемами лишь один Франц Баадер, но путь его был особый, не тот, что у всей философии. Германский идеализм довел до пределов, до абсурда идеалистическое течение, в котором в призрак и отвлеченность превратились реальность, свобода, личность. Весь опыт новой философии громко свидетельствует о том, что проблемы реальности, свободы и личности могут быть истинно поставлены и истинно решены лишь для посвященных в тайны христианства, лишь в акте веры, в котором дается не призрачная, а подлинная реальность и конкретный гнозис. Только христианская метафизика утверждает реальность бытия и реальность путей к бытию, постигает великую тайну свободы, ни на что не разложимой и ни к чему не сводимой, и признает субстанцию конкретной личности, заложенной в вечности. Лишь в мистическом гнозисе христианства все это дано и нигде более. Христианский гнозис приводит к трансцендентному реализму, к конкретному персонализму, к *философии свободы*. Свобода, прежде всего свобода — вот душа христианской философии и вот что не дается никакой другой, отвлеченной и рационалистической философии. Но что такое религиозная философия, христианский гнозис?

Христианская философия не есть «гнозис» в смысле Валентина и не есть «теософия» в смысле Р. Штейнера, хотя в своем собственном смысле она и гнозис, и теосо-

фия. Гностицизм признает путь познания путем спасения. Чисто гностический путь, в известном смысле, есть путь люциферианский. Гностицизм учит познанию истины, а не стяжанию истины, гностицизм проповедует дерзновение в познании без подвига отречения. Гностицизм в существе своем есть рационализм, какое бы мистическое одеяние он ни одевал, это рафинированный, с трудом распознаваемый рационализм. Для гностицизма религия есть знание, тайное и явное, есть посвящение в учение. Гностицизм смешивает оккультное знание с религией, подменяет им религию, в то время как оккультное знание должно рассматриваться как форма знания, как расширенная наука, а не как религия. Идеальный тип гностика есть тип учителя, мудрого. По гностическим учениям истина открывается мудрым, а не младенцам. В христианстве истина открывается младенцам, а не мудрым, и гнозис есть плод религиозной жизни. Будьте как дети, тогда лишь войдете в царство Небесное. В истине Христовой есть божественная простота. Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием. Само познание есть лишь функция религиозной жизни. Идеал христианина есть скорее идеал святого, чем *мудрого учителя*. Христианский гнозис требует акта самоотречения, отречения от гностической гордости, от притязаний разумного познания. Христианский гнозис есть стяжание себе разума божественным безумием. В нем нет уже и следов рационализма и натурализма, которые в утонченной форме присутствуют в гностицизме. Современная теософия есть одна из форм гностицизма, и все бесплодие гностических притязаний сказывается в ней еще сильнее, чем в старом, классическом гностицизме. Для теософии религия есть универсальный гнозис, преемственно передаваемый путем посвящения, путем обучения у мудрых учителей. Религиозные догматы и религиозные таинства приобретают в теософии исключительно гностический характер. Для мудрого, для посвященного истины религиозной жизни, истины веры оказываются знанием. Все истолковывается в духе истонченного эволюционного натурализма. Лишь для вульгуса есть чудесное, чудесное есть понятие экзотерическое. Чудесного нет для настоящего гностика и теософа, для посвященного в эзотерическое знание. Для него и Воскресение Христа есть факт естества, постижимый, напр <имер>, при допущении эфирного тела¹. Гностики и теософы луч-

¹ Эфирное тело — такое же природное, естественное, как физическое. Чудо же воскресения — сверхприродно и сверхъестественно.

ше метафизиков и философов, поскольку они требуют посвящения для религиозного раскрытия истины, но и они «интеллигенты-отщепенцы» в мировом смысле этого слова, оторванные от корней, живущие гипертрофией интеллекта, безблагодатные. В последней глубине христианская вера есть гнозис, знание посвященных через отречение, но до глубины этой не доходит гностическая теософия.

Христианские догматы — не интеллектуальные теории, не метафизические учения, а факты, видения, живой опыт. Догматы говорят о пережитом и увиденном, догматы — факты мистического порядка. У величайшего из людей, у Апостола Павла, были встречи и видения потрясающей силы и реальности, он выразил их в догмате искупления. Философ католического модернизма Леруа борется лишь с католической схоластикой, лишь с богословским интеллектуализмом, отрицая интеллектуально-теоретический характер догматов. Церковь никогда не утверждала интеллектуально-теоретического характера догматов, это делала лишь богословская схоластика. Философского, интеллектуального, теоретического характера нельзя открыть в церковных догматах, его можно открыть в гностических ересах, всегда в большей или меньшей степени рационалистических. Догматы Церкви никогда не были рационалистичны и интеллектуалистичны, они раскрывали лишь мистические факты, рационалистичны и интеллектуалистичны были еретические учения. Даже великий Ориген, поскольку он уклонялся от вселенской истины Церкви, был интеллектуалистом и рационалистом, впадал в ложный гностицизм. Арианство было вполне рационалистично. Почти все ереси отвергали безумие и мистичность церковных догматов и пытались выразить истину более разумно и рационально. Арианство*, конечно, рационалистичнее Никейского символа. Монофизитство**, конечно, рационалистичнее церковного учения о соединении в Христе природы человеческой и божеской. В церковных догматах — всегда максимум мистики, максимум безумия, максимум антиномичности. В ересах — всегда рационализм, ослабление антиномичности, боязнь безумия, движение по направлению наименьшего сопротивления. Безумная мистика церковных догматов не побоялась утверждать Троичность Божества, дерзнула сказать об одном и том же в одно и то же время — *один и три*. Рационалистические ереси всегда обходили трудности и антиномичности, не дерзали на безумие и го-

ворили *один* об одном, а *три* о другом, *один* тогда-то, а *три* совсем в другое время. Безумная мистика Церкви дерзала сказать, что Христос был и совершенным человеком и совершенным Богом, что обе природы были в Нем совершенно соединены, что воля человеческая была в Нем претворена в волю Пославшего Его; рационалистические ереси всегда говорили, что Христос был только Бог, а человеческая природа была в Нем призрачна или что Христос был только человек, что воля в Христе была лишь одна. Не выносило еретическое сознание антиномичности. Теория Гарнака о том, что догматы были рационализацией христианства, интеллектуализмом, внесением начал греческой философии, опровергается всей историей Церкви, которая учит, что все догматы были мистичны и безумны, опытно и для разума человеческого антиномичны, ереси же были рационалистичны, человеческим разумом устраняли антиномичность, были выдумкой человеческой. Афанасий ли Великий рационализировал христианство при помощи греческой философии? Он получил мудрость свою от аскетических подвигов пустынножителей, опытно добывавших свет. Философия не нужна для догматов религии, но догматы религии нужны для философии, питают ее, посвящают ее в последние тайны.

Философия отвлеченная, существующая сама по себе, из себя черпающая свою мудрость, прекращает свое существование. Позитивизм является одной из форм прекращения существования отвлеченной философии: он подчиняет философию позитивной науке и в ней лишь приказывает искать источников питания. Мистицизм является другой формой прекращения существования отвлеченной философии: он подчиняет философию позитивной религии и в ней приказывает искать источников питания. Но позитивизм окончательно губит философию, мистицизм же возрождает философию, возвращает ей утерянную цель и жизненную ценность, приобщая ее к бытию. Философия станет тем, чем она была в древности, станет священной, вновь соединенной с тайнами жизни. Всего менее это значит, что философия должна стать прислужницей теологии, от чего она освободилась с таким трудом. Не только философия не должна быть прислужницей теологии, но, быть может, и самой теологии не дол-

жно быть. Философия должна быть органической функцией религиозной жизни, а не прислужницей теологии — это разница огромная. Философия не может и не должна быть богословской апологетикой, она открывает истину, но открыть ее в силах лишь тогда, когда посвящена в тайны религиозной жизни, когда приобщена к пути истины. Философия, которая будет искать своей пищи в религиозном опыте, не только не будет схоластикой, но именно она будет противоположна всякой схоластике. Скорее можно было бы назвать схоластикой отвлеченную философию и современную гносеологию, так как они порвали с духом жизни, жизни себя противопоставили. Мы же хотели бы вернуть философии полнокровность, приобщить ее к духу жизни, т. е. окончательно освободить ее от всякой схоластики. Современная отвлеченная гносеологическая философия и есть секуляризированное схоластическое богословие. Схоластическое богословие и есть разобщение с тайнами религиозной жизни, оно свидетельствует о том, что опыт религиозный иссяк, и подменяет опыт отвлеченным мышлением. Нужно только сказать, что на средневековых мыслителей теперь слишком принято клеветать. Средневековая философия совсем не была такой безнадежной схоластикой, как принято думать, к ней вновь и вновь будут возвращаться. И теперь ведь мучит средневековая проблема номинализма и реализма. У современных гносеологов гораздо больше худосочной схоластики, чем у мыслителей средневековых. Новейшая гносеология есть, в сущности, схоластическая апологетика — апологетика науки. Она так же несвободна, как и схоластическая теология, она лишь представляется свободной. Но схоластически-апологетическое отношение к науке так же вредно, как и схоластически-апологетическое отношение к вере. Религиозная философия должна победить и гносеологическую схоластику, и теологическую схоластику, т. е. дух жизни должен победить всякий отвлеченный рационализм.

Философия, восстановившая свое жизненное, религиозное питание, и будет философия свободная; то будет освобождением, а не порабощением философии. Возвратить философии ее цель и путь к осуществлению цели не значит поработить философию. Истина освобождает, а путь к истине открывается лишь посвящением в тайны религиозной жизни. Воссоединение с бытием не может быть постыдным порабощением философии, оно восста-

навливает ее цель. Пресловутая «автономия» философии, ее самопогруженность, отвлеченность, рационализм привели к ужасу небытия и пустоты, к царству призраков. Оторванность от жизни и бытия есть порабощение, порабощение необходимости и иллюзионизму. Религиозная вера всегда есть освобождение и спасение, только в этом ее смысл, и все, что связывает себя с религиозной верой, в ней ищет питания, все то освобождается и спасается. Иная, не освобождающая религия — ложь и обман. И существуют слишком глубокие причины, в силу которых философия неизбежно должна будет искать питания в религии, возвратиться к своим истокам. Индивидуальный разум, индивидуальное усилие не могут открыть универсальной истины. Непомерные притязания индивидуального сознания по всем линиям терпят поражения. Человек, предоставленный самому себе, оставленный с самим собой и своим «человеческим», бессилен и немощен, ему не открывается истина, не раскрывается для него смысл бытия, не доступен ему разум вещей. Весь ход человеческой культуры, все развитие мировой философии ведет к осознанию того, что вселенская истина открывается лишь *вселенскому сознанию, т. е. сознанию соборному, церковному*¹. Философия, т. е. раскрытие разумом вселенской истины, не может быть ни только индивидуальным, ни только человеческим делом, она должна быть делом сверхиндивидуальным и сверхчеловеческим, т. е. соборным, т. е. церковным. Лишь вселенскому церковному сознанию раскрываются тайны жизни и бытия, лишь в приобщении к церковному разуму возможно истинное дерзновение, там лишь гарантия против всякого иллюзионизма и призрачности, там подлинный реализм, реализм мистический. Философия должна быть церковной, но это не значит, что она должна быть богословской или клерикальной. Философия должна быть свободной, она и будет свободной, когда будет церковной, так как только в Церкви — свобода, освобождение от рабства и необходимости. Философия церковная есть философия, приобщенная к жизни мировой души, обладающая мировым смыслом — Логосом, так как *Церковь и есть душа мира**, соединившаяся с Логосом. Философия отвлеченная, рационалистическая, «гносеологическая», схоластическая порывает с ми-

¹ Это прекрасно обосновывается в статьях кн. С. Н. Трубецкого «О природе сознания».

ровой душой и теряет пути к ней. Лишь церковная философия восстанавливает эти пути. Лишь церковная философия в силах решить проклятые вопросы, лишь ей доступны проблемы свободы и зла, личности и мирового смысла, реализма и брачной тайны познания.

Развиваемая здесь точка зрения не нуждается в «гносеологическом» оправдании, и противоречиво было бы требовать от этой точки зрения чисто гносеологического обоснования. Гносеология слишком привыкла к роли судьи, следователя, прокурора, но и она должна попасть на скамью подсудимых. Господство и верховенство гносеологии, признание за ней высшей функции контроля, ожидание от нее обоснования и оправдания одного, осуждения и отвержения другого — все это уже есть рационализм и интеллектуализм, против которого и поднимается знамя восстания. *Высшей судебной инстанцией в делах познания не может и не должна быть инстанция рационалистическая, и интеллектуалистическая, а лишь полная и целостная жизнь духа*¹. Позволительно подвергнуть сомнению то произвольное предположение, что критерий истины непременно интеллектуалистичен и рационалистичен. Отвлеченно-интеллектуальная истина — фикция. Логически нелепо было бы требовать гносеологического обоснования точки зрения, которая с самого начала отвергает подобную компетенцию гносеологии. Можно не принять вызова на дуэль со стороны гносеологии, потому что позволительно не драться на дуэли с чинами полиции. С самого начала я прекращаю всякий разговор на чисто гносеологической почве потому, что отрицаю самую эту почву. Первое слово гносеологии я считаю уже ложью, уже уклоном, я отвергаю место, на котором она стоит. Поэтому оправдывать себя перед гносеологами по критериям, выдуманном самими гносеологами, я отказываюсь, и отказываюсь вполне правомерно: я отрицаю их критерии, не признаю их суда, считаю противозаконной всю их деятельность. Каждого человека справедливо судить по законам его страны. Законы моей страны — не гносеологические законы, в своей стране я не совершаю гносеологических преступлений, потому что такой буржуазной классификации преступлений не су-

¹ В этом я сознательно возвращаюсь к традициям Киреевского и Хомякова.

ществует на моей родине. Поэтому и оправдываться я должен только перед законами собственной страны. Не религиозная философия должна быть оправдана перед судом гносеологии, а гносеология должна быть оправдана перед судом религиозной философии. Во избежание недоразумений особенно следует подчеркнуть, что речь идет совсем не об оправдании гносеологии психологией, метафизикой, онтологией. На этой почве гносеологи одержали немало побед. Очень ошиблись бы те, которые заключили бы нашу мысль в интеллектуально-рационалистические категории. Гносеология требует *жизненного* оправдания, т. е. оправдания перед полной и цельной жизнью духа, а не перед какой-нибудь дисциплиной *знания* вроде психологии или метафизики. Полная и цельная жизнь духа и есть жизнь религиозная, и потому гносеология требует *религиозного* оправдания — не теологического, как и не метафизического, а религиозного, т. е. жизненного.

Современный прагматизм по-своему подходит к этому сознанию необходимости жизненного оправдания знания. У Джемса и Бергсона* прагматическая точка зрения не есть еще религиозная, у Леруа она становится уже религиозной. Я не сторонник прагматизма, но думаю, что симптоматическое его значение огромно. Прагматизм знаменует собой кризис отвлеченного идеала знания, кризис гносеологии кризис рационализма и интеллектуализма, возвращение к знанию, введенному в жизненную полноту. Прагматизм отказывается от отвлеченно-рационалистических критериев знания, от интеллектуалистической гносеологии. Должен оговориться, что под гносеологией я все время имею в виду гносеологию критицизма, гносеологию Канта и неокантианцев. В этом смысле гносеологию я с самого начала радикально отрицаю, но вообще гносеологию я, конечно, признаю. Без гносеологии не может быть философии и никогда не было. Тот взгляд на связь философии с религией, который я здесь высказываю, может и должен найти свое гносеологическое выражение; моя точка зрения предполагает и определенную гносеологию, резко отличную от гносеологии «критической». На протяжении этой книги я все время буду отстаивать определенную гносеологию, но гносеология эта такова, что она, по существу, не есть верховная инстанция, не может строиться без предпосылок, она подчинена, она вторична. Гносеология, как и все на свете, требует своего

оправдания в религиозной жизни. Гносеология хороша лишь тогда, когда она посвящена в религиозную истину. Тогда лишь гносеология понимает смысл тех категорий, над которыми бессильно рефлектирует гносеология критическая. Для познания научного я утверждаю прагматический позитивизм, для познания высшего — мистический реализм, для критической гносеологии — этой дурной метафизики — не остается места.

Только смирение гностико-рационалистической гордыни рождает религиозный гнозис как зрелый плод религиозной жизни, цельной жизни духа. Гнозис нужно стяжать себе, а путь отвлеченно-гностический не есть стяжание. Рассудочно, рационально бытие не дается познающему, истина не постигается. Вот почему религиозное восстановление духовной цельности в познании есть не порабощение познающего разума, а его освобождение, раскрытие ему путей к истине, к бытию. Философия не должна иметь религиозной тенденции, упаси Боже; тенденция в философии так же плоха, как и в искусстве. Не должна философия играть внешне служебной роли, служить она должна лишь истине. Но свободно должна сознать философия, что служить истине она может лишь тогда, когда будет иметь религиозное питание, когда «опыт» ее будет обширнее и глубже того, которым пользуется рационализм, позитивизм и критицизм. Отвлеченная истина — призрачна, она — порождение рационалистического блуждания по пустыням отвлеченного мышления. Истина — живая, истина есть также путь и жизнь. И вот живая истина, цельная истина не может раскрываться лишь интеллектуально, рассудочно, рационально; с ней можно соприкоснуться лишь в опыте религиозной жизни. Разум должен прекратить свое изолированное, отсеченное существование и органически воссоединиться с цельной жизнью духа, тогда только возможно в высшем смысле разумное познание. Бытие дано лишь в опыте, но оно никогда не бывает дано в опыте рационализированном, рассудочном. Бытие дано до рационалистического рассечения духа и до раздвоения на субъект и объект. До раздвоения на субъект и объект бытие дано лишь в религиозном, мистическом опыте. Только там и можно искать пищи для философии, материала для нее. Религия и мистика есть корень философии, ее жизненная основа. Философия станет жизненной, будет жизнью и будет учением о жизни. Такой она была прежде и такой вновь дол-

жна стать после всех испытаний и блужданий. Философия не может быть ни отвлеченно-интеллектуалистической, ни отвлеченно-волюнтаристической, она должна быть философией конкретного духа, в которой нет уже рассечения, в которой восстановлена цельность. Но рационализм тогда лишь будет побежден, когда он будет осознан как грех нашей умопостигаемой воли. Тогда и современная критическая гносеология будет признана греховной. Роковым заблуждением было бы думать, что кризис современной философии и грех современной гносеологии могут быть преодолены новой философией и гносеологией. Преодолеть может лишь новая жизнь, новый опыт. Иначе мы не выйдем из рационалистического порочного круга.

Роль гносеологии в последних плодах новейшей философии свелась к функциям лакейским и полицейским. Встречает вас критическая гносеология в передней и не пускает в жилые комнаты. Новейшая гносеология слишком долго держит в передней и в конце концов заявляет, что хозяев видеть нельзя и что даже их совсем нет. Это — философия передних. Пора перейти к философии жилых комнат. В то же время роль гносеологии можно сравнить с функцией полицейской. Она составляет протоколы, следит, чтобы не был нарушен философский порядок, не пускает, тащит в участок. Столь исключительное торжество лакейско-полицейских начал в философии становится утомительным и оскорбительным. Творческий дух угашается. После того как философия отвергла брачную тайну познания, она стала паразитом. Объект познания, вековечная цель его — бытие и его тайны — утеряны в рассудочной и критической философии. Обрести вновь объект и цель можно лишь на том пути, который здесь намечен. Тогда только будет творческое возрождение философии, когда будет решительное преобладание проблем онтологии над проблемами гносеологии, т. е. когда философия вновь займется бытием, а не собой. Господство гносеологии и есть болезненная рефлексия, раздвоенность, неуверенность в себе. В конце концов, власть гносеологии есть порождение скепсиса. Живая и сильная вера исключает возможность болезненной рефлексии, а следовательно, и разъедающей волю гносеологии. Вечно

рефлектирующая гносеология есть безволие, и воля должна положить этому предел. Творческая воля должна вновь дать место онтологии, исследованию тайн бытия без этой вечной оглядки, раздвоения, рефлексии, без вечного сомнения в возможности познания и в реальности бытия. Состояние нашей воли, нашего цельного духа должно быть изначально твердым, упорным, непоколебимо уверенным, исключаяющим всякий скепсис, всякую рефлексию, всякое разъедающее сомнение. Интеллектуально, рационалистически нельзя преодолеть скепсиса и скептическую рефлексию, можно лишь укрепить их. Скептическая рефлексия побеждается целостным духом и крепкой волей. Волевой скепсис и опасен, он и отдает во власть интеллектуализма и рационализма, он доводит до власти «гносеологии» над жизнью и бытием. Поэтому опустошительной власти «гносеологии», разъедающей рефлексии рационалистического сознания должно противопоставить властное и твердое — «не хочу», «отвергаю с самого начала», «хочу иного». Судьба истины зависит не от ума только, но и от воли. Актом решившейся, совершившей избрание воли должно заявить, что не принимаем, полнотой жизни не принимаем самой «гносеологической» постановки проблем, самой плоскости, в которой все это совершается. Скептицизм, рефлексия, вечная оглядка на себя да будут признаны позорными и волею к новой *органической* эпохе да будут вытеснены с лица земли. Критическая расслабленность может быть побеждена лишь органическим духом, лишь решившейся волей. Только вера знает, что рефлексия критической гносеологии над тем, реально ли бытие и может ли оно быть познано, есть ложь. Что же случилось, почему передовое сознание человечества соблазнилось рефлектирующим критицизмом, какова религиозная подпочва этого явления?

Кант был гениальным выразителем серьезной болезни в бытии человеческом, он философски формулировал роковой разрыв с корнями и истоками бытия. Философия Канта оставляет человека перед бездной пустоты, предоставляет человеку субъективно воссоздать объективно утерянное бытие. Только оставленный с самим собою человек, человек покинутый, изолированный мог и должен был создать философию Канта. Вот почему на кантианство нельзя смотреть просто как на гносеологическое учение, как на направление теоретической философии, кото-

рое не должно вызывать слишком сильных страстей. Кантианство — явление неизмеримо более глубокое и страшное, факт самой жизни, самого бытия. Отравленный кантианством не может уже иметь живых, реалистических связей с бытием, его мироощущение надорвано. Наивно было бы думать, что можно исповедовать кантианство как теорию знания, как научную методологию, а в самой жизни, в самом бытии быть чем угодно. Нет, кантианство ставит роковые дилеммы для самой жизни, для самого бытия, а не только для познания, для науки. Кантианство убивает не метафизику, не учение о бытии, это была бы невелика беда, оно убивает само бытие, вернее, оно выражает, отражает в жизни совершившееся угашение бытия, его отдаление от покинутого человека. Кантианское сознание в значительной степени определяет ход европейской культуры, культуры германской, во всяком случае, кантианство — факт жизни, а не только познания. Кантианство целиком направлено против христианского реализма, христианского богоматериализма, против самой возможности утверждать христианскую церковь как *paterfamilias**. Нельзя быть кантианцем и исповедовать веру в реальность Воскресения Христа или ждать реального конца истории. Тут нужно выбирать, нужно чем-нибудь пожертвовать. И до мозга костей рационалист тот, кто выбирает кантианство, кто жертвует христианским реализмом. Глубокая и неискоренимая противоположность существует между философским рационализмом и религиозным реализмом: философский рационализм не выходит из круга идей, мышления, интеллектуальности, рассудочности, религиозный реализм живет в царстве бытия, реальностей, целостной жизни духа.

Кантианство есть один из роковых и внутренне неизбежных моментов развития протестантизма. Положение это совершенно неоспоримо для истории умственной и духовной культуры Запада, особенно Германии. Кант был продолжателем Лютера, творцом философского протестантизма, но протестантизма уже далеко зашедшего. Лютер был еще взбунтовавшимся католиком и подлинным мистиком. Кант уже окончательно перестал быть католиком и весь полон пафоса рационалистического, религии в пределах разума**. Протестантско-рационалистическое богословие XIX века (Ричль, Гарнак) заложено в кантианстве. Протестантизм порвал мистические нити, связывавшие человека с церковью, с соборностью, с ду-

шою мира, т. е. с бытием и таинственной его преемственностью. Поэтому протестантизм перенес центр тяжести жизни и познания в субъективный мир человека, в изолированную, предоставленную себе душу. После протестантского разрыва личность почувствовала себя оторванной от объективного бытия, погруженной в себя и стала рефлексировать, потеряла личность источники питания, не имеет уже доступа к сокам бытия. Вся германская философия развилась на этой почве, в Канте достигла вершины субъективного самоуглубления, в Гегеле перешла в ложную, рационалистическую объективность и только в Шеллинге пыталась выйти в ширь мировой души, но не вполне удачно. Протестантизм, порвав с объективным бытием, перевел человека в мир внутренней субъективности и тем породил крайнюю, отвлеченную духовность. Пафос протестантизма полон ложной духовности. Протестантизм всегда обвиняет католичество и православие, вообще церковь, в язычестве, в языческом материализме, в языческом реализме, и сам гордится тем, что превратил христианство в религию чистой духовности. Церковь может принять это обвинение и с гордостью сказать: да, в Церкви христианской много языческого материализма и реализма, потому что в ней есть душа мира, та душа мира, которая в язычестве раскрывалась для восприятия Логоса. Церковь христианская приняла в себя всю великую правду язычества — землю и реалистическое чувство земли. Земли нет в протестантизме. Язычество было церковнее духовного христианства протестантизма, в нем была мистическая земля, мировая душа, были мистерии, которых нет уже в протестантизме с его ложной духовностью. Протестантизм весь переходит в субъективный мир духа, он порывает с тайнами и таинствами объективного бытия, соборной души мира, матери-земли. Для церковно-христианского возрождения необходимо возвращение к старой истине язычества, к реализму матери-земли. Церковный реализм, в котором непосредственно дано сущее, ближе к язычеству, чем к духовному христианству*. Это прямо нужно сказать. Кантианство и есть порождение ложной, болезненной духовности, в Канте действительно нет уже никакого язычества, так как нет матери-земли. Нет матери-земли и во всей современной философии, порожденной протестантизмом. В соборном, церковном опыте дано бытие, душа мира, мать-земля до рационалистического распада на субъект и объект, до всякого от-

влеченного знания. Соборность же может быть лишь изначально и чудесно обретена, к ней нет путей через протестантский индивидуализм. Выход из философского кризиса и есть выход из субъективности и отвлеченной духовности протестантизма в соборность и церковность, возврат к реализму и онтологическому объективизму.

Отречение от разума мира сего — безумие в Боге есть высший подвиг свободы, а не рабство и мракобесие: отречением от малого разума, преодолением ограниченности логики обретается разум большой, входит в свои права Логос. Малый разум есть *ratio*, он рационалистичен, большой разум есть *Logos*, он мистичен*. Малый разум функционирует как отсеченная часть, большой разум функционирует в цельной жизни духа. Малый разум всегда противопоставляет субъект и объект, большой разум постигает тождество субъекта и объекта. Малый разум — дискурсивен, большой разум — интуитивен: Логоса нет в новой и новейшей философии, нет его даже у Гегеля, нет его там, где царствует рационализм. Сама идея Логоса есть идея священной, религиозной философии, она чужда философии полицейской, мирской. Вновь обрести утерянный Логос философия может лишь путем посвящения в тайны религиозной жизни, лишь приобщением к жизни Логоса приобретает он как орган познания. В рационалистической логике есть болезненная ограниченность — следствие греха, в Логосе — беспредельность здоровья. Рационалисты любят видеть рационализм и интеллектуализм именно там, где его нет, где он преодолевается, — в религиозных догматах, в религиозном объективизме и религиозном реализме. И те же рационалисты не видят рационализма и интеллектуализма в ограничениях веры разумом и наукой, в отдавании всего объективного и реального во власть малого разума. Канта не считают рационалистом, того Канта, который допускал веру лишь в пределах разума, который рационалистически отвергал чудесное, который все бытие сковал рациональными категориями, поставил реальность в зависимость от познающего субъекта. Но на том же основании, на котором Кант не признается рационалистом, рационалистами должны быть признаны Эккерт и Беме, блаженный Августин и Скотт Эригена, католики и православные,

все верующие в Церковь и все, все те, кого в истории принято называть мистиками. Этому злоупотреблению словами пора положить предел. Именно те, которые переносят веру и мистику исключительно в субъективную действительность человеческого духа, те, которые отрицают мистическую реальность бытия и пути соединения с ней, отрицают чудесную тайну преосуществления в мире объективном, в мировой душе, те должны быть признаны рационалистами. Мистиками остаются те, которые всегда ими были, те, для которых вера выше знания и разумом не ограничивается, для которых таинства и чудеса реальны и объективны. Номиналисты обычно рационалисты, реалисты обычно мистики. Рационалисты те, для кого утрачено реальное содержание и реальный смысл слов и понятий, мистики те, для кого слова и понятия полны живого, реального содержания и смысла. Субъективная мистика не есть мистика подлинная, она иллюзорна, только объективная мистика — мистика подлинная. Об этом будет еще речь.

Сознательный переход от отвлеченной философии самодовлеющего рассудка к конкретной философии целостной жизни духа, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывает возможность положительного решения проблем реальности, свободы, личности. Рационалистическая философия бессильна разрешить проблему отношения *ratio* — рассудка к иррациональной действительности. Для мистической философии такого затруднения быть не может. Действительность иррациональна для отвлеченного рассудка, но для органического разума раскрывается органический разум действительности. Для Логоса в познающем субъекте раскрывается Логос в познаваемом бытии. Для философии, которую мы называем мистической в отличие от рационалистической, реальность бытия не может быть подорвана никакой рассудочной рефлексией. Реальность дана непосредственно, и дан путь соединения с ней через цельную жизнь духа, через разум органический. Для рационалистической философии свобода непостижима и всегда сводится к необходимости или оказывается иллюзией. Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что не сводима. Свобода, как и реальная действительность, иррациональна для рационалистической, интеллектуалистической философии, но постижима для философии

цельного духа. Личность иррациональна для рационалистической философии и всегда разложима и на что-нибудь сводима; пантеистический монизм или атомистический плюрализм оказываются роковыми пределами рациональной мысли. Для мистической философии личность изначальна, неразложима, постижима в единственности своего вечного бытия. Рационалистическая философия бессильна решить проблему зла, так связанную с проблемой свободы и личности. Для мистической философии проблема зла разрешима, это ее пробный камень.

Те, которые верят в миссию России, а в нее можно только *верить*, те всегда видели и всегда будут видеть это призвание в творческом достижении религиозного синтеза, религиозного синтеза и в жизни и в сознании. Отвлеченная философия не может у нас создать ничего замечательного, ее работа у нас в лучшем случае лишь педагогическая. Если существует своеобразный дух России, то дух этот ищет истины как пути и жизни, т. е. истины живой, конкретной. Только в этом может быть наше всемирно-историческое дело. Путь этот был уже указан основоположниками славянофильства Киреевским и Хомяковым, на пути этом стояли такие светочи, как Достоевский и Вл. Соловьев, и по пути этому хотят идти представители наших новейших мистических течений. Все попытки заглушить эту великую традицию традицией дифференцированной и отвлеченной культуры могут иметь значение лишь элементарное и второстепенное. Смешно было бы противопоставить духу Достоевского дух Когена или Риккерта.

Философия должна быть свободной, должна искать истину, но именно *свободная философия, философия свободы* приходит к тому, что лишь религиозно, лишь жизни цельного духа дается истина и бытие.

Да простит мне читатель интуитивно-афористическую форму изложения, преобладающую в этой книге. Но форма эта не случайно явилась и не выдумана, форма эта *внутренне* неизбежна, она вытекает из основного устремления духа и не может быть иной. Для меня вера есть знание, самое высшее и самое истинное знание, и странно было бы требовать, чтобы я дискурсивно и доказательно обосновывал и оправдывал свою веру, т. е. подчинял ее низшему и менее достоверному знанию.

Глава II

ВЕРА И ЗНАНИЕ

I

Не так давно еще «передовому» сознанию представлялся решенным и упраздненным древний спор знания и веры. Сама постановка этого вековечного вопроса производила впечатление анахронизма. Кто только не повторял контовского учения о трех фазисах развития и не пел победного гимна третьему, позитивно-научному периоду? Передовая интеллигенция всех стран переживала в юности пафос окончательной победы знания и безвозвратного поражения веры, а интеллигенция русская со свойственной ей склонностью к крайностям, со страстной верой пережила это поражение всякой веры и поверила в знание. Но за последние годы картина изменилась. Теперь отрицание веры и исключительное утверждение знания становится анахронизмом. Спор знания и веры вновь обостряется и требует пересмотра. Наша эпоха стоит под знаком богоискания. Богоискание отразилось в современной литературе, о богоискании пишут газеты и журналы, о богоискании громко говорят в обществах и собраниях. Факт коренного изменения настроения почти не требует доказательства. Но чувствуется ли возможность выхода, созревает ли внутренняя сила для свыше посланного видения истины о знании и вере? Вопрос этот требует философского и психологического углубления, так как он не может быть решен исключительным отданием себя субъективным настроениям.

Существует три типических решения вопроса о взаимоотношении знания и веры, и, как увидим ниже, решения эти, несмотря на различия, сходятся в том, что одинаково признают коренную противоположность знания и веры, не ищут общей подпочвы в глубине. И потому типические решения эти предлагают выбирать между знанием и верой и неизбежно выбирают или знание, или веру, или известную пропорцию знания и известную пропорцию веры, взаимно друг друга ограничивающие. Три решения я бы формулировал так: 1) верховенство знания и отрицание веры, 2) верховенство веры и отрицание знания, 3) дуализм знания и веры. Первое решение долгое время господствовало и считалось самым передовым. От-

щепленной от народного целого интеллигенции всего мира поверилось, что она окончательно вступила в третий фазис развития, окончательно освободилась от пережитков прошлого, что знанием для нее исчерпывается восприятие мира и сознательное отношение к миру, что все человечество тогда лишь станет на высоту самосознания, когда вырвет из своей души семя веры и отдастся гордому, самодержавному, всеильному знанию. Воинствующий рационализм так характерен для второй половины XIX века, хотя позитивный дух этого века значительно отличается от просветительного духа века XVIII. Романтическая реакция начала XIX века оплодотворила свой век историзмом и идеей развития. Подвергнем анализу этот опыт окончательной замены веры знанием.

Знание не может уничтожить веру и заменить веру. Это прежде всего должно быть психологически признано. Психологию веры мы встречаем у самых крайних рационалистов, у самых фанатических сторонников научно-позитивного взгляда на мир. На это много раз уже указывалось. Люди «научного» сознания полны всякого рода вер и даже суеверий: веры в прогресс, в закономерность природы, в справедливость, в социализм, веры в науку — именно веры. Возьмите самых крупных глашатаев наступления позитивной эры, тех, которые во имя будущего человечества страстно отрицали религиозную веру, — Конта, Фейербаха, Спенсера, Маркса. О. Конт был не только верующий по своей психологической природе, но и настоящий мистик: он верил в человечество, которое сближалось для него с вечной женственностью христианской мистики, и кончил построением позитивной религии человечества с культом, напоминающим католичество. Л. Фейербах по природе своей был религиозным атеистом и страстным глашатаем религии человечества. Спенсер верил в свое Непознаваемое и в мировое развитие. Маркс верил в социализм, в будущее общество, в разумную диалектику материального экономического процесса; психология веры лежит в основе рационалистического, «научного» марксизма. Все эти люди отрицали веру своим сознанием, но они верили в разные вещи, часто столь же невидимые, как и объекты подлинно религиозной веры. Видимая ли вещь социализм, или прогресс, или всеобъемлющая наука, и могут ли эти вещи быть предметами знания? Все это психологически предметы веры. Быть может, тут избираются недостойные предметы ве-

ры, быть может, тут совершается идолопоклонство, живой Бог подменяется ограниченными и относительными вещами, но само психологическое состояние веры не упраздняется, оно остается в силе. Даже в единственность и верховенство научного знания можно лишь верить, научно, позитивно, доказательно нельзя утверждать этой самодержавности и окончательности науки. Позитивистические верования — тоже ведь верования, хотя, может быть, и плохие. Требование научного обоснования веры, доказательства истинности веры психологически нелепо и обнаруживает непонимание самой природы веры. Требование это ведь не выполняется противниками религиозной веры и сторонниками веры позитивистической, социальной; их вера также не научна, не доказательна, не убедительна для тех, у кого воля направлена в другую сторону. Наступление совершенного состояния в социалистическом обществе так же недоказуемо, как и наступление совершенного состояния в царстве Божьем. Поэтому позволительно предпочесть веру в царство Божье. Пролетариат, напр<имер>, такая же невидимая вещь, как и нация. Поэтому позволительно избрать нацию предметом своей веры. А догматы материализма так же вненаучны и так же недоказуемы, как и догматы христианского богословия. Три фазиса Конта не хронологически сменяют один другой в истории, а сосуществуют в человеческом духе. У каждой живой души есть не только научное, но и метафизическое и мифологическое отношение к миру.

Вера в бога науки ныне пошатнулась. Кризис совершается не только в верхах философской мысли, но и в низах положительной научной работы. Не только философия и гносеология, но и сама наука снизу преодолевает множество идолов и божков и расшатывает те общепринятые основы знания, которыми наивно питалась материалистическая и позитивистическая философия¹. Научный кризис зашел так далеко, что нынешнее естествознание отрицает само существование материи, унижает материю в той области, которую она считала безраздельно своей. Стоит указать только на электромагнитную теорию современной физики, на энергетизм и т. п. явления. Современная наука также расшатывает основы дарвинизма и недавно еще господствовавшей теории развития. Вита-

Укажу для примера на Пуанкаре, философски сознательного ученого, который отстаивает теорию знания, близкую к прагматизму.

лизм все более и более побеждает механизм. Преодолевается самодовольство ученых, их догматическое отношение к незыблемым основам науки заменяется отношением критическим. В область научного знания вторгаются новые явления, которые казенный догматизм ученых недавно еще отвергал как сверхъестественное, допускаемое лишь суеверием¹. От веры в единую, всеобъемлющую, догматическую науку, постигающую тайну мирового механизма, от веры в материализм, в механизм, в эволюционизм и пр < оч. > не остается камня на камне. А с другой стороны, философия и гносеология выяснили, что наука сама себя не может обосновать, не может укрепить себя в пределах точного знания. Сами первоосновы науки требуют иного, философского обоснования. Своими корнями наука уходит в глубь, которую нельзя исследовать просто научно, а верхами своими наука поднимается к небу. На этой почве совершается гносеологический кризис, который начался с призыва к Канту, а в дальнейшем своем развитии должен преодолеть и кантианство, эту для многих элементарную школу, в которой научное знание защищают от скептицизма и лишают его абсолютной притязательности.

Наука отрицает разум и опирается на разум, опирается на опыт и ограничивает опыт. Тут скрыты антиномии науки, на которые должен быть пролит философский свет. Ниже мы увидим, почему обычные обоснования научного знания неудовлетворительны. Даже для людей научного сознания становится все ясней и ясней, что наука просто некомпетентна в решении вопроса о вере, откровении, чуде и т. п. Да и какая наука возьмет на себя смелость решать эти вопросы? Ведь не физика же, не химия, не физиология, не политическая экономия или юриспруденция? *Науки нет, есть только науки**. Идея науки, единой и всеразрешающей, переживает серьезный кризис, вера в этот миф пала, он связан был с позитивной философией и разделяет ее судьбу; сама же наука пасть не может, она вечна по своему значению, но и смиренна. Методологический плюрализм все более и более торжествует в современной научно-философской мысли. Наука ничего не знает о том едином разуме, который в силах был бы

¹ Скоро, скоро настанут времена, когда наука восстановит в своих нравах многие истины алхимии, астрологии, магии, когда реабилитированы будут знания средневековья и Возрождения.

отрицать чудесное. Шеллинг и Вл. Соловьев больше признавали разум, чем Спенсер и Милль, чем Коген и Авенариус, и они же больше признавали возможность чудесного.

Требование «научной» веры, замены веры знанием есть, как мы увидим, отказ от свободы, от свободного избрания и от вольного подвига, требование это унижает человека, а не возвышает его. Никакая философия не может дать веры и заменить веры, она может лишь подвести к вере, лишь устранить некоторые препятствия. Приведу исторически поучительный пример взаимоотношения между верой и знанием. Ориген был самым гениальным умом среди учителей церкви, его справедливо сравнивают с величайшими философами. Философскими усилиями разума пытался Ориген проникнуть в тайну соотношения между Богом Отцом и Сыном, и мудрости Оригена не дано было вполне постигнуть эту тайну. Ориген слишком рационалистически решал христологическую проблему и дал повод к арианской ереси. Афанасий Великий не обладал философским умом Оригена; он был не философ, а простой человек, почти младенец по сравнению с Оригеном. И вот тайна природы Христа, тайна соотношения между первой и второй ипостасью открылась именно Афанасию, и за Афанасием пошел весь христианский мир. Гностики первых веков христианской эры были могучими умами, с творческой фантазией, среди них были такие гении, как Валентин. Но их подмена веры знанием, их неспособность к волевому подвигу веры вела к религиозному бессилию и бесплодию, к блужданию по пустыням собственной мысли и собственного воображения. С религиозными реальностями гностики были разобщены, так как не принимали их иррационально. Соблазн гностицизма коренится в отрицании вины, не допускающей полноты знания. В акте веры есть уже начало искупления вины, и в нем дано виденье невидимых вещей иного мира. В теософических течениях нашего времени нельзя не видеть возрождения гностицизма; это все то же желание узнать, не поверив, узнать, ни от чего не отрекаясь и ни к чему не обязываясь, благоразумно подменив веру знанием. Рационалистический позитивизм есть одна из форм замены веры знанием, гностицизм и теософия — другая форма того же; первая форма — для людей, лишенных фантазии и воображения, дорожащих ограничениями знания, вторая форма — для людей с фан-

тазией и воображением, дорожащих расширением сферы знания. Но волевые корни позитивизма и гностицизма те же — отрицание свободного акта веры, требование, чтобы все вещи стали видимыми и тогда лишь опознанными.

Но и вера не может заменить знания. Нельзя верой решать вопросов физики и химии, политической экономики и истории, нельзя текстами св. писания возражать против выводов науки. Автономия науки так твердо укреплена в современном сознании, что и защищать ее нечего. Второй тип решения проблемы, ограничивающий знание, носит явно мракобесный характер и почти не заслуживает рассмотрения. Если вера есть свободный подвиг, то научное знание есть тяжелый долг труда, возложенный на человека. Принудительная замена знания верой почти никем сейчас не отстаивается.

Третий, дуалистический тип решения вопроса о взаимоотношении знания и веры нужно признать господствующим, наиболее соответствующим современному переходному состоянию человечества и разорванному его сознанию. Этот компромиссный дуализм признает и знание, и веру, но в известных пропорциях, с ограничениями, и пытается установить ложный мир знания и веры. Можно ли примириться с дуализмом знания и веры, дуализмом двух разумов и двух критериев истины? Дуализм этот очень соблазняет современного культурного человека, уже не мирящегося с полным отрицанием веры, в глубине сердца своего жаждущего веры, но не имеющего сил преодолеть рационализм сознания. Современное либеральное (в широком смысле этого слова) сознание не отрицает веры, но видит в вере произвольное, субъективное, необязательное прибавление душевной жизни и только знанию придает объективное и общеобязательное значение. Пути к подлинным реальностям утеряны. Рационалистическим сознанием и самопогружением в субъект пытаются воссоздать утерянное. Утерjali Бога и стали выдумывать богов. Богосознание заменилось богоизобретением. Этот роковой процесс смерти живого Бога в человеческом сознании нашел свое гениальное отражение в философии Канта, духовно властвующего и до сих пор над европейским сознанием. Именно Кант философски формулировал эту оторванность от живых истоков бытия, это бессилие воспринять живое конкретное бытие и живого конкретного Бога. Человек остался одиноким сам с собой, перед бездной пустоты, отрезанным

от живой конкретности, и ему осталось лишь постулировать утешительное, лишь субъективно воссоздавать утешительную божественность в мире. Кант и есть основоположник дуалистического решения спора знания и веры. Он признает веру и защищает автономность веры, независимость ее от знания. Но автономность эта — самая жалкая, независимость эта — вполне кажущаяся. Кант — крайний, исключительный рационалист, он отвергает все чудесное, рационализирует веру, вводит религию в пределы разума и не допускает веры нерациональной, не разрешает религии, противной знанию. Рациональное знание продолжает господствовать, с ним должна сообразоваться вера и ограничивать себя велениями просвещенного разума. Дуализм этот, допускающий веру, но ограничивающий ее рациональным сознанием, очень характерен. Кантианство есть порождение отрицательных сторон протестантизма, порвавшего с традицией соборного сознания. Не только протестанты, но и неокатолики, подавленные современностью, стыдятся своей веры и гордятся своим знанием. Религиозная вера вырождается в морализм и в постулаты воли, так как перестают видеть реальность бытия и реальность Божества, оторвавшись от источника. У неопротестанта Гарнака и неокатолика Луази ничего уже не осталось от реальной веры; сознание их исключительно рационалистично. Как мы увидим ниже, вера есть функция воли, но вера как субъективное и произвольное психологическое состояние, зависящее от ограничения знания и от настроений, есть или эстетическая забава, или моральное малодушие. Рационалистическое вырождение протестантизма в религию в «пределах разума» есть компромисс и отказ от подвига самоотречения, всякой верой предполагаемого, но с сохранением утешительных постулатов.

II

Теперь обратимся к философскому анализу природы знания и веры. В разных формах распространенное учение о противоположности знания и веры, противоположности, понятой внешне и не осмысленной, требует пересмотра. По классическому и вечному определению веры, одинаково ценному и в религиозном, и в научном отношении, *вера есть обличение вещей невидимых*. В противоположность этому знание может быть определено как *обли-*

чение вещей видимых. Само собою разумеется, что слово «видимый» и «невидимый» нужно понимать всеобъемлюще, не в смысле зрительного восприятия и не в смысле внешнего восприятия, а в смысле принудительной данности или отсутствия принудительной данности. Видимые, т. е. принудительно данные вещи — область знания, невидимые, т. е. не данные принудительно вещи, вещи, которые должно еще стяжать, — область веры. Современность признает лишь область видимых вещей, лишь принудительное принимает, невидимые же вещи в лучшем случае признает лишь как символы внутреннего состояния человека. Вот почему современность так притязательно и деспотически требует *доказательной веры*, т. е. принудительной, т. е. направленной на видимые вещи. Замкнувшись в царстве видимых вещей, рациональная современность отрицает веру и делает вид, что не нуждается в ней. Но посмотрим еще, на чем покоится эта уверенность в видимых вещах и твердость знания о них. Не потому ли так сильна эта уверенность, что уверовали в них?

Вникая в природу знания и веры, мы прежде всего должны констатировать огромное психологическое различие между этими двумя состояниями. Психологическая противоположность знания и веры бросается в глаза даже человеку, не склонному к философскому анализу. *Знание — принудительно, вера — свободна*. Всякий акт знания, начиная с элементарного восприятия и кончая самыми сложными его плодами, заключает в себе принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключает свободу выбора. Воспринимаемая мною чернильница принудительно мне дана, как и связь частей суждения; она меня насилует, как и весь мир видимых вещей; я не свободен принять ее или не принять. Через знание мир видимых вещей насильственно в меня входит. Доказательство, которым так гордится знание, всегда есть насилие, принуждение. То, что мне доказано, то уже неотвратимо для меня. В познавательном восприятии видимых вещей, в доказательствах, в дискурсивном мышлении как бы теряется свобода человека, она не нужна уже. Акт знания не есть акт волевого избрания¹, и потому акт знания испытывается как что-то твердое и обязательное, тут почва не колеблется. Принуждение, которому мы подверга-

Школа Виндельбандта и Риккерта* ошибочно усматривает в познании свободное избрание и тем этизирует гносеологию.

емся в акте знания, мы обязательно испытываем как твердость знания, насилие называется нами обязательностью. Пока мы стоим на почве психологического описания, но нужно перевести эти психологические свойства знания на гносеологический язык. Как обосновывается твердость знания, как гарантируется общеобязательность знания? Ученые слишком часто бывают наивны. Они не отдают себе отчета в том, на чем покоится вся их работа. Но философ не имеет права быть наивным; он ищет гносеологических оснований твердости знания и изобретает ряд теорий. Существует много гносеологических учений, но можно установить три основных типа: эмпиризм, рационализм, критицизм. Присмотримся к этим оправданиям знания.

Эмпиризм — одно из самых могущественных направлений в теории знания, и власть его особенно сильна в положительной науке. Эмпиризм видит источник и оправдание знания в опыте, в опыте же ищет и гарантий твердости знания. Что в эмпиризме заключена огромная и неопровержимая часть истины, об этом почти не может быть спора. Но вот на что слишком мало обращают внимания. «Опыт» эмпириков подозрительно рационализирован, опыт этот тенденциозно конструирован и ограничен пределами, не самим опытом поставленными. Эмпирики слишком хорошо знают, что в опыте никогда не может быть дано; они слишком уверены, что чудесное никогда не было и никогда не будет в опыте дано. Но откуда такая уверенность, из опыта ли она почерпнута? Опыт сам по себе, опыт не конструированный рационально, опыт безграничный и безмерный не может ставить пределов и не может дать гарантий, что не произойдет чудо, т. е. то, что эмпирикам представляется выходящим за пределы их «опыта». Не рационализированный, первичный, живой опыт и есть сама безмерная и бесконечная жизнь до рационального распада на субъект и объект. Поразительно, что так мало обращают внимания на рационализм эмпиризма, на фальсификацию опыта у эмпириков. Ведь слишком ясно, что эмпиризм признает только опыт в рациональных пределах, к опыту же не рациональному он относится отрицательно, как к мистике. Ведь опыт, сам по себе взятый, как источник всякого познавательного питания не уполномочивал эмпириков говорить за себя. Вышло же, что не опыт повелевает эмпириками, а эмпирики повелевают опытом и ему навья-

зывают свою рассудочность и ограниченность. Лучший, добросовестнейший из эмпириков Д. С. Милль почти что сознавал то, о чем здесь идет речь, но рационалистический дух давил его и мешал сделать смелые выводы. Новейший же эмпиризм в духе Авенариуса, Маха и др. опять принимает бессознательно рационалистическую форму. Когда кантианец так твердо знает, что в опыте не может быть чуда, то это понятно, потому что опыт кантианца конструирован рациональными категориями, он сознательно в тисках, на живой опыт надет намордник, и он укусы не может. Но почему же не кусается опыт эмпириков, почему он обезврежен от мистических опасностей? Эмпиризм есть бессознательная и потому низшая форма рационализма, он имеет дело не с первичным и живым опытом, а с вторичным и рационализированным; твердость знания у эмпиризма есть твердость рационализма, контрабандным образом проведенного. Но в последнее время начинается движение против господства этого рационализированного опыта за восстановление в правах первичного, живого, беспредельного опыта, в котором может быть дано не только «рациональное», но и «мистическое». Так, напр<имер>, русский философ Лосский оригинально защищает мистический эмпиризм, который берет опыт нерационализированно и расширяет до бесконечности сферу возможностей. Эмпиризм Лосского не есть позитивизм, т. е. не есть эмпиризм, ограниченный, замыкающий горизонты, как то фатально оказывается у обычного эмпиризма. Талантливый американский психолог и философ Джемс также отстаивает расширение опыта за пределы рационального. Знаменательно, что Джемс, трезвый англосаксонец, признает за опытом святых и мистиков такой же фактический характер, как и за всяким другим опытом. Джемс, как и Лосский, борется за расширение сферы опыта, преодолевает рационализм эмпирический во имя эмпиризма подлинного, не фальсифицированного и не конструированного¹. Новым, не рационалистическим духом веет также от философии Бергсона. Все вышесказанное позволяет сделать заключение, что то гносеологическое направление, которое при-

У Липса мы встречаем уже иной тип эмпиризма, не рационалистический и не позитивистический; он как бы признает опыт самой «жизни», а не только опыт «знания». Даже у эмпириокритициста Корнелиуса есть попытка вырваться из удушливой атмосферы рационалистического эмпиризма.

нято называть эмпиризмом, не достигает обоснования и оправдания твердыни знания; оно неизбежно разлагается на рационализм и мистицизм в зависимости от того, принимает ли ограниченный, вторичный и рационально-конструированный опыт или неограниченный, первичный и живой опыт.

Критицизм, который претендует преодолеть дефекты эмпиризма и рационализма, является такой же формой рационализма, как и традиционный эмпиризм, так как оперирует с рационализированным сознанием и рационализированным опытом. Кант так далеко заходит в своем рационализме, что для него вся действительность, все живое бытие есть продукт знания, мышления: мир создается категориями субъекта, и ничто не в силах из этих тисков освободиться, ничего не является само по себе, независимо от того, что навязывается субъектом. В критицизме формулируется потеря путей к бытию, к живым реальностям, в критицизме познающий субъект остается сам с собой и из себя все должен воссоздать. В последних и самых утонченных своих плодах критический идеализм отрицает брачную тайну познания. Когда зародилось познание из недр самой жизни, оно хотело быть браком познающего с бытием. Теории познания могли быть лишь свидетелями законности бракосочетания. Но свидетели прогнали жениха и невесту, отвергли всякое отношение познания к бытию, и их свидетельская роль превратилась в самодовлеющую и замкнутую жизнь. Критическая гносеология на вершине своей превращается в паразита на древе познания. Талантливая философия Риккерта, столь ныне модная, есть *reductio ad absurdum** критицизма, в ней окончательно упраздняется бытие и отрицается вековечная цель знания. Лишь рационалистическое рассечение целостного человеческого существа может привести к утверждению самодовлеющей теоретической ценности знания, но для познающего, как для существа живого и целостного, не рационализированного, ясно, что познание имеет прежде всего практическую (не в утилитарном, конечно, смысле слова) ценность, что познание есть функция жизни, что возможность брачного познания основана на тождестве субъекта и объекта, на раскрытии того же разума и той же бесконечной жизни в бытии, что и в познающем. В основе знания самого высшего лежит знание житейское, обыденное, знание как жизнь. Когда я житейски говорю, что твердо знаю о существовании ду-

ши у моего ближнего, то этим я утверждаю элементарную метафизику, основу метафизики наукообразной. Критическая теория познания неопровержимо показала невозможность обосновать себя на психологии или метафизике, поскольку психология и метафизика являются уже знанием. Но отсюда никак не следует, что теория познания не предполагает психического и метафизического, т. е. не знаний, не дисциплин, а самих сил бытия. В этом только смысле можно сказать, что всякая теория познания имеет онтологический базис, т. е. не может уклониться от утверждения той истины, что познание есть часть *жизни*, жизни, данной до рационалистического расчленения на субъект и объект. Рационализм кантовской и вообще критической философии я вижу в сознательном отвлечении познания от целостного процесса жизни. Это привело к формализму, который не имеет отношения к бытию и к содержанию познания и ни от каких скептических опасностей не охраняет. Все гносеологические попытки обосновать и оправдать знание являются скрытыми или открытыми формами рационализма. Что же можно сказать о самом рационализме, силы и значения которого отрицать нельзя?¹

Мышление, которым так гордятся рационалисты, есть мышление дискурсивное, выводное. В дискурсивном мышлении нет непосредственной данности бытия, а есть посредственность и выводимость. Все знание протекает в плохой бесконечности дискурсивного мышления. Для дискурсивного мышления все начала и концы оказываются скрытыми в темной глубине, начала и концы вне той середины, которая заполнена дискурсивным мышлением. Дискурсивное рациональное познание лишь выводит, лишь заполняет посредствующие звенья; оно не восходит к истокам. Таким образом, твердые первоосновы знания не даются дискурсивным мышлением, их нужно искать в другом месте, вне рациональной дискурсии. Нелепо было бы отрицать значение дискурсивного мышления; без него мы не можем познавать, так как слишком удалились от первоисточника света; но нельзя искать основ знания в дискурсивном мышлении. Познание протекает через дискурсивное мышление, но восходит к интуиции, упирается в элементарную веру, в обличие уже невидимой

На критике критицизма я подробно остановлюсь в главе «Гносеологическая проблема».

вещи. Совершенно произвольно называть знанием только суждения; в такой же мере могут быть названы знанием и непосредственные интуиции. Критическая теория познания не опровергла возможности интеллектуальной интуиции. Почти вся наука покоится на законе сохранения энергии; но закон сохранения энергии дан лишь вере, как и пресловутая атомистическая теория, на которой долгое время покоилось естествознание. Да и само существование внешнего мира утверждается лишь верой. Все ведь признают, что аксиомы недоказуемы, что они предмет веры, но как бы произвольной, обязательной, связывающей веры. Все исходное в знании недоказуемо, исходное непосредственно дано, в него верится. И все недоказуемое и непосредственное оказывается тверже доказуемого и выведенного. Все, в сущности, признают, что в основе знания лежит нечто более твердое, чем само знание, все вынуждены признать, что доказуемость дискурсивного мышления есть нечто вторичное и зыбкое. Мы пока ничего не утверждаем о твердой «вере», первично испытываемой, лежащей в основе знания, но констатируем, что вся твердость знания в этой «вере» коренится. И потому нет оснований утверждать, что знание имеет преимущество перед верой. Знание питается тем, что дает вера, и различие тут лишь в характере самой веры. Рационализм держится лишь тем, что не углубляется до первооснов, не восходит до истоков. В истоках же всегда находим веру. Это начинают все более и более признавать философски мыслящие ученые. Чем же отличается «вера», на которой покоится знание, от веры религиозной, почему эта вера связана с особенной твердостью, обязательностью, принудительностью? Гносеология сама по себе не в силах разрешить этого вопроса; она может лишь констатировать, что знание всегда опирается в веру, дальнейшее же углубление возможно лишь для метафизики.

Почему мы знаем этот видимый, эмпирический мир, в мир же иной, мир невидимый мы только верим? Почему бытие этого мира кажется нам таким несомненным, таким принудительным, бытие же мира иного кажется сомнительным и необязательным? Актом нашей умопостигаемой воли, в таинственной глубине бытия, до времени, предмирно совершили мы избрание этого мира, поверили в него, определили себя к бытию в данной действительности, связались с этим миром тысячами нитей. Воля наша избрала данный нам в опыте мир, «этот» мир, объек-

том своей любви, и он стал для нас принудителен, стал навязчив. «Поверив» в этот мир, мы стали «знать» его; от силы веры нашей в этот мир знание наше этого мира стало обязательным и твердым. От мира же иного воля наша отвернулась, наша вера в иной мир или слаба, или совсем отсутствует, поэтому мы не знаем иного мира, наше отношение к нему необязательно и непринудительно. Разгадки двойственности мира этого и мира иного, вещей видимых и вещей невидимых нужно искать в тайне нашей умопостигаемой воли. Мы видим и знаем то, что полюбили и избрали, а то, от чего отпали, что отвергли, то перестаем видеть и знать. Лишь новым актом избрания, лишь новым актом любви можно сделать невидимые вещи видимыми и узнать их. Воля наша связала себя с так называемой «действительностью», и все в этой действительности кажется нам достоверным и твердым. Все же относящееся к забытым, иным мирам кажется нам зыбким, неопределенным, проблематическим, сомнительным; с мирами иными у нас нити порваны, воля наша отвлечена от этих сфер бытия. Так тверда наша вера в этот мир, что наше отношение к этому миру принимает форму принуждающую, обязывающую, связывающую, т. е. форму знания. Мы не говорим уже, что верим в видимые вещи, мы знаем их; все, что к ним относится, обладает доказательной силой. Только о мире вещей невидимых говорим мы, что верим в них, а не знаем их, т. е. свободно избираем их или не избираем. Для данного мира действительности, мира видимого, объекта знания, волевой акт свободного избрания, т. е. акт веры, уже совершен, совершен в таинственной глубине бытия; для мира же иного, мира невидимых вещей, мы вновь должны совершить акт свободного волевого избрания, избрания того мира предметом своей любви, т. е. акт веры. Мир невидимых, нами утерянных вещей дается нам лишь вольным подвигом отречения, лишь риском и опасностью веры. Для обличения мира невидимых вещей нужна активность всей человеческой природы, общее ее напряжение, а не активность одного лишь интеллекта, как то мы находим в знании мира видимого. Знание этого мира основано на исконной и исключительной вере в него; знание мира иного предполагает прежде всего отречение от этой исключительной и исконной веры и свободную веру в иной мир.

Попробуем характеризовать еще с другой стороны психологическую противоположность знания и веры. Зна-

ние носит характер насильственный и безопасный, вера — свободный и опасный. В вере, в обличении невидимых вещей, в волевом избрании иных миров есть риск и опасность. В дерзновении веры человек как бы бросается в пропасть, рискует или сломать себе голову, или все приобрести. В акте веры, в волевой решимости верить человек всегда стоит на краю бездны. Вера не знает гарантий, и требование гарантий от веры изобличает неспособность проникнуть в тайну веры. В отсутствии гарантий, в отсутствии доказательного принуждения — рискованность и опасность веры, и в этом же пленительность и подвиг веры. Человек поверивший есть человек свободно дерзнувший, преодолевший соблазн гарантирующих доказательств. Требование от веры гарантий, даваемых знанием, представляется похожим на желание пойти ва-банк в азартной игре, предварительно подсмотрев карту. Вот это подсматривание карты, эта боязнь риска, эта неспособность к свободному дерзновению есть у всех подменяющих веру знанием, у всех согласных верить лишь с гарантией. Обеспечьте надежность результатов, гарантируйте, докажите, т. е. принудьте нас, — тогда поверим! Но тогда поздно уже будет поверить, тогда не нужно уже будет веры, тогда будет знание. В акте веры есть подвиг отречения, которого нет в акте знания; акт веры есть акт свободной любви, не ведающей доказательств, гарантий, принуждений. Я верю в Бога моего не потому, что доказано мне бытие Его, что принужден к принятию Его, что гарантирован я залогами с небес, а потому, что люблю Его. Я ставлю все на карту, рискую, отрекаюсь от благоразумной рассудочности. Потому только и получаю. Нужно совершить переизбрание, избрать новый объект любви, т. е. отречься от старой любви к данной действительности, уже мне гарантированной, мне навязанной, сбросить с себя ветхого человека и родиться к новой жизни в новой, иной действительности. Подмена же веры знанием в данных условиях мира есть отказ от свободного выбора, есть трусость перед опасностью, перед проблематическим, предпочтение гарантированного и безопасного, т. е. жизнь под принуждением данной природной действительности. Но, как увидим, и замена знания верой была бы отказом нести бремя мировой фактичности, с которой мы связаны по собственной вине. Знаменитое и непонятое выражение, приписываемое учителю церкви Тертуллиану, — «credo quia absurdum est»* — характеризует психоло-

гическую природу веры. Нужно рискнуть, согласиться на абсурд, отречься от своего разума, все поставить на карту и броситься в пропасть, тогда только откроется высшая разумность веры. Но до этого акта веры, до вольного отречения и согласия на все во имя веры не может открыться разумность веры, так как это было бы принудительным знанием. Нужно расплатиться в акте веры, отречься от себя, тогда поднимаешься, тогда обретаешь высший разум. В вере индивидуальный малый разум отрывается от себя во имя разума божественного и дается универсальное, благодатное восприятие. В последней же глубине вера и знание — одно, т. е. обладание полнотой реального бытия.

С нашей точки зрения, и знание предполагает веру, оказывается формой веры, но веры элементарной и неполной, веры в низшую действительность. Знание есть доверие к ограниченному, земному кругозору; в акте научного знания человек стоит на месте, с которого не все видно, виден лишь небольшой кусок. Вера есть тоже знание; знание через веру дается, но знание высшее и полное, видение всего, безграничности. Научное знание познает действительность, но не понимает ограниченности и болезненности этой действительности. Противоположность между знанием и верой, на которой основаны рассмотренные нами три типа решений спора, оказывается поверхностной. В глубине знание и вера — одно, знание есть вера, вера есть знание. Мир знания и веры условно даны как разные порядки, но они могут быть сведены к единству. Но все же то, что мы называем «знанием», и то, что называем «верой», глубоко различается, и мы старались пролить свет на это различие. Наша точка зрения предполагает окончательную победу *гносеологического реализма* над всеми формами гносеологического иллюзионизма. Рационалистические направления, отражающие разорванность и рассеченность человеческого духа и человеческой культуры, разъединяют субъект и объект. Эта утраченная связь субъекта с объектом должна быть не наивно, как в дни детства человечества, а сознательно восстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы из одного и того же божественного материала. Их противоположение есть лишь болезнь, лишь грех людей. Задача, перед которой ныне стоит гносеология, есть восстановление *бытия* в его правах и раскрытие *путей* к бытию. Весь путь разрыва с бытием уже пройден, и в са-

мых тонких продуктах критицизма путь этот привел к окончательному упразднению бытия. Так, самое типическое и талантливое течение неокантианства, школа Виндельбандта и Риккерта, разрешает бытие в должествование, все сводит к нормам и ценностям и не имеет противоядия от иллюзионизма, скептицизма и солипсизма. Школа Когена и Наторпа разрешает бытие в трансцендентальную методу и все сводит к рациональным идеям. Шуппе очень близок к солипсизму и старается победить дух небытия при помощи «сознания вообще». Вся германская философия заражена духом небытия, бытиебоязнь, антиреализмом. Реализм представляется догматическим. Но философское грехопадение совершилось давно уже. Само зарождение автономной философии нового времени заключало уже в себе грех рационалистической разорванности и рассеченности, как мы видели в предшествующей главе. Философское мышление, оторванное от живых корней бытия, от бытийственного питания, начало блуждать в одиночестве по пустыне и пришло к упразднению бытия, к иллюзионизму. И сам опыт, в котором рационализм стал искать пищи от голода, оказался не бытием, а рациональной конструкцией. Способ лечения может быть лишь один: отказ от притязаний отвлеченной философии, возврат к *мистическому реализму*, т. е. к истокам бытия, к живому питанию, к познанию как функции целостного процесса жизни. Философ должен быть посвящен в тайны всенародной религиозной жизни и в них искать опоры. Но возврат к реализму не может быть просто новой гносеологией; корень беды не в рационалистических гносеологиях, в которых всегда есть много верного, а в том корень, что бытие наше стало плохим. Рационалистический разрыв до тех пор будет в силе, пока не вырван будет корень греха.

Два разума проходят через всю человеческую жизнь, через всю человеческую историю — разум малый и разум большой. Взаимоотношение этих двух разумов и составляет основную проблему философии. Это взаимоотношение лежит на дне всякой гносеологии, хотя бы ею и не сознавалось. Вечное религиозное выражение этой борьбы двух разумов дает Апостол Павел, когда говорит: «Будь безумным, чтобы быть мудрым», и еще: «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом». Это и значит, что в «безумии», в отречении от малого разума есть стяжание себе большого разума, а в «мудрости мира сего», в торжестве

малого разума отсутствует большой разум, есть «безумие перед Богом». Есть ограниченный разум, рассудок, разум рационалистов, и есть разум божественный, разум мистиков и святых. В безумном отречении от разума индивидуального приобретается разум универсальный. Величайшие философы, и христианские и языческие, те, для которых философия была священной, признавали существование высшего, божественного разума — Логоса, в котором субъект и объект тождественны, и открывали действие Логоса в человеке¹. Основное свойство Логоса, отличающее его от разума малого, — то, что он присутствует в такой же мере в объекте, как и в субъекте. Это — разум вселенский, он так же открывается в природе и истории, как и в человеке. Логос есть тождество субъекта и объекта; в нем дана общность человека и космоса, микрокосма и макрокосма. Через отречение от малого разума, от рассудка и приобщение к большому разуму, к Логосу, человек прозревает сквозь хаос, сквозь фатум природы Разум мира, Смысл мира. От Логоса Филона Александрийского к Логосу Иоанна Богослова можно перейти лишь актом веры, лишь религиозным восприятием. Акт веры, религиозное восприятие лежит и между учением о Логосе Гегеля и учением о Логосе Вл. Соловьева. Живой Логос мира, Смысл мира дан лишь в религиозном откровении. Но и философам в естественном откровении дан Разум — Логос только в частных его определениях. Лишь религиозные философы окончательно возвышаются над «мудростью мира сего» и становятся «безумными», т. е. «мудрыми». Но и в естественных откровениях философии и теософии человек прикасается к мировому, вселенскому Разуму, Только в современной философии окончательно исчез Логос. Рационалисты и позитивисты отстаивают «безумие перед Богом», отрицают мировой разум и поклоняются рассудочности человеческой, отсекающей от объекта, от космоса, от вселенной. Какая терминологическая путаница происходит, когда *эмпирики* не признают полного и подлинного опыта, а лишь ограниченный и конструированный, когда *рационалисты* не признают полного и подлинного разума, а лишь ограниченный и оторванный от мировой жизни. *Настоящими эмпи-*

Кн. С. Трубецкой в своих исторических и теоретических работах блестяще проследил судьбу идеи Логоса в философии, но, к сожалению, не довел своего дела до конца*.

риками и рационалистами, т. е. защитниками полноты опыта и вселенскости разума, должны быть признаны мистики и святые.

Современная философская мысль подходит к дилемме: интеллектуалистический гностицизм или волюнтаристический прагматизм. С нашей точки зрения, гностицизм и прагматизм, интеллектуализм и волюнтаризм одинаково должны быть преодолены, так как должна быть признана изначальная данность в нас божественного. Так же должна быть сметена противоположность рационализма и скептицизма. Скептицизм всегда корыстен, всегда есть болезненная гипертрофия чувства своего малого «я». Та же неспособность выйти из своего «я» есть и в рационализме. Вера есть раскрытие в своем «я» иного, божественного, выход из «я» и отдавание себя высшему. Поэтому в вере преодолевается и корыстное сомнение, и корыстное самовозвеличение.

III

Наука бессильна решить вопрос о чуде. Бессилие науки возразить против веры в чудесное слишком ясно для непредубежденного. Все более открывается, что победоносные возражения науки против возможности чуда, в сущности, основаны на особенной вере, я бы даже сказал, на суеверии. Позитивисты и рационалисты не знают и не могут знать, возможно или невозможно чудо; они верят, что невозможно, их воля на это устремлена. То, что я скажу, по внешности покажется парадоксальным, но по существу неопровержимо: наука и религия говорят одно и то же о чуде, согласны в том, что в пределах порядка природы чудо невозможно и чуда никогда не было. Для религиозной веры не страшно, когда наука говорит, что по законам природы чудо невозможно, допущение чудесного нелепо; вера и сама это хорошо знает, ей и не надо чуда, совершающегося в порядке природы и во исполнение ее законов. О силах же сверхприродных, о вещах невидимых, раскрывающихся для веры, наука ничего не может сказать ни положительного, ни отрицательного. Скажу более. Тогда лишь сознательно укрепляется идея чуда, когда устанавливается и противоположная идея закономерности природы. Для первобытного человека все одинаково чудесно, все естественное, природное одинаково таинственно и объяснимо лишь силами сверхъестест-

венными. На этом уровне сознания чудесное не приобретает еще специфического значения, оно расплывается в таинственности всей природы. Лишь с сознанием закономерности хода природы связано сознание чудесного как порождения сил сверхприродных, как действия Божией благодати. Согласно нашему пониманию природы веры, не вера должна рождаться от чуда, в чем было одно из искушений, отвергнутых Христом*, а чудо дается для веры. Вера от чуда была бы насилием, принуждением. Это все то же желание знать невидимые вещи и неспособность в них верить, отказ от подвига веры.

Чудо, в которое верит религия, не уничтожает и не отрицает законов природы, открытых научным знанием. Закономерность остается в силе и в том случае, если произошло чудо. *Чудо есть победа благодатных, сверхприродных сил над теми природными силами, которые обязательно действуют планомерно, а не отмена закономерности в порядке природы.* Закон не должен быть персонифицирован, закон есть лишь способ единообразного действия данных сил. Сам закон остается в силе даже в том случае, если данные силы побеждаются силами иными. Он опять будет иметь место, когда данные силы будут действовать в чистом виде. Действие всякого закона может быть обнаружено лишь путем изоляции и эксперимента. В сложном взаимодействии сил природы мы не наблюдаем действия закона в чистом виде, так как он всегда может быть парализован законами иными. Допустим, закон тяготения есть истина неизменная, общеобязательная, неотвратимая для данного природного мира. Но сверхприродные благодатные силы могут победить ту тяжесть мира, которая есть область действия этого закона. Чудо отменяет не закон, а ту природную сферу, которая есть область действия этого закона. Представим себе эту комнату; в ней даны такие-то силы и действуют закономерно. Мы можем изучать эти силы и их единообразное действие. Из имманентного действия этих сил не может произойти ничего абсолютно нового и неожиданного. Но представим себе, что стены разбиты и ворвались в эту комнату силы иного, трансцендентного по отношению к ней мира, силы, отличные от действующих в этом помещении. Ясно, что может произойти что-то неожиданное, новое, как бы «чудесное» для тех, для кого мир исчерпывался данным помещением. И весь мир, весь природный порядок есть замкнутое помещение, в котором закономерно действуют данные

в нем силы. Эти силы не могут имманентно себя перерастить, создать чудесное. Но в замкнутое помещение нашего мира могут прорваться силы иного мира, силы божественные, благодатные. Тогда произойдет чудо.

Но сама возможность этого чуда не противоречит закономерности природы и не опровергает этой закономерности. Ведь закономерность действия сил природы ничего не говорит о невозможности существования иных сил и ничего не знает о том, что произойдет, когда иные силы войдут в наш мир. Факт закономерности природы совершенно неопровержим и нимало не отрицает возможности чудесного. Факт этот лишь говорит: если дано то-то, то будет то-то, если же иное дано, то будет иное. Отрицание же сил иного мира — вне компетенции науки, призванной лишь открывать закономерность данного мира. Чудесное есть победа над природой и над роковыми результатами действующих в ней сил, но не отмена законов природы, не отрицание науки, открывающей законы природы. Ведь, в сущности, магия может быть признана таким же закономерным научным знанием, как и физика, и столь же отличным от всякой религиозной веры.

Я приведу основной пример из религиозной жизни, из которого ясна будет и сущность чудесного, и сущность веры в ее отношении к знанию. Основное верование христианского мира есть верование в громовое чудо мировой истории, в чудо воскресения Христа. В чуде воскресения нет доказательного насилия, его нельзя знать, оно открывается лишь для поверившего и полюбившего. Что Христос умер на кресте смертью раба, что Правда была распята, — это факт, который все знают, который принуждает и насилует, его признание не требует ни веры, ни любви; этот страшный факт дан всему миру, познан миром. Что Христос воскрес, что Правда победила в мире зло, вырвала корень зла — смерть, это не дано как факт принудительный и доказательный. В победу правды жизни над злом смерти нужно верить, нужно любить Спасителя, чтобы открылось чудо Его воскресения. Спаситель явился миру в образе раба, а не царя, и был раздавлен силами этого мира, и принял смерть по законам этого мира. Поэтому дело спасения не было делом насилия над человеком: человеку предоставлена свобода выбора, от него ждут подвига веры, подвига вольного отречения от разума этого мира и от смертоносных сил этого мира во имя разума большого и сил благодатных и спасающих. Лишь

тот, кто увидел в униженном и раздавленном, в образе раба, в распятом — Царя и Бога, тот приобщается к тайне спасения. Но для этого необходимо освободиться от исключительной власти этого мира, от гипноза царящих в нем смертоносных сил. Воскресение Христа есть победа благодатных, животворящих сил Божьих над смертоносными силами природы, это отмена порядка природы благодатным порядком Божьего Царства. Но чудо воскресения не есть упразднение законов природы. По законам природы смерть по-прежнему косит жизнь, тление царит в мире. Но для веры открывается безумие и беззаконие самой смерти. *Воскресение Христа есть единственный абсолютно разумный факт мировой жизни; в победе жизни над смертью, правды над злом есть Разум, Смысл. Царствующие в природе смерть и тление безумны и неразумны.* На примере веры в воскресение ясно можно видеть природу веры вообще. Вера в воскресение есть акт свободы, свободного избрания, свободной любви к Христу и, вместе с тем, акт отречения от своей ограниченности и ограниченности мира. На этом же примере ясно видна и природа чудесного. Чудо воскресения не противоречит закономерности природы и даже предполагает эту закономерность; чудо воскресения есть победа над смертоносным порядком природы, преодоление смерти не имманентными силами природы, а трансцендентными божественными силами. И чудо воскресения, как и всякое чудо, дано лишь для веры, для свободы. Те, что живут под исключительной властью мировых сил, для кого существует лишь принудительное и кто принимает лишь доказанное, те знают, что Христос умер, и не знают, что Христос воскрес. Если бы можно было доказать, что Христос воскрес, то чудо воскресения потеряло бы свой спасительный смысл, оно вошло бы в круговорот природной жизни. Весь смысл чуда воскресения в том, что оно невидимо, недоказуемо, непринудительно, что оно всегда обращено к свободе человеческой и любви человеческой. Чудо воскресения есть вещь невидимая, и обличается оно лишь верой. После акта веры открывается смысл вещей, рождается гнозис.

Возьмем другой, еще более сложный пример. Рационалисты не могут примириться с верой в Троичность Божества. Идею Троичности считают исключенной законом тождества, основным законом мышления. Чтобы пролить свет на это соотношение, нужно уяснить себе природу логических законов, этих тисков, из которых мы не можем

вырваться. Каков онтологический смысл законов логики? Законам логики может быть дано не только гносеологическое, но и онтологическое истолкование. Реалистическая теория познания должна признать примат бытия над мышлением. Мы мыслим по законам логики потому, что живем в данных формах бытия. Не природа создается нашим ограниченным разумом, а ограниченный разум (с законами логики) создается нездоровым состоянием природы. Наше бытие сдавливает наше мышление, ставит нам на каждом шагу ограничительные дилеммы. Закон тождества и есть необходимое для мышления выражение ограниченного состояния мира, приспособление нашей разумной природы к состоянию естества. В данном мире и в отношении к данному миру можно мыслить лишь по законам логики, лишь в согласии с законом тождества. В ограниченном мире А не может быть в одно и то же время и А и не А, третье в этом мире исключается. И это дефект бытия, ненормальная температура мышления, неизбежная реакция мышления на поставленные самим бытием затруднения. Логика есть приспособление мышления к бытию. Вера в Троичность есть вера в иной мир, в здоровое, неограниченное бытие, которое не связано ни законом тождества, ни законом исключения третьего. Идея Троичности не санкционируется законами логики, но санкционируется законами Логоса. Что три и один — одно, эта истина не вмещается дискурсивным мышлением, но вмещается интуитивным мышлением, свободным от власти ограниченного бытия, в котором ничто не может быть разом три и один, а должно быть или три или один. Законы логики — болезнь бытия, вызывающая в мышлении неспособность вместить полноту. Но в принудительно данном мире закон тождества и другие законы логики остаются обязательными и не могут быть отменены. Обязательность их не распространяется на другое состояние бытия, на здоровую полноту бытия. Неумирающая в нас связь с большим разумом открывает нам возможность мыслить такое бытие, в котором третье не исключается, в котором все может быть и А и не А, и белым и черным, равно как может быть вневременным и внепространственным. Болезнь организма неизбежно дает повышение температуры и целый ряд ненормальных явлений, но тот же организм в здоровом состоянии иначе функционирует и дает иную картину. Все ограничения нашего мышления — лишь болезненные функции мирового

организма. Здоровому, ничем не ограниченному разуму раскрываются все сверхрациональные и иррациональные тайны бытия. Но для этого нужен иной опыт.

Гносеология рефлектирует над категориями, но не в силах понять источник категорий и причину ограниченности нашего знания. Большая часть философов допускает, что в нашем познании есть какой-то дефект, что наш познавательный механизм — не здоровый, а больной. И многие чувствуют, но не многие лишь сознают, что за дефектами нашего познания, за его болезнью и ограниченностью скрывается *вина*. Вина, совершенный грех, и есть онтологическая основа ограничивающих категорий нашего разума, источник дефектов познания. Вина умопостигаемой воли всей мировой души и всех существ мира отрывает от истоков бытия, рождает раздор и вражду в мире. Вина делает мир подвластным закономерной необходимости, пространственности и временности, заключает познающее существо в темницу категорий. Дефекты познания и ограниченность познающего разума коренятся в направлении воли, в дурном выборе, в нелюбви к Богу и в любви к данной ограниченной действительности. Мы получили то, чего сами захотели. Брак наш оказался неудачным и несчастным, но все-таки это был брак по любви. Несчастное избрание дурного предмета любви связало, сковало нас по рукам и ногам, сделало жизнь нашу тюремной жизнью. Стены нашей тюрьмы, все эти гносеологические категории, давящая нас пространственность, временность, необходимость, закон тождества воздвигнуты нашим грехом, нашей виной перед Смыслом мира, изменой Отцу.

Рационалисты и позитивисты очень злоупотребляют ссылками на разум. Они позволяют себе слишком многое отвергать как неразумное, как противное разуму. Но имеют ли они право поминать самое имя разума? Разум есть *онтологическое*, а не исключительно гносеологическое понятие. Согласно философским традициям допущение разума совершается по согласию онтологии и гносеологии и ведет к тождеству объекта и субъекта. В онтологическом своем значении разум есть положительный *Смысл* бытия, его верховный центр, его источник и цель. Отрицание мирового смысла есть вместе с тем и отрицание разума. Когда разуму было придано исключительно гносеологическое или субъективно-психологическое значение, он потерял свой вселенский характер и превратился

в разум малый, в человеческий рассудок. Между разумом вселенским и разумом человеческим произошел болезненный разрыв. Начало выветриваться всякое содержание из идеи разума, и теряется право оперировать с самим словом разум. Современная философия окончательно порвала с разумом и вряд ли имеет право ссылаться на неразумность чего-либо. Неразумность, бессмысленность всего мира признается современной философией, и потому не смеет она говорить о неразумности и бессмысленности чудесного. Чудо разумнее необходимости, чудо согласно *со смыслом* мира. В чуде возвращается разум и смысл, осуществляется высшее назначение бытия, а вот умирание по законам природы неразумно и бессмысленно, отрицает назначение бытия. Нельзя смешивать разум с необходимостью, как то делают рационалисты. Давящая закономерность природы порождена совсем не разумом, и потому она лишь необходима. Победа чудесного над порядком природы есть победа разума и смысла. Разумен — порядок свободы, а не порядок природы.

В научном знании открываются подлинные тайны природы, природы в данном, хотя бы и дефектном, болезненном ее состоянии. Это откровение тайн враждебной природы дает возможность победы над природой. Природный человек освобождается путем труда, научное же знание есть основа этого труда, главное его орудие. Но значение естествознания не только практическое, естествознание имеет и теоретическое, чисто познавательное значение. Чистое естествознание есть откровение естества, низших, элементарных сил природы. Если природа болезненна, то это не значит, что познавать ее не надлежит. Я реально воспринимаю сыпь на лице, но здоровая сущность лица не в сыпи. Дефекты науки не в самой науке, а в ее объекте. И вера должна уважать знание как необходимое добро в данном дефектном состоянии мира и человечества. Истина веры не зависит от науки, но наука этим не унижается. В науке есть элементы высшего гнозиса, в ней как бы приоткрываются человеку тайны Божьего творения. Как это ни парадоксально покажется, но нужно сказать, что именно христианство расчистило духовно почву для развития научного естествознания и техники. Христианство освободило языческий мир от демономании, изгнало демонов из природы, механизировало природу и тем открыло путь для подчинения природы. В древнем, дохристианском мире потому нельзя было

овладеть природой, что она была наполнена духами, от которых человек зависел. Тайнства древних религий были только природны, в них сказывалась зависимость человека от природы. Чтобы научно познать природу, овладеть ею и подчинить ее себе, человек должен был освободиться от духовной власти естества, от трепета перед демонами природы. Тайнства языческих религий были тайнствами зависимости человека от природы, тайнства же христианской религии — тайнства, освобождающие человека от власти естества. Это христианское освобождение человеческой личности от естества привело к временной смерти великого Пана, к механизации природы, к изгнанию пугающих духов природы. Процесс этот имел огромное положительное значение и создал почву для развития естествознания и техники. Природа, населенная духами по-язычески и вызывавшая чувство страха перед демонами, не могла быть познана, и ею нельзя было овладеть. Естествознание и техника XIX века обязаны своим развитием христианству, хотя и не сознают этого, так как сбивает с толку средневековье, бывшее прямым последствием христианства. Но роль христианства в этом процессе еще не закончена, пройден только один фазис в воспитании человечества. Человек овладевает природой, познает ее, освобождается от ее власти. Он не страшится уже духов природы, но страшится ныне мертвого механизма природы. В христианстве же скрыты силы для нового одухотворения природы, для возрождения Пана, для раскрытия тайн Божьего творения, живого, а не мертвого. То, что прозревал Гете, не было простым рецидивом язычества, Гете возможен только после христианства. Мирощущению Гете открывалась природа как Божье творение. На примере Гете виден высший смысл науки.

IV

Чтобы осветить еще с другой стороны вопрос о взаимоотношении знания и веры, обратимся к анализу причинности, этой основы всякого знания. Существует двойное понимание причинности, и каждое из этих пониманий имеет свою историю и свои традиции. Та причинность, с которой оперирует наука и без которой не может обойтись, не проникает в интимную связь вещей. Тайна соотношения между причиной и следствием остается закрытой для научного взгляда на мир. Во внутреннее суще-

ство природы, в творческую связь вещей научное знание не проникает, оно обходится без такого понимания причинности. Наука освобождается от метафизического понимания причинности и может быть, по-видимому, совсем освобождена. Для научного понимания причинность целиком сводится к функциональному соотношению. Новейшие философы-позитивисты, как, напр<имер>, Мах и Авенариус, пытаются окончательно вытравить всякий метафизический привкус из идеи причинности. Они сводят причинность исключительно к функциональному соотношению и пытаются даже совсем отделаться от причинности, слишком, по их мнению, зараженной метафизикой. И нужно сказать, что попытка Маха и Авенариуса имеет положительное значение. Эти философы верно отражают научное отношение к этому вопросу. Вообще нужно сказать, что в теории научного знания Маха есть большая доля истины, бо́льшая, чем в неокантианстве. Лучше положительной науке освободиться от метафизических предрасположений, это лучше и для науки, и для метафизики. Наука открывает внешнюю закономерность природы, функциональную связь одного явления с другим. Но эта связь причины со следствием остается для науки неосмысленной, неразумной. Осмыслить связь причины со следствием, очевидно, можно только изнутри, лишь под другим углом зрения. Научному пониманию мира в категории причинности открывается в мире только закономерность и необходимость, но не открывается в мире разум, смысл. В закономерном ходе природы по видимости нет разума и смысла. Нам чуждо это роковое сцепление явлений. Открытие причинности в закономерном ходе вещей помогает нам овладеть природой, но оно же констатирует наше рабство у чего-то чуждого, инородного. Мы не знаем, почему подчинены этому роковому сцеплению событий, почему причина неизбежно порождает следствие, почему не можем разбить закономерности. Остается какая-то тайна, на которую наука не может пролить света. Должно существовать другое, метафизическое истолкование причинности, которое имеет свою историю и которого не может уничтожить ни Мах, ни все ему подобные.

Никакой позитивизм не в силах искоренить из человеческого сознания метафизическое понимание причинности. То, что Мах и Авенариус называют остатками мифологии, то включает в себе здоровое зерно и истинную

основу причинности. Философы сознавали, что за причинными отношениями скрывалась активность живых субстанций, что тайна связи причины со следствием раскрывается в акте воли. Метафизическое учение о причинности как о волевой активности субстанций блестяще было сформулировано русским философом Лопатиным¹. Лопатин подвел итоги длинной истории метафизического учения о причинности и дал лучшее в современной философской литературе учение об отношении причинности к свободе*. Внутренняя, осмысленная связь причины со следствием есть связь волевой активности, причинения с порождаемым результатом. Причинность, понимаемая изнутри, есть творческий акт живого существа. Причина созидает, творит следствие. Причина есть творческая энергия и предполагает существо, обладающее этой энергией. Причинность невозможна без творящего, созидающего. Это верно ощущалось в мифологическом мировоззрении. И на вершинах философской мысли должна быть оправдана эта мифология, в ней ключ и тайна связи между причиной и следствием. То, что Вундт называет психической причинностью, очень близко к этому, но отличается метафизической половинчатостью. Причинность предполагает *субстанциональность* существ, творящих следствия. Причинность связана с субстанциональностью и со свободой. Причинение как творческий акт субстанции есть акт свободы. Субстанция наделена творческой свободой и из нее созидает. Такое понимание причинности изменяет взгляд на соотношение свободы и необходимости. *Необходимость есть продукт свободы, рождается от злоупотребления свободой. Направление воли свободных существ создает природную необходимость, рождает связанность. Материальная зависимость есть порождение нашей свободной воли. Необходимость есть лишь известное, дурно направленное соотношение живых и свободных субстанций разных градаций.* Разрыв всех существ мира, распад божественного единства ведет к связанности, к скованности необходимостью. Все оторванное от меня, далекое, чуждое я воспринимаю как давящую материальную необходимость. Все близкое, родное, со мной соединенное я воспринимаю как свободу. Материальность есть порождение ненависти и отчужденности в мире. Актом свободного избрания порожден

¹ В европейской философии родственный Лопатину взгляд на причинность и свободу развивает Бергсон.

порядок необходимости. По нашей вине природа омертвела, и космическое призвание человека—микрокосма оживить природу—макрокосм, вернуть жизнь всей иерархии естества, вплоть до камня. Омертвевшее по вине нашей естество нас инфицирует и нам угрожает. Этот порядок природы скрывает от нас внутреннюю, свободную связь вещей, творческую причинность. Такое понимание причинности, свободы и необходимости изменяет взгляд на чудесное. Необходимость, закономерность природных явлений не должна быть персонифицирована, это лишь способ действия мировых сил, лишь формулировка того направления, которое приняло взаимодействие субстанций. Но если сама необходимость есть продукт свободы, если причинность есть творческая активность, если свобода есть субстанциональная мощь, то возражения против чудесного падают.

V

Предлагаемое здесь решение вопроса о взаимоотношении знания и веры принципиально отличается от трех типических решений, нами отвергнутых. При нашей постановке вопроса между знанием и верой не существует той противоположности, которую обыкновенно предполагают, и задача совсем не в том заключается, чтобы взаимно ограничить области знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции. Мы утверждаем беспредельность знания, беспредельность веры и полное отсутствие взаимного их ограничения. Религиозная философия видит, что противоположность знания и веры есть лишь абберация слабого зрения. Религиозная истина—верховна, вера—подвиг отречения от благоразумной рассудочности, после которого постигается смысл всего. Но окончательная истина веры не упраздняет истины знания и долга познавать. Научное знание, как и вера, есть проникновение в реальную действительность, но частную, ограниченную; оно созерцает с места, с которого не все видно и горизонты замкнуты. Утверждения научного знания—истинны, но ложны его отрицания. Наука верно учит о законах природы, но ложно учит о невозможности чудесного, ложно отрицает иные миры. И в скромности знания—высшая гордость науки. Тот высший гнозис, который дает нам вера, не отменяет истин науки как низших. Низших истин нет, все истины равны. Религиозный гно-

зис лишь превращает частную научную истину в истину полную и цельную, в истину как путь жизни. Но гнозис веры дается внутренним подвигом самоотречения, который и допускает к высшим реальностям. Созерцание общих идей как реальностей дается лишь победой над ограниченной чувственностью и рассудочностью, благодатным расширением опыта. Ограниченность позитивизма и материализма жизни и мысли есть рабство у чувственного мира, от которого можно освободиться лишь всей полной жизни. Благодать веры стяжается усилием и направлением воли. Не верят те, которые не хотят верить в глубине своего умопостигаемого характера, так как слишком хотят по своему рассудку и произволу устроить мир. Потому и не знают. Скептицизм есть прежде всего дефект воли. Скептицизм интеллектуальный сам по себе не страшен. Паскаль был интеллектуальным скептиком, но он же был и верующим, т. е. преодолел скептицизм волевой, свободно избрал себе предмет любви. Требования, которые обычно предъявляют скептики к вере, поражают своей нелепостью, своим непониманием природы веры. Скептики требуют от веры *гарантий*, т. е. упраздняют сущность веры, хотят знания. Скептики не хотят отречься от рассудочности, от власти этого мира, не могут совершить избрания, сосредоточить своей воли. Отсутствие благодати, на которое жалуются скептики, есть лишь обратная сторона их направления воли, их рассудочности, их привязанности к чувственному миру видимых вещей. Скептики прежде всего должны отречься от своих требований к вере, тогда лишь можно с ними говорить о вере. Многие говорят, что хотели бы верить, но не могут. Это не значит, что вина не в них, это лишь значит, что недостаточно сильно хотят, или хотят, но без риска и отречения, с сохранением всех гарантий и предубеждений.

Доверие к абсолютной науке, к возможности построить научное миропонимание, удовлетворяющее природу человека, подорвано. Также подорвано и доверие к абсолютной философии; в отвлеченную философию почти никто уже не верит. Гегель был последним великим гностиком; он обоготворил философию, превратил ее в религию. Крушение гегельянства, этой титанической гордыни философии, было вместе с тем кризисом отвлеченной философии, поражением рационализма. Рационализм и ограничивает опыт, и противится божественному разуму. Европейская мысль перешла от отвлеченного рацио-

нализма Гегеля к материализму и эмпиризму, искала в «опыте» утерянное живое бытие. Но в этом «опыте» нельзя найти бытия. Материализм есть самая несостоятельная форма онтологии.

В русской философии совершается переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Рационализм переходит в мистицизм. Творческий почин в этом принадлежит Киреевскому и Хомякову, которые дали глубокую критику Гегеля. Потом Вл. Соловьев пытался построить систему конкретного идеализма, а кн. С. Трубецкой продолжал его дело. Конкретный идеализм имеет свое питание в мистическом опыте и воссоединяет знание с верой, философию с религией. Для конкретного идеализма критицизм есть такое же рационалистическое направление, как и эмпиризм, как и старый рационализм. Полнота живого опыта дана лишь в мистическом восприятии; без религиозного питания, без непосредственной интуиции философия чахнет и превращается в паразита. Философия должна питаться и опытом научным, и опытом мистическим. Вера, на которую люди боятся рискнуть, так как дорожат своей рассудочностью, ничего не отнимает, но все возвращает преображенным в свете божественного разума. И наука, и философия должны подчиниться свету религиозной веры не для упразднения своих истин, а для просветления этих истин в полноте знания и жизни. Позитивизм не есть наука, рационализм не есть философия, и судьбы их не совпадают. И наука, и философия подводят к великой тайне; но та лишь философия хороша, которая проходит путь до последней тайны, раскрывающейся в религиозной жизни, в мистическом опыте.

Глава III

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

§ 1

Проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеология — тончайший плод умственной культуры. Мимо гносеологии, ее сомнений, ее вопроше-

ний, ее запретов пройти нельзя. Если вникнуть в жизненную основу и жизненный смысл проблемы критической гносеологии, в ее психологию, в скрытое за ней мироощущение, то должно будет признать, что проблема эта является результатом болезненной рефлексии, раздвоенности, почти что какой-то мнительности. Гносеологический критицизм есть гамлетизм в сфере философии, рефлектирующая нерешительность действовать в области познания вследствие нарушения жизненной цельности. Мы не столько познаем, сколько рефлектируем над познанием, проходим все стадии раздвоения, чувствуем себя покинутыми. Гносеологический гамлетизм с самого начала предполагает познание отсеченным от цельной жизни духа, субъект оторванным от объекта и ему противоположным, мышление выделенным из бытия и где-то вне его помещенным. Но наступают времена, когда мысль, утомленная болезненным гамлетизмом, должна вернуться к здоровому дон-кихотизму. Этот гносеологический дон-кихотизм вот с чего начнется.

Мышление не может быть отделено от универсального бытия и противоположно ему; познание не может быть отделено от универсальной жизни и противопоставлено ей. Мышление есть плоть от плоти и кровь от крови универсального бытия, познание есть плоть от плоти и кровь от крови универсальной жизни. Мышление есть бытие, оно в бытии пребывает, познание есть жизнь, оно в жизни совершается. Оперировать с субъектом, который вне бытия, над бытием и бытию всегда противоположен, значит оперировать с чистой фикцией. Всякая гносеология должна различать субъекта и объекта, но это различие не есть различие субъекта и бытия. Бытие не есть непременно объект, как склонны утверждать критические идеалисты, оно в такой же мере и субъект. Субъект и объект — одинаково бытие. Бытию принадлежит изначальный и абсолютный примат. Различие субъекта и объекта совершается внутри самого бытия, и гносеология не может претендовать на то, чтобы занять место вне бытия. Вне бытия нет места ни для кого и ни для чего, разве для царства дьявола. Безумие — рассматривать бытие как результат объективирования и рационализирования познающего субъекта, ставить бытие в зависимость от категорий познания, от суждения. Познающий субъект со сво-

ими категориями, своими суждениями, своим объективированием есть часть бытия, часть жизни. Бытие ни в каком смысле не зависит от мышления и познания, оно предшествует самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самим этим познавательным актом. Отношение познающего субъекта к познаваемому объекту есть отношение внутри бытия, отношение бытия к бытию, а не «мышления» к «бытию» как противостоящих друг другу. Предрассудок, что гносеология должна быть без предпосылок. Никогда она не могла избавиться от предпосылок. Да и откуда известно, что предпосылок не должно быть? Предпосылкой гносеологии является не психология и биология, а изначальная, от познающего не зависящая реальность бытия и духовной жизни. Ниже станет ясно, что эта точка зрения ничего общего не имеет с так называемым «психологизмом», который несет с собой вечную опасность релятивизма. Гносеология покоится не на психологии и не на онтологии, вообще не на «логии» какой-нибудь, не на науке и знании каком-нибудь, а на психологическом и онтологическом, на бытийственном. Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествует гносеологии, в самой жизни духа, в самих силах бытия нужно искать предпосылок гносеологии, а не в психологии или другой какой-нибудь «логии». На это не направлены возражения гносеологов против психологизма. Жизнь духа, само бытие, во всех смыслах предшествует всякой науке, всякому познанию, всякому мышлению, всякой категории, всякому суждению, всякому гносеологическому субъекту. Не учение о бытии, а само бытие предшествует учению о познании. Гносеологи же хотят само бытие вывести из гносеологии, превратить его в суждение, поставить в зависимость от категорий субъекта. В бытии, а не в мышлении, оторванном от бытия, должно искать твердых основ знания. В жизни духа можно открыть все качества логики, противоборствующие релятивизму и скептицизму. Гносеологи побеждают психологизм как направление, подчиняющее гносеологию психологии, но никогда не победят они направления, утверждающего само бытие до всякой гносеологии. Не о психологической или биологической гносеологии речь будет идти, а о гносеологии церковной и космической.

§ 2

Гносеология должна начать с установления различия между первичным нерационализированным сознанием и сознанием вторичным, рационализированным, в то время как обычно она начинает с сознания уже рационализированного и иного не признает. Но сознанию вторичному, рационализированному не дано сущее, и нет путей к сущему через рассудочную деятельность этого сознания. Сущее дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распада на субъект и объект, до рассечения цельной жизни духа. Только этому первичному сознанию дана интуиция бытия, непосредственное к нему касание. Сознание первичное не объективирует и не умерщвляет, оно живет познавая и познает живя. Риккерт и его ученики скажут, что это первичное сознание есть лишь иррациональное «переживание», с которым не имеют никакого дела гносеология и философия, что тут можно только «переживать» и нельзя познавать. Но в этом ведь вся проблема. Откуда известно, что познание не есть переживание, оторвано от переживания и противоположно ему? Может ли быть полнота переживаний, иррациональная полнота, в которой не оказывается места для познания? Я именно и утверждаю, что в так называемом «иррациональном переживании» или, по моей терминологии, в первичном нерационализированном сознании совершается самое подлинное познание бытия, совершается то касание сущего, которое не может не быть и познанием. Гносеологи произвольно конструируют природу познания и все, что не соответствует их конструкции, не хотят называть познанием. Гносеологи хотят иметь исключительно дело с фактом положительной науки; Кант — даже исключительно с фактом математического естествознания. Но материал, с которым оперируют гносеологи, оказывается слишком беден и узок, чтобы построить полное учение о познании. Нужно решительно порвать с тем гносеологическим предрассудком, что всякое познание есть рационализирование, объективирование, суждение, дискурсивное мышление. Критические гносеологи имеют дело лишь с частной и ограниченной формой познания. Кроме их царства есть еще безмерные и безграничные области познания. Гносеологи же видят у врат этих иных царств лишь предел, за которым начинаются иррациональные переживания, — неизреченная об-

ласть хаоса и тьмы. Из иррационального хаоса и тьмы извлекается лишь маленькая область рационализированного и объективированного, область суждения, в котором царит ценность истины. Мы же полагаем, что в безмерной области первичного, нерационализированного сознания есть царство света, а не только тьмы, космоса, а не только хаоса. В этой области раскрывается Логос, смысл мира. Хаос и тьма, «мир сей», даны именно рационализированному сознанию, сознанию же иному, первичному, дан «мир иной», мир истинно сущего. Различение двух сознаний, о которых идет речь, и есть различение рассудка и разума, или малого и большого разума. Разум, большой разум познает, познает сущее, его сфера не есть исключительно сфера переживаний, не имеющих никакого отношения к знанию. Сами гносеологи выходят из той сферы, которую считают единственной сферой познания, так как делают объектом своего познания познающий субъект, который не поддается объективированию. В этом основное противоречие гносеологии. Ведь у гносеологии нет органа ее специфического познания, обычное дискурсивное мышление тут недостаточно. Гносеологи хвастают, что работа их предшествует познанию, что сами они над познанием, но они не в силах постигнуть тайну познания и трагедию познания. Гносеологи все хотят поднять себя за волосы. У них нет точки опоры, и потому ничего они не могут сдвинуть и перевернуть. Положительная наука есть в конце концов единственная точка опоры гносеологов, но сама положительная наука может обойтись без их усуг. «Гносеологи» — паразиты науки.

§ 3

Критические гносеологи жаждут освободиться от психологизма и антропологизма и ставят эту проблему очень остро, иногда даже остроумно. Но претензии на полную свободу от психологизма — смешны. Роковым для гносеологов является тот факт, что философствует человек, что познание совершается в антропологической среде. Гносеологи пытаются преодолеть этот непреодолимый факт тем соображением, что познание совершается в «сознании вообще», в трансцендентальном сознании, а не в индивидуальном психологическом сознании, что сверхиндивидуальный субъект производит суждения и оценки. Но тут гносеологи явно переходят на почву метафизическую

и делают предположения онтологического характера. Такшло развитие от гносеологии Канта к метафизике Фихте, Шеллинга и Гегеля. Новейшие неокантианцы также не в силах удержаться от этого рокового перехода к метафизике и онтологии. С одной стороны, гносеологов подстерегает метафизика и онтология (сверхиндивидуальный субъект, сознание вообще и т. п.); с другой, подстерегает психология и биология (психофизическая организация, субъект психологический и биологический). Таким образом, критическая гносеология фатально разлагается на метафизический онтологизм и психобиологический позитивизм. Она не в силах удержаться на острие иглки и неизбежно падает вправо или влево. Проблема, так остро поставленная Гуссерлем и взволновавшая весь философский мир, не может быть разрешена «критицизмом» и критической гносеологией. Сам Гуссерль выходит из пределов гносеологии. Для критической гносеологии познание есть все же дело человеческое, и потому освобождение от психологизма есть поднятие себя за волосы. И трансцендентальный человек — все же человек. Лишь тогда познание будет свободно от психологизма и антропологизма, если определяться оно будет не трансцендентальным человеком, а трансцендентальной вселенной, т. е. церковью. Критицизм остается компромиссом метафизики (трансцендентальное сознание и сверхиндивидуальная оценка) и позитивизма (отрицание трансцендентных реальностей, имманентизм, психобиологизм в генетической точке зрения). По-прежнему остается выбор между психологизмом и онтологизмом, между психологической и антропологической логикой и онтологическим и мистическим Логосом. Логика — человеческая и относительная, лишь Логос — сверхчеловеческий и богочеловеческий. Школа Когена делает нечеловеческие усилия признать познание трансцендентным человеку. Но такая победа над психологизмом достигается тем, что познание перестает иметь какое-либо отношение к человеку: познание, конструируемое когенианством, просто недоступно человеку. И приходится думать о том, чтобы поднять человека, найти в нем универсально-божественные начала.

Чтобы окончательно освободиться от психологизма и антропологизма, необходимо перейти к космической, церковной гносеологии, утвердиться на почве *соборного сознания*. Критицизм есть продукт протестантского индивидуализ-

ма, его антропологическая и психологическая подоплека может быть исторически вскрыта. Критическая гносеология — человеческого происхождения, и где же ей возвыситься над антропологизмом, как хочет Гуссерль и др. Только гносеология не человеческого происхождения, только гносеология, открывающая действие Духа Божьего в философском познании, только такая соборная, церковная гносеология, исходящая от изначальной данности Божественного Логоса в нас, может возвыситься над антропологическим и психологическим релятивизмом. Органом философствования является Божественный Логос, а не человеческий рассудок. Поэтому опасность психологизма и антропологизма остается лишь для тех, которые не в силах совершить того акта самоотречения, через который человек приобщается к универсальному разуму. Но Божественный Логос живет, действует и сообщает дары благодатного познания лишь в церкви, лишь в ее мистическом вселенском организме. Вне церкви нет соборности, нет большого разума. Вот истина, которая не была достаточно постигнута германским идеализмом, так много сделавшим для утверждения идеи универсального разума, но воспринявшим и впитавшим протестантский индивидуализм. Даже Гегель не преодолел антропологизма и психологизма, потому что его Логос не был церковен, его путь философствования был рационалистический. Даже Шеллинг был слишком рациональным гностиком. Поэтому германский идеализм, значение которого огромно, показал лишь бессилие диалектической мысли в конечных ее выводах, он обнаружил саморазложение разума как начала рационалистического. На верном пути стоял, быть может, лишь один Франц Баадер. Да великий Гете остается представителем истинно научного духа, полного здорового объективизма, реализма, интуитивизма, врагом болезненного субъективизма и критицизма. Гете был в глубочайшем смысле слова церковнее, ближе к мировой душе, чем Кант, Фихте и Гегель, и потому осуществлял в своей жизни идеал цельного знания.

Церковно-соборное сознание предшествует разделению и распадению на субъект и объект. Вне церковного опыта субъект и объект неизбежно остаются разорванными, разделенными и мышлением не могут быть воссоединены. Неудача Шеллинга тем объясняется, что он пытался чисто философски утвердить тождество субъекта и объекта, в то время как тождество это должно быть сначала

утверждено *религиозно*, а потом уже формулировано церковной философией. Точка зрения церковного сознания должна быть открыто провозглашена философией. Все твердые основы знания, устраняющие опасности релятивизма и скептицизма, даны в церковном сознании, не в «сознании вообще» — призраке, выдуманном в кабинетах гносеологов, а в сознании церкви как сущего, как живой души мира, соединившейся с Логосом, в Софии*. Только церковное сознание познает сущее, сущее не дано рассудочному и индивидуальному сознанию. Мистическое и религиозное познание не менее общеобязательно и твердо, чем познание научное и рациональное, потому что растет из недр церковного сознания и церковного разума.

§ 4

Коген, самый крайний и, быть может, самый последовательный гносеолог-неокантианец, полагает, что гносеология должна быть ориентирована на факте положительной науки, преимущественно математического естествознания. Сама положительная наука от гносеологии не зависит и в гносеологии не нуждается, но гносеология исключительно питается фактом существования науки. В сущности, не твердость науки обосновывается гносеологией, а твердость гносеологии обосновывается наукой и без твердости науки никакой почвы не имеет. Не гносеология побеждает скептицизм и релятивизм, а факт существования положительной науки побеждает. В качестве паразита «гносеология» ничего побеждать не может. Гносеологи вынуждены даже признать, что гносеологические категории могут меняться в зависимости от состояния положительных наук. Если я попробую усомниться в твердости математического естествознания, то вся кантианская гносеология распадется в прах. Гносеология претендует быть эпистемологией науки, но, в сущности, наука оказывается эпистемологией гносеологии, наука нужна, чтобы гносеология процветала. Зачем же существует гносеология? К познанию бытия гносеология отношения не имеет, твердости науки не обосновывает, скептицизма и релятивизма не побеждает. По-видимому, гносеология есть товар на любителя, есть ценители ее самодовлеющих красот. Но тогда зачем же претендовать на общеобязательность и научность? Гносеология не только имеет предпосылки, но она вся сплошь состоит из одних предпосылок, в ней ничего нет, кроме предпосылок. Предпосылкой в гносеоло-

гии является наука, и притом та наука, которую она захочет принять, гносеология же не является предпосылкой науки. В последней главе гносеологии заключено не больше, чем в первой главе. Гносеология — схоластика чистой воды, она схоластичнее всякой схоластики. Гносеология цветет в пустыне самодовлеющей мысли, оторванной от корней и соков. Гносеологические цветы — не живые цветы, а искусственные, бумажные. На всем пути гносеологии нет органического развития.

Риккерт захотел ориентировать гносеологию не только на факте естественных, генерализирующих наук, но и на факте наук исторических, индивидуализирующих. У него получалась несколько иная, чем у Когена, гносеология, в сердце которой заложена ценность. Гносеология как наука о ценностях очень остроумна, но заслуга ее главным образом в том, что она есть *reductio ad absurdum* критицизма. Это ведь всегда большая заслуга. И вот я спрашиваю. Можно ориентировать гносеологию на *факте* естественных наук, можно ориентировать на *факте* исторических наук, нельзя ли ориентировать гносеологию на *факте* религиозного откровения? В факт религиозного откровения нужно поверить, чтобы что-нибудь на нем ориентировать. Но ведь и в факт положительной науки нужно поверить, чтобы что-нибудь на нем ориентировать. Раз принят факт науки, он питает. Питает и факт религиозного откровения, раз он принят. Наука и религия должны были бы быть признаны по меньшей мере равноценными как пища для философии. Если не унижает гносеологию зависимость от науки, то почему же унизит зависимость от религии? Почему научная философия свободна, а религиозная философия — не свободна? Это смешной предрассудок нашей «научной» эпохи. Лишь гносеология, которая будет ориентирована не только на факте науки, но и на факте веры, факте откровения, только такая цельная гносеология прикасается к живому существу, постигает познание как тайну брака познающего с сущим. Факт веры, открывающей сущее, факт откровения сущего в вере и есть изначальный факт, из которого должна исходить гносеология и философия. Факт науки есть факт *мыслительный*, факт веры и есть факт *сущий*. Сущий факт первичнее мыслительного. Кантианская гносеология, ориентированная лишь на факте науки, есть вторичная, второсортная гносеология. Первичная, первосортная гносеология ориентирована на факте веры, которая есть познание и бытие разом.

§ 5

Для Риккерта и родственных ему гносеологических направлений бытие есть лишь форма экзистенциального суждения. Природа дана лишь в естествознании, душевная жизнь — лишь в психологии, история — лишь в исторической науке. Вне научного знания, в котором и дано всякое рационализированное бытие, а бытие для них само уже есть продукт рационализирования, остаются лишь иррациональные переживания, которые не есть бытие, которых нет. Иррациональные переживания — этот предел «критицизма», — которые иные произвольно называют мистикой, есть темный хаос, в котором ничего нельзя узнать и назвать. В этот темный хаос вносят свет лишь ценности и нормы, но они сами рационалистические дети сознания. Свет есть только в рационализированном сознании, в знании, до этого и вне этого нет света и нет бытия. Это — страшный, убийственный рационализм, для которого не только наука, знание, но и сам мир, само бытие есть результат рационализирования, суждения. Но ведь безумие думать, что бытие может зависеть от познания, что оно дано лишь в науках, что вне суждения не может быть и речи о бытии. Нужно очень глубокое повреждение здоровья, чтобы придавать познанию такое поистине демоническое значение. Правда, эта демоническая роль познания разыгрывается только в книгах по гносеологии, только в книгах этих бытие упраздняется, подчиняется суждению. Но сами эти книги отражают болезнь, поразившую уже саму жизнь. Ведь для Канта не только наука, знание, но и сам мир, сама природа созидаются познавательными категориями, судящим субъектом. Природа потому только существует, что существует математическое естествознание, а математическое естествознание предполагает гносеологические категории. От логики и гносеологии зависит не только существование науки и философии, но и существование самого мира. Это утверждение примата познания над бытием последовательно проводит Коген. Для него научное знание и есть бытие; его рационализм не ограничивается никаким вторжением иррационального, как у Риккерта. Эта точка зрения фатально должна прийти к метафизике панлогизма, так как признает исключительно рациональность, логичность бытия и бытийственность исключительно рационального, логического. Наука и есть истинно-сущее. Такой ход к гегельянству

намечается в современном неокантианстве. Гегель остается навеки образцом демонического и титанического рационализма. Для Риккерта бытие создается суждением, устанавливающим ценности. Это — неофихтеанство. Для Когена бытие создается категориями, логическим методом. Это — неогегельянство. Неокантианство движется по тому же кругу, по которому двигалось и кантианство. Не породит ли оно нового фейербахианства и материализма? Нужно проверить саму исходную посылку рационалистического философствования. Нельзя безнаказанно оторвать растение от корней его. Не может жить оно без питания корнями. Нормальное же питание в новой философии давно уже нарушено.

§ 6

Бытие, мировую жизнь можно принять лишь изначально, до суждения, принять полнотой своего духа, нерационализированным своим сознанием. К бытию, к жизни мира нельзя прийти, от него можно только изойти. Бытие дано в начале, а не в конце, его нельзя вывести, дедуцировать. Есть интуиция бытия, но нет к нему путей дискурсивного мышления. Только безумие рационализма могло превратить бытие в категорию, пристроить его в суждении, поставить в зависимость от познания. Что бытие непосредственно, интуитивно дано нашему первичному, целостному сознанию, этого нельзя доказать, нельзя ни из чего вывести, это можно только открыть и принять. Нельзя достаточно часто повторять, что из бытия мы исходим, а не приходим к нему. Истинная философия, религиозная философия всегда открывает изначальную данность, но открытие этой изначальной данности есть сложная работа вследствие помрачения, в котором мы живем. Как к бытию вообще, так и к бытию абсолютному, бытию Божьему нельзя прийти, нельзя доказать Бога, можно только изойти от Бога, изначально открыть Бога в себе. Но для этого нужен подвиг освобождения от помрачения — некая мистическая активность. Во вторичном, рационализированном, рассеченном уже сознании бытие для нас опосредствуется, отдаляется; мы мыслим посредственно во всех смыслах. Это неизбежная кара. Идеалистическому визионизму кажется, что в опосредственном познании рационализированного сознания бытие конструируется познающим субъектом и от него зависит.

В действительности, рационалистическое сознание и опосредственное познание есть лишь болезненное состояние самого бытия, в нем совершившийся разрыв. Но рационалистическая гносеология этого не может видеть, это видно лишь религиозной философии, посвященной в тайны бытия.

Но что же в таком случае знание, зачем знание, в чем ценность знания? Рационалисты по-одному, эмпирики (рационалистические) по-другому видели в знании отражение действительности в познающем, или адекватное отражение, или отражение измененное, точно в кривом зеркале. Познающий субъект оказывался копировальной машиной, «разум» и «опыт» копировали действительность. Но при таком понимании природы познания знание оказывалось дублированием действительности, ненужным каким-то ее повторением. Если знание есть пассивное отражение и копирование, то непонятно, в чем творческая ценность знания. Критицизм справедливо восстал против такого превращения знания в пассивное копирование и дублирование действительности и захотел утвердить творческую ценность знания как порожденного активностью субъекта. Но не удалось этого сделать критицизму, потому что сам он заражен всеми грехами рационализма. Рационализм изначально предполагает познающего и познаваемое раздельными и противоположными. Тогда начинается рефлексия над тем, каково взаимоотношение этих двух раздельных и противоположных начал. Критицизм целиком принимает эту раздельность и противоположность. Только у познающего субъекта, оторванного от объекта, отсеченного от бытия, может явиться соблазн быть зеркалом, отражением действительности, быть верной копией действительности. У познающего субъекта, живущего в недрах самого бытия, может быть лишь желание активно творить ценности в самом бытии, развивать бытие к совершенству. Другим соблазном оторванного познающего субъекта является желание признать себя творцом бытия, увидеть в действительности как бы копирование самого себя. При этом творческая ценность знания оказывается иллюзорной, ни на что не направленной, ничего не рождающей. Знание ни в каком смысле не есть отражение, копирование, дублирование бытия и ни в каком смысле не есть создание, конструирование бытия. Познающий субъект не есть пассивный отражатель бытия и не есть активный его создатель, он живой деятель в бы-

тии, развиватель бытия, повышающий творческую энергию бытия, создатель ценностей бытия. Что же такое есть знание, в чем его ценность, если смотреть на само знание как на бытие, на смысл познания как на осуществляющийся в бытии?

§ 7

Знание само есть бытие, живая функция бытия, ценность развития бытия. Знание есть акт самосознания и самопознания универсального бытия, к которому и мы приобщаемся, — функция универсального развития. Знание не есть отражение бытия и не есть конструирование бытия, а есть самораскрытие бытия, его расчленение и оформление. В акте познания с самим бытием, с самой реальной действительностью происходит нечто такое, в силу чего бытие творчески совершенствуется, развивается, осуществляет ценность. И это происходит не в индивидуальном психологическом сознании, а в недрах универсального бытия. Знание есть путь от хаоса к космосу, от тьмы к свету, и не потому, что познающий субъект своим трансцендентальным сознанием оформливает бытие и распространяет на него рациональный свет, а потому, что само бытие просветляется и оформляется в акте самопознания. Эту точку зрения я бы назвал творческим реализмом и еще назвал бы мистическим реализмом. Да, знание есть ценность, в знании совершается творческий акт, но ценность в самом бытии, творчество в его развитии. Познание дерева есть развитие, совершенствование дерева, реальное осуществление ценности в растительном мире. Познание — солнечный свет, без которого бытие не может возрастать. Это звучит парадоксально лишь при поверхностном слушании. Как раньше уже было установлено, мы исходим из того положения, что познание совершается в церковном, соборном, вселенском, божественном сознании и разуме. В церковном сознании дано тождество субъекта и объекта, познающего и познаваемого, мышления и бытия. В церковном сознании всякое познание есть самопознание универсального бытия, переход его к светлому космосу. То, что гносеологам представляется лишь идеальной, познавательной ценностью, то обладает ценностью реальной, бытийственной. То расчленение, и дифференциация, и объединение, и синтезирование, которые даны в знании, совершаются в самом бытии,

и нем самом побеждают хаотическую тьму. Еще раз подчеркиваю: не в индивидуальной душе знание есть оформление и просветление, т. е. творческое развитие бытия, а в самом универсальном бытии. Чтобы дерево росло, цвело и совершенствовалось, оно должно познаваться в соборном, вселенском сознании, и это познание есть в то же время самопознание. Истинное познание какого-нибудь объекта есть также и самопознание этого объекта, этот объект — также и субъект, субъект и объект — тождественны. Гносеология — биологична в смысле церковной, соборной, вселенской биологии. Критерий знания, критерий ценности — не этический, а биологический. Это критерий бытия и небытия, жизни и смерти, развития и упадка. Так утверждается тождество бытия и мышления, не рационалистического тождества в духе панлогизма, а мистического тождества в духе панонтологизма.

В знании творческим, созидающим ценности фактором является Логос, большой разум, смысл и солнце мира. Деятельность Логоса, разума, осмысливает бытие, просветляет бытие, соединяет творение с Творцом. Поэтому в знании совершается не пассивное отображение, а активное, солнечное овладение. Знание потому есть жизнь самого бытия, и потому в самом бытии происходит то, что происходит в знании, потому так, что в познающем субъекте и в познаваемом объекте, в мышлении и в бытии живет и действует тот же универсальный разум, Логос — начало божественное, возвышающееся над противоположностями. Разум не есть начало рассудочное, интеллектуальное, это цельный, солнечный дух в мире и в человеке. Знание потому есть ценность, что в нем бытие возвращается к первоисточнику, т. е. побеждает безумие хаотического распада. Но такой возврат совершается лишь в живом, цельном знании, знании подлинно брачном. По гениальному выражению Фр. Баадера: *познавать истину значит быть истинным*. Ценность знания в том и заключается, что в нем бытие становится более истинным. Но истину нужно заслужить, и потому познание истины есть подвиг цельной жизни духа, есть творческое совершенствование бытия. Истина заслуживается подвигом отречения от разума индивидуального во имя стяжания разума церковного. Только в церкви растение растет и познается, вне церкви оно погибает и погружается в тьму, так как лишено солнечного света.

Язык — очень несовершенное и опасное орудие, он нас подводит на каждом шагу, рождает из себя противоречия и запутывает. Особенно труден стал язык с тех пор, как реальный смысл, реальное содержание слов почти утеряно, значение слов стало номинальным. Теперь в философии приходится спорить из-за каждого слова, улавливаясь о значении на протяжении целых томов. Пустые, утерявшие реальный смысл слова не подпускают людей друг к другу. Мы хотели бы прийти друг к другу и поговорить по душе, но слова не пускают дальше передней. Гносеология не только подчиняется этой власти номинализма, но и закрепляет эту власть. Гносеологические споры — главным образом споры о словах, гносеологические разногласия — многозначность слов. Мы все улавливаемся, что значат слова, непосредственный смысл которых утерян. Развращающая власть словесности над философией; номинализма над реализмом тогда лишь будет побеждена, когда будет восстановлена непосредственная мистика слов, не магия слов, всегда заколдовывающая, а мистика слов, всегда освобождающая. «Мысль изреченная есть ложь»*. Этими проникновенными словами поэта (тоже изреченной мыслью) слишком теперь злоупотребляют. Нас хотят уверить, что всякая изреченность есть рационализирование, т. е. убиение жизни, скрытой за изреченным. Но божественное Слово было изреченностью смысла мира, и не было оно ложью. И всякая изреченность, всякое слово, приобщенное к Логосу, не есть ложь, есть истина. Слова заложены в таинственном существе мира, слова — онтологичны. Реальный смысл слов восстанавливается от соединения с Словом — Логосом, это слово не есть уже рационализация. Когда я говорю с братом по духу, у которого есть та же вера, что и у меня, мы не улавливаемся о смысле слов и не разделены словами, для нас слова наполнены тем же реальным содержанием и смыслом, в наших словах живет Логос. Рационализация слов, на которой так настаивает критическая гносеология, есть распад и разрыв. Номинализм — болезнь. Номиналисты-рационалисты не убеждены, что слова имеют реальное содержание, слишком часто для них они звуки пустые. Для одних слова — жизнь, реальность, действие, для других слова — лишь слова, лишь названия, лишь звуки. Для критической гносеологии всякое сочетание слов есть

суждение, а всякое суждение есть рационализация. А объяснение в любви, выраженное словами, тоже — рациональное суждение? А поэзия, которая всегда есть изреченность, тоже — рациональное суждение? Не должна ли быть истинная философия объяснением в любви двух влюбленных? О, тогда поймут друг друга, тогда все слова будут полны реального содержания и смысла. Как ужасно, что философия перестала быть объяснением в любви, потеряла эрос и потому превратилась в спор о словах. Религиозная философия всегда есть объяснение в любви, и слова ее не рационализированы, значение ее слов не номинальное. Какая ложь, что познание исчерпывается рациональным суждением! Выражение любви есть изречение высшего и подлинного познания. Любовь к Богу и есть познание Бога, любовь к миру и есть познание мира, любовь к человеку и есть познание человека. Для одних сочетание слов есть рациональное суждение, дискурсивное мышление, для других то же сочетание слов есть интуиция, сочетание, полное реального смысла. Этот спор не разрешается гносеологией, это — спор о принадлежности к двум разным мирам, к миру, в котором все рационализировано и слова лишены реального значения, имеют лишь номинальное, и к миру, в котором все дано в мистической цельности и потому слова полны реального значения. Нельзя доказать, что бытие есть бытие, а не форма экзистенциального суждения, можно лишь пережить тот жизненный переворот, после которого покажется безумием превращение бытия в суждение. Откуда известно, что истина всегда может быть доказана, а ложь всегда может быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо доказательнее истины. Доказательность есть один из соблазнов, которым мы ограждены от истины.

§ 9

Несовершенство языка, страшный номинализм слов даст кажущееся оправдание тому учению современного критицизма, согласно которому бытие есть лишь форма экзистенциального суждения и вне суждения бытия нет. И само это утверждение подпадает под страшную власть номинализма слов. Всегда опасно оперировать с словосочетанием «бытие есть» или «бытия нет». «Бытие» прежде всего всегда «есть», и никогда не может быть, чтобы оно

«не было». Но что значит «есть»? Неужели «есть» — только в суждении? «Есть» — связка суждения, часть суждения, причем и тут говорят, что «есть» есть часть суждения. Из суждения и его рокового круга нет выхода в номинальном царстве слов. Неужели же все «есть» только в суждении и вне суждения ничего нет? Но ведь «не есть», «нет» — тоже часть суждения. Получается какой-то страшный кошмар. Развязать этого узла нельзя, его можно только разрубить. Разрубить этот узел — значит радикально порвать с номинализмом слов, вернуть словам их реальное, онтологическое содержание и смысл. Мистика языка должна преодолеть кошмар формальной логики и номинальной словесности. Я не хочу, цельным духом своим не хочу находиться во власти номинализма языка и формализма логики, для которых «бытие» форма суждения, во всяком изреченном «есть» дана лишь часть суждения. И я знаю, что я прав, разрубая этот узел, что я служу истине, порывая со всяким формализмом и номинализмом. Если отдаться исключительно власти формально-рассудочного начала, то мы фатально попадаем в царство номинализма слов, слов, лишенных реального смысла, форм, лишенных реального содержания. Только усилием целостного духа можно противиться этому рассудочному формализму и номинализму. Я ведь отлично знаю, какой реальный смысл и реальное содержание имеет изреченная мною мысль, когда я говорю: «то-то есть», а «того-то нет». Я знаю, знаю, что не мое бытие и не бытие мира зависит от суждения, от связки «есть», а суждение со всеми его частями зависит от моего бытия и бытия мира. Да и все это прекрасно знают. От меня же требуют, чтобы я притворился, что ничего не знаю и целиком завишу от формализма суждений и номинализма слов. Узел разрубается тем, что я исхожу из непосредственной и первичной интуиции бытия, сущего. Рационализированная изреченность в суждении мысли о бытии есть лишь условная форма, в которой для одних дано само бытие, для других дано лишь суждение. Одна и та же форма может иметь разное значение в зависимости от того, находимся ли мы во власти номинализма слов или освободились от нее. К бытию нельзя прийти путем суждения, нельзя его дедуцировать, нельзя рационально его вывести, из бытия можно лишь изойти и в нем пребывать. Знание предшествует

суждению и в суждении находит лишь условную форму своего выражения, как могло бы его найти в жестах.

Нельзя ставить знак равенства между «бытием» и «есть» суждения. Относительно бытия недозволительна формально-номиналистическая игра со словом «есть». Этой софистике формализма и номинализма нет конца, если ей отдаться. Риккерт кладет в основу своей философии *ценность*, которой окончательно заменяет бытие. Но и Риккерт не один раз приходится обмолвиться словом, что ценность *есть*, существует, т. е. что ценность — бытие. Если ценности *нет*, не существует, то ценность — *небытие*, что тоже нехорошо. *О ценности ничего нельзя изрекать словами, не может быть учения о ценности; потому что ценность должна предшествовать суждению, не зависеть от суждения, и определять его.* Фрейбургская школа, как и всякая другая, не имеет органа для своего учения о ценностях. В изреченном суждении всякое учение, всякая философия ценностей рационализирована. С «ценностью» дело обстоит не лучше, чем «с бытием», и «ценность» и «бытие» одинаково для рационалистической философии помещаются в суждении. Поэтому позволительно предпочесть бытие. Критическая гносеология может быть обвинена в том, в чем она всех так любит обвинять. В ней нет ничего трансцендентального, все исходит из фактической данности, на которой она произвольно захотела себя ориентировать. Вне суждений, из которых состоит знание, не может быть никакой еще гносеологии, никакой философии ценностей. Гносеология оказывается невозможной с точки зрения гносеологии же. Гносеология есть лишь выражение власти номинализма слов. Только интуитивная гносеология внутренне непротиворечива. Актом воли цельного духа я прекращаю игру со словом «есть» и возвращаюсь к реализму. Я «есмы» не только в суждении, которое изрекает «такой-то есть», это я слишком хорошо знаю и все это знают. То же я знаю и обо всем объеме бытия, которое не зависит ни от какого суждения, хотя бы от суждения «сознания вообще», как утверждают гносеологи. Номинализм слов одинаково допускает сказать «бытие есть», «небытие есть», «бытия нет», «Бог есть» и «дыра в кольце есть». «Бытие» не зависит от того, что суждение изрекает свое «есть», так как эта часть суждения готова назвать существующей и дыру в кольце. Бытие — бытию. Это изначально.

Риккерт и его школа, с одной стороны, прагматизм Джемса и Бергсона, с другой, — самые замечательные и злободневные явления современной философии. Бергсон и Риккерт — самые, быть может, значительные философские дарования современной Европы, и с ними поневоле приходится считаться. В этих последних результатах европейской философии обостряется до последней степени одна проблема — проблема отношения рационального и иррационального. Современная философия признает иррациональность бытия, и она же гносеологически утверждает рационализм. Это основное противоречие современной философии. Гносеология Риккерта до последней степени рационалистична, но тот же Риккерт вместе с Ласком выдвигает проблему иррационального, иррациональности действительности, иррациональности индивидуальности. Рациональность познания и иррациональность действительности оказываются несоизмеримыми. Познать действительности нельзя, так как рациональное не покрывает иррациональное, познающий субъект не в силах совладать с хаосом, да и действительности не существует как трансцендентной реальности. Против гносеологического рационализма восстает прагматизм Джемса и Бергсона. Прагматизм порывает с отвлеченным познанием, пытается восстановить связь познания с жизнью, вновь превратить познание в функцию жизни — он знаменует собою кризис рационалистической философии. Но прагматизм — плоть от плоти и кровь от крови рационализма, прагматический иррационализм есть лишь обратная сторона рационализма. Джемс и Бергсон — блестящие мыслители, заслуги их несомненны, они пытаются вырваться из ограниченности рационализма и отвлеченности. Но они остаются в том же кругу, так как рационализм и иррационализм пребывают в одной плоскости. Рационализм нельзя победить волюнтаризмом. Рационализм есть царство малого разума, рассудка. Волюнтаризм и иррационализм пасуют перед малым разумом, перед рассудком, и ограничивают его господство лишь темной, иррациональной волей. Субъект и объект остаются разорванными и для волюнтаризма, и для иррационализма, так как они не видят третьего начала, общего для субъекта и объекта, — большого разума, Логоса. Гносеология, в основе которой лежит идея Логоса, разума большого,

объединяющего субъект и объект, будет не рационализмом и не иррационализмом, а *сверхрационализмом*. Рационализм и иррационализм, эти дети одной разорванности и разобщенности, побеждаются не слабосильным прагматизмом, а церковной гносеологией, церковным сознанием. Современная гносеология убивает живое брачное понимание, потому что не в силах соединить рациональное и иррациональное. Бытие как иррациональное остается вне мышления как рационального, действительность остается недоступной познающему. Только допущение единого органического разума — Логоса в субъекте и объекте соединяет мышление и бытие, выходит за пределы противоположности рационального и иррационального. Но разум — Логос живет и действует только в церковном, соборном, вселенском сознании. Без Бога, без божественного сознания не только Бога, но и мира и человека нельзя познать, так как рациональность субъекта ничего не может поделать с иррациональностью объекта. Всякое подлинное познание есть приобщение к соборному разуму, преодолевающему противоположность рационального и иррационального, есть участие в самопознании абсолютного. Прагматизм Джемса, иррационализм Бергсона, *refusio ad absurdum* всей критической гносеологии у Риккерта — все эти явления имеют большое симптоматическое значение, помогают выйти из кризиса. Но выход может быть только к церковной гносеологии, к церковному сознанию. Тогда по-новому будут обретены утерянная ясность и утерянный реализм.

Вечным источником идеализма является Индия. В религии и философии Индии даны уже все образцы идеализма со всеми опасностями иллюзионизма. В религиозном и философском сознании Индии можно найти не только Шопенгауэра, но и Риккерта, и весь трансцендентальный идеализм. В трансцендентальном идеализме скажись индийское отношение к бытию. Бытие становится призрачным, и эта призрачность бытия отлично соединяется с позитивной наукой, с эмпирическим реализмом. Вечным источником реализма является Греция. В философском и религиозном сознании Греции дано вековечное утверждение бытия, дано реальное восприятие души мира. Греческий реализм земли, реализм души мира перешел во вселенское церковное сознание. Новая религиозная философия имеет главной своей опорой не индийский трансцендентализм, всегда акосмический, а греческий реализм. Реализм этот хранится в церкви.

§ 11

Модное ныне риккертIANство, которое пришлось ныне ко двору, есть в сущности разновидность фихтеанства. Фихте продолжил дело Канта в сторону окончательной замены бытия долженствованием. Фихтеанство не выносит никакого завершения в абсолютном бытии. Дух этот требует бесконечного процесса в осуществлении долженствования. Бога нет. Бог должен быть, но Бога никогда и не будет, так как процесс осуществления Бога — долженствования не имеет завершения, не имеет конца. Божественное — вечная заря. Поэтому дух фихтеанский находится во власти дурной множественности, плохой бесконечности. Духом этим пользуются те, которые хотят оставить за собой право выбора между бесконечным множеством последних истин. Выбор этот никогда не бывает последним, так как последнее требует завершения. Дух этот боится того завершения, конца, который дан в абсолютном бытии. Все дальше и дальше отодвигается то, что должно быть сотворено, и так без конца, без разрешения конфликта времени и вечности. Это и есть философия ценностей, которая неизбежно закрепляет дурную бесконечность. Только философия сущего ведет к хорошей бесконечности, к вечности, к концу. Неофихтеанская философия ценностей пленяет тем, что она выдвигает и обоготворяет творческий акт. Но этот творческий акт не идет от сущего и не идет к сущему, он остается призрачным. Абсолютное — становящееся, но не сущее. Живого Бога нет, есть лишь Бог норм и ценностей. Это — кошмар, кошмар дурной, поистине дурной бесконечности. Ведь и в философии сущего абсолютное становится в творческом акте, но абсолютное — и сущее, Бог — жив*. Наша эпоха тяготеет к философии отрицательной бесконечности. Но победит философия положительной вечности.

Риккерт очень злоупотребляет словом «переживание». Только чистое «переживание» не рационализировано, только в неизреченном и необъективированном «переживании» есть «мистика». Но эта чистая, свободная «мистика переживаний», которую, кстати сказать, признают решительно все, все позитивисты и рационалисты, оказывается самым ужасным рабством. Мне пикнуть не позволяют, не позволяют сделать никакого движения, ни в чем выразиться. Немедленно меня заключают под стражу рационализма, салят в темницу рационализирования. Мистика пе-

реживаний, которую любезно и либерально разрешают, ни в чем не может выразиться. В качестве мистики я ничего не могу делать, ничего говорить, ничего писать. Я могу объективировать себя лишь в качестве рационалиста. Это тоже какой-то кошмар. Ведь в известном смысле «переживание» есть все и все есть «переживание». «Переживание» нельзя отделить от познания, и само познание совершается внутри «переживаний». Риккерт предлагает пережить все то, что относит к иррациональному и последнему. Но что значит «пережить»? Почему знание, культура и пр <оч.> не есть жизнь, не есть «переживание»? Жизнь есть все. Нельзя выделить из жизни философию, искусство, культ. Я «переживаю», когда познаю, мое познание всегда есть «переживание». Тем более художественное творчество есть «переживание». «Переживание» неизбежно объективируется и выражается. «Переживание» мы находим не только в душе человека, но и в душе мира, в истории, в культуре. Вся культура есть объективирование мистических «переживаний». Вся культура развивается из культа, это исторически и научно установлено; культ же есть объективирование религиозной мистики, и в нем нет никакой рационализации. Объективирование, изречение, воплощение в актах не есть рационализация, не есть умерщвление; это — продолжение творения мира, творчество совместное с Богом. Если вы творите совместно с Богом, то ваша философия, ваше искусство, ваша общественность не будут рационализированы и умерщвлены, все останется живым, творческий акт будет мистичен не только в своем источнике (в субъекте), но и в своих результатах (в объекте). В теургическом, совместном с Творцом творчестве субъект и объект тождественны, мистичен не только субъект, но и объект.

У риккертIANцев получается очень смешной вывод: все мистики, те мистики, которых знает история, все эти Эккертты, Бемы, Сведенборги, Баадеры, Соловьевы, все они оказываются рационалистами. Те, которые писали мистические книги, совершали мистические действия, те не мистики, а вот мистики те, которые никогда ни в чем не выражали своей мистики, ни в словах, ни в действиях, у которых мистика оставалась в сфере чистого «переживания». И святые — не мистики, у них мистика всегда ведь в чем-то выражалась, раскрывалась, объективировалась, т. е. рационализировалась. А вот те, которых мы знаем как явных рационалистов и позитивистов, те, у кого

жизнь не была реализацией и объективацией мистики, те, вероятно, настоящие мистики. Может быть, Риккерт и Коген или даже Маркс и Спенсер — настоящие чистые мистики; у них ведь, наверное, есть «иррациональные переживания», и они ни в чем этих иррациональных переживаний не выразили, не объективировали и не реализовали, т. е. не убили своей мистики рационализированием. Мистик тот, о ком даже и догадаться нельзя, что он мистик, и рационалист тот, кто является нам мистиком. Мы же на это говорим риккертIANцам и другим критикам: руки прочь. Мистики те, которые живут мистикой, страдают мистикой, готовы всем пожертвовать для того, чтобы мистику объективировать и реализовать в мировой и исторической жизни. Тот лишь мистик, кто любит мир иной, божественный, и не мистик — слишком любящий мир этот.

§ 12

Реальность не может ни в каком смысле зависеть от рефлексии, от познания, от рационализирования. Всякая познавательная-рационалистическая рефлексия — вторична и производна, реальность же первична и не производна, она дана до всякого рефлексирования, до самого раздвоения на субъект и объект. Проблема реальности бытия, проблема трансцендентного, как любят говорить, не может быть ни поставлена, ни решена рационалистической гносеологией. Проблема эта разрешается положительно до всякой гносеологии, разрешается в «переживании», как сказал бы Риккерт, но «переживание» это есть уже познание. В критической гносеологии проблема трансцендентного бытия принимает призрачный характер и разрешается лишь номинально. В трансцендентном бытии никто серьезно, жизненно, полнотой духа не сомневается. Сомнения гносеологов — чисто словесные сомнения. Номиналистическая схоластика — вот что такое гносеологические исследования трансцендентного. Трансцендентное словесно побеждается гносеологией. Оно реально утверждается полной жизнью духа. Полнота же и цельность жизни духа включает в себе познание, это не риккертское «переживание». Интуитивное, целостное, органическое познание совершается в первичном, не рационализированном сознании. Модное же слово «переживание» лучше было бы окончательно бросить. Этим бессодержательным

словом слишком злоупотребляют. Слово это имеет скверный привкус и запах, оно болезненно. Эпохе «переживаний» пора положить конец. Переживание есть полнота опыта — вот единственный смысл этого слова. А полноту опыта нельзя противопоставлять знанию.

Самую проблему трансцендентного пробуют устранить тем, что всякую реальную действительность рассматривают как содержание сознания. Но этим лишь призрачно и словесно отодвигают трансцендентное. Допустим, что всякое бытие есть лишь содержание сознания, имманентно ему, но содержание «сознания вообще», сверхиндивидуального сознания, сознания трансцендентально. В этом случае роковым образом само «сознание вообще» становится трансцендентным, как то и обнаружилось в германском идеализме начала XIX века. Сверхиндивидуальное сознание неизбежно принимает онтологический характер, или, как у позитивистов, оно принимает характер психологический и биологический. *Основное и неустрашимое противоречие критической гносеологии я вижу в том, что для нее трансцендентальное сознание неизбежно превращается в объект, а должно предшествовать всякому объекту.* Но если трансцендентальное сознание есть объект, а сама гносеология есть познание, то должно быть нечто предшествующее этому объекту, т. е. предшествующее трансцендентальному сознанию, и должна быть гносеология гносеологии, теория гносеологического познания. И так до бесконечности. Никогда мы не достигнем того, что уже ничего не предполагает раньше, что уже не требует критического исследования. Критическая гносеология не имеет органа, которым могла бы оправдать свои операции, ее субъект является ее же объектом, и потому гносеология попадает в порочный круг. На этот неисправимый порок критической гносеологии упорно не хотят обратить достаточного внимания. В конце концов, гносеологический кригицизм есть лишь одно из метафизических направлений, и притязания его быть выше всякой метафизики и предшествовать всякому познанию прямо смешны. Виндельбандт и Риккерт остроумно пробовали свести всю гносеологию к должностованию, к ценности и этим привели ее к абсурду. Это — этически ориентированная метафизика, как у Фихте. В такой этической гносеологии нет никаких признаков объективной научности. Для этой гносеологии знание в конце концов сводится к вере, к свободе выбора, к этике воли. Тут я готов вступить за объективную на-

уку. Научное знание включает в себе объективную и неустранимую принудительность; науку нельзя этизировать, нельзя превращать ее в постулаты долженствования. Обыкновенные позитивисты правильнее смотрят на науку, чем Виндельбандт и Риккерт. В позитивной науке должен быть утверждён позитивизм, а не идеализм. Мы признаем различные ступени познания: познание научное не должно быть смешиваемо с познанием мистическим, хотя и на научное познание может быть пролит мистический свет. Но в теории научного познания позитивизм Маха, прагматизм таких ученых, как Пуанкаре и т. п., гораздо плодотворнее и ближе к работе ученых, чем метафизика Когена, Риккерта и др. Критический идеализм гносеологов для науки не только не нужен, но даже вреден, так как вносит разлагающую рефлексю в здоровую работу ученых. Все великое в науке сотворено духом непосредственного, проникающего в объективность природы реализма, а не рефлектирующего, гносеологического идеализма, не наука предполагает гносеологию, а гносеология предполагает науку. Это ясно обнаруживается в школе Когена, которая не может существовать иначе, как питаясь фактом положительной науки, математического естествознания. Еще раз повторяю: критическая гносеология есть лишь паразит науки, болезненная рефлексия от худосочия. От гносеологии нужно защищать ныне самую науку, которой грозит опасность отдаления от объективности природы вследствие рефлектирующего самоанализа¹. Науку нужно спасать, а не метафизику или теологию. Гносеология отнимает у нас природу, посягает на научное здоровье в нашем отношении к природе.

§ 13

Нельзя этизировать познание подобно Виндельбандту и Риккерт, но должна быть этика познания. Нельзя нормально познавать без этики познания не потому, что логика и гносеология имеют исключительно дело с нормами долженствования, а потому, что познание есть функция жизни и предполагает здоровую жизнь познающего.

¹ Гносеология Когена, Риккерта и т. п. есть одно из метафизических направлений. Необходимо принципиально отделить логику, методологию наук от всех этих гносеологических авантюр. Научная логика должна быть свободна от метафизических гносеологий.

Позитивная наука имеет творческое значение, в ней жизнь мира просветляется. Знание позитивной науки не есть пассивное состояние, пассивное отражение, оно всегда есть активное усилие, действие в мире, знание всегда «прагматично». Достижение истины, просветление всегда есть творческая активность познающего, путем которой он приобщается к мировому, соборному разуму. Всякое знание, самое даже научно-позитивное, предполагает известное самоотречение и самодисциплину. Активность знания есть фактор *развития* мира, самораскрытие и самоформление вселенского бытия.

Я не предлагаю вернуться к первоначальной наивности, это было бы невозможно и это значило бы, что весь процесс мирового самосознания совершился даром и ничего не завоевал. Тот дифференцирующий процесс самосознания, которым наполнена история философии, имел положительную миссию, он ко многому привел. Тот путь, которым мы должны идти, есть, конечно, путь критический, хотя и не путь «критицизма». Синтетическая целостность жизни духа может и должна быть воссоздана после всех испытаний критической дифференциации, должна быть осуществлена как высшая ступень бытия. Критический, сознательный, творческий догматизм — вот к чему мы идем. Нельзя противопоставлять творчество догматизму. Скорее можно было бы сказать: творчество невозможно без догматизма, без догматического упора, без догматических утверждений. Только лишенный творчества критицизм противоположен догматизму. Все творцы — догматики, образ и подобие Единого Творца — Догматика. Творчество и есть позитивный догматизм. Отрицательный же критицизм есть иссякание творчества. Только «догматики» восходят по ступеням ввысь, развиваются, творят, «критики» толкутся на месте, вращаются в кругу. Догматы и есть ступени восхождения. Восхождение по лестнице познания невозможно без догматов, без догматов нельзя стать на одну ступень, чтобы потом перейти на высшую. Догматы — могучее орудие творческого перерождения мира, творческого его развития. Без догматов всегда останемся в низах. Только догматы — лестница к небу и Богу. Только догматические, органические эпохи — творческие, дерзающие, эпохи исключительно критические лишены творчества, плоски. Мы добивались критицизма как права, а когда добились, то обеднели и припали к земле. Теперь мы добиваемся права преодо-

леть критицизм, хотим нового догматизма, укрепленного на нашем богосыновстве.

Метафизика превратилась в жупел, стала синонимом рационализма. Можно думать, что только метафизики — рационалисты, а вот критицисты и позитивисты — те не рационалисты. Какая путаница понятий! Споры нет, что метафизика слишком часто бывала крайним рационализмом, не специально метафизика, а вообще философия, целое направление человеческого мышления и познания. Критицисты и позитивисты — только последние результаты этой рационалистической метафизики, не им судить, в их владении нет такого места, с которого можно было бы наблюдать и исследовать рационализм в метафизике. Рационалисты не могут судить о рационализме. Не могут осуждать рационализм те, которые во всяком познании и во всяком объективировании видят рационализацию. Именно те и должны быть названы рационалистами, которые всюду видят рационализацию и вне рационализации допускают лишь «переживание». О рационализме и нерационализме в метафизике нужно предоставить судить мистикам. Психически расстроенный не может быть врачом психиатрической лечебницы. Рационализм есть болезнь и расстройство, мистика есть здоровье и нормальность. У рационалистов и метафизика будет рационалистическая, но метафизика никогда не была рационалистической у мыслителей религиозных, у мыслителей-мистиков, прикасающихся к живой сущности бытия. Метафизика рассудка — рационалистична, но не рационалистична метафизика Логоса. Не всякое знание есть рассудочное суждение. Суждение есть одно из орудий знания, но живая полнота знания не может исчерпываться суждением. Спиритуалистическая метафизика не есть психологизм, она не может быть добыта психологической наукой. Дух дан в непосредственном, нерационализированном опыте, а не в том рационализированном опыте, с которым имеет дело психология.

§ 14

Человек — микрокосм, в нем дана разгадка тайны бытия — макрокосма. Вот основная истина всякой религиозной метафизики. Этой истине учили мистики всех времен. Эта истина утеряна позитивизмом, критицизмом, эмпиризмом, рационализмом. Истине этой соответствует

особая гносеология, отличная от господствующих гносеологических типов, — гносеология священной философии. Лишь для церковной гносеологии становится понятной та истина, что человек — микрокосм. Только церковная гносеология владеет тем соборным большим разумом, который одинаково живет в субъекте и объекте, в человеке и в мире. Человек-микрокосм есть столь же многосложное и многосоставное бытие, как и макрокосм, в нем есть все, от камня до Божества. Во всех оккультных учениях скрыта, в сущности, все та же таинственная истина о человеке-микрокосме. Осмысливается эта тайна лишь в церковном сознании. Лишь микрокосм в силах постигнуть макрокосм. Человек потому постигает тайну вселенной, что он одного с ней состава, что в нем живут те же стихии, действует тот же разум. Человек — не дробная, бесконечно малая часть вселенной, а малая, но цельная вселенная. Человек — вселенная, и потому вселенная ему не чужда. Эти две вселенные — микрокосм и макрокосм — реально, бытийственно соприкасаются и сливаются лишь в церкви; лишь в церковном разуме, церковном сознании совершается подлинное познание макрокосма. Церковь — душа мира, и лишь в премудрой душе мира, в премудрой женственности — Софии оба космоса — малый и большой брачно сливаются в познании. Церковное сознание, церковный разум есть неосознанная предпосылка всякой гносеологии, для которой познание есть брак познающего с космосом, познающий имеет отношение к бытию и в бытии что-то совершает. Гносеология покинутых, предоставленных себе уже прошла весь круг своего развития, на пути этом некуда уже податься.

Истина не есть отвлеченная ценность, ценность суждения. Истина — предметна, она живет, истина — сущее, существо. «Я есмь истина»*. Поэтому истина — путь и жизнь. Поэтому знать истину значит быть истинным. Познание истины есть перерождение, творческое развитие, посвящение во вселенскую жизнь. Истина — сущее. Познать истину значит познать сущее. Познать сущее нельзя извне, можно только изнутри. Во внешнем объективировании сущее не познается, оно умерщвляется. Лишь углублением в микрокосм познается макрокосм. Углубление же в микрокосм не есть субъективизм, это разрыв всех граней субъективизма. В глубине человека заложена реальная вселенная, в нем живет вселенский разум, и найденная в человеке вселенная и вселенский раз-

ум всего менее могут быть названы человеческим субъективизмом, субъективным человеческим «переживанием». Это путь реализма, объективизма, универсализма, а не индивидуализма, субъективизма, идеализма. Разум церковной веры есть цельный, органический разум, разум вселенский. И свобода дана в самом начале философствования этого разума, в начале, а не конце. Это — философия свободы, философия свободных. Бытие, жизнь духа даны изначально, даны сознанию первичному, не рационализированному, сознанию церковному, разуму церковному. Познание не есть рационализирование бытия и жизни, а есть их внутреннее просветление, их творческое развитие. Познание истины есть посвящение в тайны бытия. Необходимо прежде всего отказаться от рационалистического призрака отвлеченной, исключительно интеллектуальной истины. Истина добывается не только интеллектом, но и волей, и всей полнотой духа. Поэтому истина спасает, истина дает жизнь.

Глава IV

ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

I

Книга Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма»* — выдающееся явление не только русской, но и европейской философии. Книга эта — не обычная профессорская диссертация, не полезная работа преподавателя и популяризатора философии, а вполне оригинальное творение философа. Лосский враждует со всей современной философией, противоборствует основной ее тенденции и по самобытности своих философских стремлений может быть назван русским философом. Русское интеллигентное общество или совсем презирает философию и отказывается хоть что-нибудь в ней знать, или увлекается разными европейскими философскими учениями, поклоняется учениям модным и новейшим. Много у нас было кумиров: то материалисты, то Конт, то Спенсер, то неокантианцы, то Авенариус. О существовании русской философии почти не подозревают, первостепенного русского философа у нас меньше знают, чем третьестепенного немца. Русская интеллигенция не чтит своей нацио-

нальной мысли и слишком привыкла пасовать перед последними словами мысли европейской. Философская культура у нас очень невысока, средний уровень низок, в этом мы совсем не выдерживаем сравнения с немцами. Но Россия страна контрастов во всем: в ней можно встретить самое высокое наряду с самым низким. Существует русская философская школа с оригинальной национальной физиономией. Школа эта впитала в себя лучшие традиции германской и греческой философии и полна творческих задатков. В душе русских философов живет уважение к великому прошлому философии; все они защищают права метафизики в эпоху философского безвременья.

Достаточно назвать имена И. Киреевского, Хомякова, Чичерина, Вл. Соловьева, Козлова, Лопатина, кн. С. Трубецкого и Н. Лосского, о котором речь пойдет, чтобы видно было, что в России есть философия и что в философии этой есть оригинальные стремления. Молодое поколение, философски ищущее и мыслящее, могло бы найти у русских мыслителей большие богатства, чем у Авенариусов, Риккертв, Шуппе, Когенов и др. представителей философии европейской. Наше сознание слишком загипнотизировано философским модернизмом, в котором мелькает мысль¹ и гибнут великие философские стремления и традиции прошлого. Книга Лосского тем и замечательна, что в ней модернизм возвращается к тому, что было великого и вечного в прошлом философии. При поверхностном чтении гносеологию Лосского легко смешать с школой имманентного монизма: многое как будто бы напоминает Шуппе, даже Авенариуса, новейших критицистов и эмпириков². Но это только первое впечатление. Душа гносеологии Лосского тяготеет к русской философии, хотя по методам, по способу подхождения он отличается от русских метафизиков, недостаточно считавшихся с новейшими течениями. Замечательная книга Лосского отражает тот глубокий кризис всей новейшей философии, новейшего критицизма и эмпиризма, после которого оказывается внутренне неизбежным переход

Под модернизмом я имею главным образом в виду новейшие формы критицизма и позитивизма.

² Из новейших немецких философов у Лосского есть некоторое родство с Фолькельтом, остроумно критикующим Канта и умеренно защищающим реализм и интуитивизм, а также отчасти с Липпсом. Можно найти еще точки соприкосновения с Джемсом и с Бергсоном.

к сознательному мистицизму. Лосский делает знаменательное усилие выйти из тупика, в который попала европейская философская мысль, он рвется на свободу из клетки, выстроенной отвлеченными гносеологиями, так оторвавшими человека от бытия. Критицизму, совершенно упразднившему бытие, достигнутому формалистической пустоты в гносеологическом самопогружении в субъект, эмпиризму, ограничившему опыт и вытравившему из него все живое, придется с Лосским более считаться, чем с Вл. Соловьевым и другими философами-мистиками. Лосский сам очень критицист и очень эмпирик, и он кует новое оружие против последних слов европейской философии. Книга Лосского очень парадоксальна по внешности и нелегко понимается. Многие его утверждения совершенно не вмещаются мышлением, прошедшим антиреалистическую школу новейшей европейской философии, испорченным навыками рационализма. Труднее всего понять *реализм* Лосского, его возвращение к бытию.

Вся европейская философия в последних своих результатах страдает болезнью антиреализма, разобщенностью с бытием. Критическая и эмпирическая философия во всех своих формах одинаково неспособна уловить бытие. Как могло случиться, что философия, жаждавшая познать бытие, постигнуть мир, дошла до упразднения своего объекта, до признания своей цели иллюзорной? Субъект искал объекта, а нашел лишь самого себя в формальной своей бессодержательности, мышление устремлялось к бытию, а погрузилось лишь в свои собственные состояния, знание обращалось к живому, а находило мертвое, опосредственное. Отвлеченный рационализм в самой постановке проблемы знания породил эту оторванность от бытия, но сам рационализм был более чем ошибкой сознания, был тяжелой и общей болезнью человеческого духа. В чем же природа этого отвлеченного рационализма, к которому всегда относилась критически русская философия?

Европейская рационалистическая философия нового времени вращается в сфере мышления, оторванного от своих живых корней, критически-сознательно отделенного от бытия. Самопогружением в субъект, блужданием по пустыням отвлеченного мышления пытались философы разгадать мировую тайну. Само разделение на субъект и объект, из которого вырастает гносеологическая проблема, само аналитическое нахождение в субъекте раз-

личных формальных категорий есть уже результат рационалистической отвлеченности, неорганичности мышления, болезненной разобщенности с живым бытием. Пытались разгадать тайну познания гносеологическим анализом субъекта и его элементов, тщательным отделением субъекта от бытия, выделением «мышления» в замкнутую и самостоятельную область, живущую по своему закону. Но может ли иметь хоть какую-нибудь жизнь область, оторванная от всякой жизни и противопоставленная всякой жизни? Не есть ли тайна познания и тайна бытия одна и та же тайна? Отделение мышления от бытия, знания от мира стало предпосылкой всякой философии; в этом отделении философы видят всю гордость философской рефлексии, все свое преимущество — перед мышлением наивным. Отвлеченные философы считают доказанным и показанным, ясным и самоочевидным, что философии следует начинать с субъекта, с мышления, с чего-то безжизненно формального и пустого; но почему бы не начать философствовать с кровообращения, с живого, с предшествующего всякой рациональной рефлексии, всякому рациональному рассечению, с *органического* мышления, с мышления как функции жизни, с мышления, соединенного с своими бытийственными корнями, с непосредственных, первичных данных нерационализированного сознания? В отвлеченном, оторванном, умерщвленном мышлении, претендующем на полную самостоятельность и верховенство, ничего нельзя найти, кроме пустоты, бессодержательных форм: там нет жизни, нет бытия. Погружаясь в субъект, заранее оторванный от всякого объекта, отделенный от объекта непроходимой пропастью, нельзя разгадать никакой тайны, можно лишь испытать болезнь рационалистического бессилия. Весь путь блужданий по пустыням отвлеченного мышления уже пройден европейской философией и дал свои горькие плоды. Все оттенки отвлеченного рационалистического мышления уже изжиты, нового выдумать нельзя ничего, можно только варьировать старое, что и делает на разные лады современная немецкая философия. На вершине «критической» философии нам предлагают вместо *сущего* препарированную в кабинете *ценность*. Новым может быть лишь отречение философского мышления от своей отвлеченности и верховенства, от той ложной самостоятельности, которая делает его безжизненным и безнадежно оторванным от бытия. Новая философия может быть лишь воссоединением

мышления с живыми корнями бытия, лишь превращением мышления в функцию живого целого. Философия должна стать сознательно *органической*, восстановить органичность, свойственную мышлению первоначальному, но обогащенную высшим сознанием, впитавшую в себя все завоевания дифференцирующего прогресса.

Рационалистической отвлеченностью страдает не только рационализм в собственном смысле этого слова, докантовский рационализм Декарта, Спинозы и Лейбница, послекантовский рационализм Гегеля, но несколько не в меньшей степени и сам Кант, и Юм, и вся критическая философия. Критицизм и эмпиризм — лишь разновидности рационализма, так как и их исходной точкой является отделение субъекта от объекта, отрывание мышления от бытия, анализ элементов сознания, субъекта, мышления, вырванных из живого целого, из непосредственного бытия. Все эти направления одинаково исходят из вторичного рационализированного сознания. Правда, и критицизм, и эмпиризм много говорят об «опыте», эмпиризм даже исключительно ссылается на опыт, но опыт этот подозрителен своей рациональностью, своей ограниченностью, своей мертвенностью. У критицистов опыт сознательно умерщвлен, скован категориями, соткан из элементов субъекта. У эмпириков опыт бессознательно умерщвлен, незаметно рационализирован, но столь же ограничен, столь же мало можно в нем испытать. Сама проблема Канта: как возможен опыт, который дает материал познания, как устраивается он субъектом, сама эта проблема предполагает разрыв между субъектом и объектом, между мышлением и живым опытом бытия. Юм был скептичен, почва под его ногами колебалась. Кант был критичен, ощущал твердость почвы. Но оба они одной крови, для обоих субъект был безнадежно оторван от объекта, оба сносились с живым миром через посредников, не знали непосредственного касания мышления бытию. В опыте критицистов и эмпириков не дано бытие, не присутствует действительность, не трепещет жизнь. Опыт этот рационально конструирован, и самый спор эмпириков и критицистов в значительной степени формалистический, почти схоластический. Милль и современный неокантианец разногласят на словах, на деле они одинаково уверены в твердости своего знания и своего опыта и ни в чем серьезно не сомневаются. Критическая философия, следующая за Кантом, но лишенная его глубины и вели-

чия, вырождается в неосхоластику, подменяет философию словесностью, и притязания ее быть «критической» по преимуществу прямо смешны. Кант велик, и значение его в истории философской мысли огромно не потому, что он породил неокантианство, а потому, что породил философию Фихте, Гегеля и Шеллинга.

Самомнение критической философии, ведущей свое истосчисление с «коперниковского» переворота Канта, представляется мне ни на чем не основанным. Пределом внутреннего развития философии Канта остается Гегель, а не Коген или Риккерт, в этом исторический смысл кантианства, классического кантианства, а не эпигонства. Если понимать принцип критицизма формально, как исследование природы познания, то критическая философия начала свое существование задолго до Канта: критикой познания занималась еще греческая философия и всякая настоящая философия непременно критическая. Различие между критицизмом и догматизмом в философии условно и относительно, и критическая философия не менее догматична, чем всякая другая. Это мы увидим, разбирая книгу Лосского, философа вполне критического и вполне догматического. Критической принято называть такую философию, которая строится без всяких онтологических предпосылок, догматической же принято называть всякую онтологическую философию. Но критическая по преимуществу философия Канта с диалектической неизбежностью ведет к допущению универсального субъекта, сверхиндивидуального разума, и эта оригинальность критицизма в дальнейшем своем развитии придает гносеологии онтологический характер. Порожденный Кантом Гегель уже говорит, что нельзя выучиться плавать, не бросившись в воду, нельзя строить теории познания, не познавая. А это значит, что гносеология неизбежно онтологична. На примере Лосского я постараюсь показать невозможность гносеологии, отделенной от онтологии, неизбежно онтологический характер всякой гносеологии. В конце концов, философия всегда догматична, и задача лишь в том, чтобы наш догматизм был как можно более сознательным и критическим, чтобы онтологические предпосылки были как можно более осмысленными. Субъект и его категории — столь же онтологическая предпосылка критической философии, как и объективное бытие и его свойства у наивных реалистов. Специфическая критичность критической философии основана на разры-

вании живого целого, на рассечении того живого организма, в котором совершается акт познания как акт жизни. Критичность эта основана не на констатировании непосредственно данного, а на искусственном устранении всего *непосредственного*, всего первоначального и неразложимого в своем живом единстве. Нам дан *акт познания как акт жизни*, как живое — вот что мы находим непосредственно и первоначально¹. Наше познание есть плоть от нашей плоти и кровь от нашей крови, и нельзя постигнуть тайну познания, умерщвляя в нем жизнь. Критическая философия начинает с убийства, с рассечения, и это преступление называет критическим мышлением, преодолением догматизма. Но сама жизнь познания догматична, в ней так же заключены «догматы», как кровавые шарики заключены в нашей крови. Кант все хотел достигнуть твердости в познании, строил крепость, именуемую априоризмом. Но априоризм есть изобретение отвлеченного мышления, он открывается самопогружением в субъект. В действительности априоризм есть лишь фактическое констатирование твердости в познании, осознанное ощущение жизненной твердости познания. Стали на твердое место и говорим об этом — вот и все. Это — жизненная твердость самого бытия, в котором мы в данном состоянии пребываем. Почему не видеть в так называемых априорных основах знания основ самого объективного бытия, которые входят в познающего с силой и твердостью? И скептицизм есть жизненный дефект, скорее всего дефект воли. Ниже мы увидим, почему сам вопрос об априорности в значительной степени схоластический вопрос, а сама априорность мало чем отличается от апостериорности. В объекте так же может заключаться основа твердости знания, как и в субъекте.

Так же неосновательны претензии эмпирической философии быть исключительной обладательницей и охранительницей опыта. Философия эта отвергает разум, отвергает все, кроме опыта, который возводится на трон человеческого познания. Но странным образом этот всевластный опыт нисколько не сближает познания с бытием, субъект остается оторванным от объекта, действительность продолжает отсутствовать в познании, самой жизни

К этому положению по-своему подходят современные *прагматисты*, но формулируют его очень несовершенно и неудовлетворительно.

нет в опыте. И происходит это оттого, что эмпирики — бессознательные рационалисты, признают лишь рациональный опыт, отвергают все непосредственное и живое в познании. Эмпирический феноменализм старательно изгоняет живое бытие из познания, действительность сводит к явлениям в сознании, слишком многое относится на счет абстрагирующего процесса того самого мышления, силу которого отвергают эмпирики во имя опыта. Пространство и время оказываются гораздо менее реальными, чем у Канта, являются результатом процесса абстрагирования от опытов смежности и сосуществования. Все непосредственно живое отвергается, разлагается на элементы, из которых оно может получиться лишь путем алхимии мыслительной абстракции. Когда эмпирики отвергают чудеса и утверждают закономерность всего происходящего, когда они ставят границы опыту и заранее слишком хорошо знают, чего в опыте никогда не может быть дано, они являются самыми настоящими, хотя и наивными, рационалистами. *Рационализм есть состояние человеческого духа, а не гносеологическая доктрина.* И нужно бороться за опыт, за его безграничные права против эмпирической философии. Права живого, полного, непосредственного опыта, не опыта рационализированного знания, а опыта жизни духа в его целостности должны быть восстановлены.

Смысл кризиса всей современной философии — в возврате *к бытию и к живому опыту*, в преодолении всех искусственных и болезненных перегородок между субъектом и объектом. Должна быть создана новая *философия тождества*, по духу родственная шеллинговской, но обогащенная всеми новыми завоеваниями. В известном смысле это будет возвращением к философскому *примитивизму*, к некоторым сторонам древней досократовской философии, но на почве высшей сознательности, а не наивности. Должен быть восстановлен и на незыблемых основаниях утверждён *реалистический* тезис относительно бытия, реалистический критерий истины и реалистическое понимание процесса познания. *Гносеологический реализм* одинаково противоположен трем основным направлениям гносеологии — рационализму, эмпиризму и критицизму; он признает частную истинность всех трех направлений, но сам становится сознательно мистическим. Опыт есть сама жизнь во всей ее полноте и со всеми ее бесконечными

возможностями; мышление есть само бытие, объект знания присутствует в знании своей действительностью. Что знание не есть нечто отличное от бытия и противоположное ему, а есть само бытие — этот здоровый реалистический тезис очень трудно усвоить себе современному сознанию, засоренному всеми формами рационализма; он звучит чем-то наивным и примитивным, досократовским и почти что дофилософским. Гносеология обычно формулирует свою проблему так: *отношение мышления к бытию*, познающего субъекта к познаваемому объекту. И в этой постановке проблемы субъект уже оторван от объекта, мышление уже берется отвлеченно от жизни бытия. Но, быть может, под этим скрывается другая проблема, более жизненная и гораздо более изначальная, предшествующая самой абстракции «субъекта»: *проблема отношения бытия к бытию, одной функции жизни к другим функциям мировой жизни*. Субъект, мышление — все это вторичные продукты рационалистической рефлексии, предпосылки вполне догматические. Первоначально, непосредственно дано бытие, живая действительность и отношения *внутри* этой действительности, а не отношение к ней чего-то *вне* ее лежащего. Никакого субъекта и мышления вне действительности, вне бытия нет; на такое место и стать нельзя — место это есть пустота, фикция. Этим нисколько, конечно, не отрицается, что в самой действительности, в бытии мышление, познание играет большую роль, возможно даже, что основа бытия есть Разум, Логос. И не возникла ли сама ошибка рационалистического сознания и отделение мыслящего субъекта от бытия из той неосознанной истины, что в основе бытия лежит Логос, разумное начало? Но в Логосе субъект и объект тождественны; в мировой жизни Логоса акт познания есть акт самой жизни, знание есть бытие (знание есть непременно бытие, но бытие не есть непременно знание, как думал Гегель). И не должна ли быть всякая гносеология онтологической, сознательно онтологической, т. е. исходить от бытия и того, что в нем первоначально дано, а не из субъекта и того, что в нем дано вторично? Все это я постараюсь показать на разборе книги Лосского, который, с одной стороны, прокладывает тот новый путь, о котором мы говорим, а с другой — допускает одно недоразумение, очень опасное для мистической гносеологии.

Книга Лосского оригинальна и порывает с господствующими традициями современной философии. По своим стремлениям Лосский как бы продолжает дело русской философии. Но он двойствен, его философия, органическая по тенденции, остается отвлеченной по методу. Того религиозного духа, который был у всех почти русских философов, у Лосского пока еще не видно. Лосский хочет построить теорию познания, сделав вид, что он ничего не знает о мире, что эта теория знания может привести как к материализму, так и к мистической метафизике. Лосский хочет себя уверить, что у него нет никаких волевых предпочтений, никаких благодатных интуиций по отношению к бытию, интуиций, предшествующих его интуитивной теории знания. Этот методологический прием, заимствованный у критицистов, не только не обязателен для Лосского, но, как мы увидим, внутренне для него противоречив, так как его теория знания не пропедевтическая, а онтологическая и внутренне не может не быть таковой. Лосский хочет *не интуитивно обосновывать интуитивизм*, подходит к интуитивному знанию с навыками критического позитивизма, укрепляет мистицизм, сознательно оставаясь вне мистицизма. Но обосновывать интуитивизм значит быть в интуитивизме до всякого обоснования и отрицать место вне интуитивизма; утверждать мистицизм значит быть в мистицизме и отрицать возможность пребывания вне его. На этой почве у Лосского возникает формальное противоречие, в котором повинно его нежелание признать свою гносеологию онтологической. Но методологический прием Лосского, отграничивающий теорию знания от всякой онтологии, от всякого содержания интуитивно-мистического знания, должен импонировать его противникам из лагеря критицизма и позитивизма; эта слабость Лосского может оказаться силой в его борьбе с противниками. Книга Лосского должна послужить окончанию кризиса, который выведет философию на новый путь. Книга его характеризуется переходом от философии *формальной* к философии *материальной*, от *индивидуалистического* понимания процесса знания к пониманию *соборному*.

Лосский радикально и решительно отрицает всякую грань между субъектом и объектом, между знанием и бытием. Он признает наличность бытия в познании, непо-

средственность восприятия мира и этим порывает с традициями рационалистов, эмпириков и критицистов. Лосский задается целью показать в своей гносеологии, что сама действительность присутствует в знании, что бытие всегда имманентно знанию. И это поистине революционная точка зрения, знаменующая собой переворот в теории знания, так как большая дорога в развитии теории знания вела до сих пор к все большему и большему разобщению между субъектом и объектом и полному отрицанию возможности овладеть бытием, добиться присутствия в знании самой действительности. Очень важно установить, что для Лосского в знании дано не адекватное отражение, верная копия действительности, а сама действительность. Познание есть непосредственная жизнь самого бытия — вот что утверждает Лосский. Вместе с тем точка зрения Лосского не есть имманентный идеализм, он ведь не утверждает, что всякое бытие имманентно сознанию. Решительное его отрицание трансцендентности знания совмещается с признанием трансцендентности бытия. Бытие трансцендентно субъекту, вне его самостоятельно существует, но в акте познания бытие становится имманентным субъекту, присутствует непосредственно в познающем субъекте. Всякое допущение трансцендентности знания, т. е. предположение, что бытие или отражается в субъекте неверно или верно отражается, для Лосского так же абсурдно, как и предположение, что познание есть лишь состояние нашего сознания. *Не-я* не отделено от *я* никакой пропастью, *не-я* входит в *я*, что и называется знанием, а потом выходит из *я*. Очень сильна у Лосского критика индивидуалистического эмпиризма (что и есть позитивизм), сводящего весь опыт к состояниям замкнутого *я*. В этом эмпиризме окончательно утрачен «идеал живого знания». Индивидуалистический эмпиризм полагает, что весь опыт есть мое субъективное состояние, в то время как универсальный эмпиризм Лосского видит в опыте самую живую действительность в ее необъятности. «Шар, составляющий содержание нашего восприятия, и есть именно часть мира не-я». Это непосредственное присутствие шара в моем восприятии отрицают и рационалисты, и эмпирики, и критицисты. Главная задача Лосского — показать непосредственность восприятия внешнего мира, мира *не-я*, что он и называет мистическим эмпиризмом. Непосредственное восприятие мира *я*, мира внутреннего, признают многие философы, и потому Лос-

ский менее этим озабочен. *«Мир не-я познается так же непосредственно, как и мир я. Разница только в том, что в случае знания о внутреннем мире и объект знания, и процесс сравнения его находятся в сфере «я», а при познании внешнего мира объект находится вне я, а сравнение его происходит в я. Значит, в процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему я, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания; следовательно, знание о внешнем мире есть процесс, одною своею стороною разыгрывающийся в мире не-я (материал знания), а другою стороною совершающийся в мире «я» (сравнение)».* Благодаря мистическому направлению, эмпиризм освобождается от необходимости конструировать весь неисчерпаемо богатый мир из немногочисленных, бедных по содержанию элементов чувственного опыта. Если мир не-я переживается в опыте не только через его действия на субъект, а и сам по себе, в своей собственной внутренней сущности, то это значит, что опыт включает в себе также и нечувственные элементы и что связи между вещами даны в опыте. Противоречие между нечувственным и опытным знанием оказывается предрассудком: *сверхчувственное не есть сверхопытное*.

Еще раз нужно подчеркнуть, что точку зрения Лосского ни в коем случае не следует смешивать с имманентной философией Шуппе. Лосский признает только имманентность бытия знанию, для него действительность непосредственно присутствует в акте познания, но он нисколько не отрицает бытия трансцендентного, само бытие у него вне субъекта и до субъекта. Вообще, основной тезис Лосского не может быть истолкован идеалистически; это чисто реалистический тезис, это критическое восстановление той правды, которая заключалась в наивном реализме. Но беда в том, что самый наивный реализм неуловимо отличается от самого критического идеализма, как то видно на примере Шуппе. Коренное различие тут не столько в формально-гносеологическом анализе, сколько в живом первоощущении бытия. Лосский утверждает, что бытие непосредственно нам дано, не отделено от субъекта и вместе с тем ни в каком смысле не создается субъектом и не зависит от него. Точка зрения Канта и критицистов, по которой бытие оказывается результатом знания, детищем познающего субъекта, представляется Лосскому чудовищной. И в самом деле: Кант утверждает, что все являющееся нам бытие конструируется по-

знающим субъектом, создается познавательным, интеллектуальным началом. Неудивительно, что так мало жизни оказывается, с точки зрения Канта, в действительности. Кант хотел преодолеть рационализм, но оказался в тысячу раз большим рационалистом, чем, напр<имер>, Лейбниц. Рационализм лейбницевского типа никогда не утверждал, что бытие создается знанием; разум для Лейбница был органом познания бытия, но само бытие имело самобытную жизнь.

Для уяснения точки зрения Лосского очень важно устранить двусмысленность в понятии трансцендентного. Трансцендентное — относительное понятие: что-то бывает трансцендентно лишь по отношению к чему-то, и потому трансцендентное по отношению к одному может оказаться имманентным по отношению к другому. Лосский горячий и крайний сторонник имманентности всякого знания; для него знание есть вхождение действительности в познающего, и потому трансцендентность знания есть внутреннее противоречие, имманентность объекта знания субъекту знания и само знание — одно и то же. Но бытие трансцендентно субъекту, находится вне его, и могут быть такие края бытия, которые никогда до сих пор не входили в познающего, т. е. остаются трансцендентными. Трансцендентность познания есть абсурд, но трансцендентность бытия вполне допустима. С этим, как мы увидим ниже, связано для Лосского большое затруднение, которое подкапывает всю его теорию восприятия. Почему только часть бытия, и, по-видимому, не самая существенная, становится имманентной знанию, а целые огромные области бытия остаются трансцендентными? Мы начинаем с того, что несем в себе некоторое знание о бытии, и от этого не может отделаться ни один критицист. Это так. Но почему поставлены границы для данности нам бытия, почему не включаем мы в себя всей полноты бытия? Очевидно, в механизме восприятия есть какой-то дефект, который мучил всех философов и отражался в ошибках рационализма, эмпиризма и критицизма. Быть может, вершины бытия трансцендентны для нашего низшего, болезненного, вторичного сознания и имманентны для сознания высшего, здорового, первичного. С этим будет связано наше основное возражение Лосскому; а теперь перейдем к главнейшим выводам его оригинальной гносеологии.

Лосский возвращается к средневековому реализму, утверждает реальность общего, и это вполне последовательный вывод его мистического эмпиризма. Номинализм до такой степени отравляет современное сознание, так поддерживает ограниченность позитивизма, что восстановление реализма — большая заслуга. Лосский справедливо ставит саму важность знания в зависимость от утверждения реализма и преодоления номинализма. А интуитивное знание не может быть ничем иным, как непосредственным усмотрением реальностей, не только частных, но и общих.

Если действительность непосредственно воспринимается нами и непосредственно присутствует в знании, то общее в знании не может быть истолковано номиналистически, не может быть производным, не есть абстракция от частных реальностей, а есть сама общая реальность. «Общее в вещах есть нечто первоначальное, непродуцированное, поэтому и в мышлении оно не может быть произведено и сложено из чего-либо не общего». «Реализм есть даже и не объяснение, а прямое выражение тех фактов, которые непосредственно переживаются в акте высказывания общего суждения». Лосский показывает, что «общее» и «индивидуальное» не могут быть противоположаемы, так как общее само индивидуально. «Общее так же единично, как и индивидуальное». «Общее и частное одинаково единичны и индивидуальны; общее не может считаться чем-то логическим или рациональным по преимуществу. В связи с этим недопустим также и дуализм между наглядным представлением и понятием: и наглядные представления и понятия *не отражают* действительности, но зато они *содержат* ее в себе; они одинаково заключают в себе бытие». Проблему индивидуальности, поставленную школой Виндельбанда и Риккерта, Лосский решает очень своеобразно. Он не согласен с тем, что общее — рационально, а индивидуальное — иррационально. Теория Риккерта целиком ведь покоится на оторванности бытия от субъекта. Риккерт не видит индивидуальности общего и отрицает данность индивидуально-общей и индивидуально-частной действительности в знании. Различие между общим и индивидуальным лежит в самой действительности, в самом бытии, а не в субъекте, не в механизме познания — вот ценный вывод Лосского. Поясним примером. Бог есть бытие самое общее и вместе с тем вполне индивидуальное, действитель-

ность Бога может быть нами воспринята. Нация есть бытие общее, если не смотреть номиналистически, и вместе с тем вполне индивидуальное — конкретный организм.

Я не буду специально останавливаться на оригинальной, хотя несколько парадоксальной теории суждения Лосского, но отмечу один общефилософский вывод его мистического эмпиризма. Для Лосского критерий истины лежит не в законах логики, вообще не в субъекте, а в самой действительности, в непосредственной данности в ней связи причины со следствием. «Показателем истинности познания служит *наличность* самого познаваемого бытия. Связь между S и P вовсе не производится и даже не воспроизводится познающим субъектом, она просто *констатируется* в восприятии ввиду того, что наличный объект S без всякого содействия со стороны познающего субъекта влечет за собой наличность также и объекта P, и для обнаружения этой связи в чистой форме нужен только анализ восприятия». Знание есть констатирование наличности фактов, описание. Законы логики — свойства самого бытия, они даны в самой действительности, а не привносятся субъектом. «Если истина есть не *копия* действительности, не *символическое* воспроизведение ее и не *явление* ее, сообразное с законами познавательной деятельности, а сама *действительность* в дифференцированной форме, то критерием истины может быть только наличность самой познаваемой действительности, *наличность познаваемого бытия* в акте знания. Эта наличность несомненна в том случае, когда содержание познания «дано» мне, а не произведено деятельностью, которая чувствуется мною как «мое» *субъективное усилие*, когда содержание знания присутствует и развивается в акте знания *само собою*, а я только *следую* за ним, сосредоточивая на нем внимание и дифференцируя его путем сравнения». С этой точки зрения, кантовский априоризм вовсе не является гарантией истинности и крепости познания.

Для мистического эмпиризма не существует никакого различия между всеобщим априоризмом и всеобщим апостериоризмом, так как априорная твердость заключена в самом бытии и в нас входит. Кантовское *a priori* было формальным, и все содержание опыта не делалось от этого более твердым, скептицизм не преодолевался. Лосский утверждает, что само содержание опыта включает твердость знания и критерий истины, что истина входит в нас и насилует нас. Но если во всех суждениях, из кото-

рых состоит знание, заключена сама действительность, присутствует само бытие, то возникают большие затруднения с пространством и временем, так как мы строим суждения о действительности, отделенной от нас пространством и временем. И Лосский принужден допустить, что бытие входит в знание, в суждение, разрывая пространство и время, что действительность дана нам вне времени и вне пространства, что в суждении присутствует и то, что было 1000 лет тому назад, и то, что находится на другом конце мира. А учения о пространстве и времени Лосский не дает и откладывает до онтологии, так что все его утверждения, все его учение о суждении, *вся его гносеология зависит от онтологического учения о пространстве и времени*. Вопрос о различии между явлениями и тем, что за ними, тоже относится к онтологии, а не к гносеологии. Термином «явление» «обозначается некоторое своеобразное отношение мира конечных вещей не к познающему субъекту, а к абсолютному». А это значит, что теория восприятия мира зависит от онтологии.

Лосский хочет построить гносеологию независимо от допущения *разума*, для него знание есть лишь процесс сравнения. «Словом разум следует обозначать *способность ставить и осуществлять высшие, т. е. мировые цели*. Обладание этой способностью в ее высших степенях придает своеобразный, возвышенный и многозначительный характер всем деятельности, *между прочим, также познанию*». Это значит, что Лосский держится того *органического* понимания природы разума, которого держались все мистические философы. Но можно ли при таком взгляде построить гносеологию независимо от разума? Думаю, что нет. В учении о разуме гносеология соединяется с онтологией, как то было у Гегеля и Шеллинга, и отделение гносеологической проблемы от учения о разуме опять возвращает нас к философии неорганической, рассеченной. В конце книги Лосский говорит о необходимости «онтологической гносеологии», но откладывает ее до следующей книги в полной уверенности, что в этой своей книге он строил гносеологию, свободную от всякой онтологии. Однако в конце он говорит: «Наш мистический эмпиризм особенно подчеркивает органическое, живое единство мира, а потому на почве нашей теории знания должна вырасти онтология, близкая по содержанию к онтологии древних или новейших рационалистов». Своего родства с метафизикой Платона, Лейбница и Шеллинга Лосский не может

скрыть. Онтология с другого хода вошла в его гносеологию. Скажу более: вся оригинальность его гносеологии уничтожается, если отбросить онтологию, так как оригинальность эта и заключается в том реалистическом тезисе, что всякая гносеология онтологична. Неонтологическая гносеология есть лишь методологическая хитрость, придуманная для большего влияния на критицистов. Но если бы Лосский строил сознательно онтологическую гносеологию, он не впал бы в тот гносеологический оптимизм, который составляет основной дефект его книги, он дал бы верное освещение *проблемы жизни* в восприятии мира и познании мира, что составляет для него главный камень преткновения.

С. Аскольдов в своей рецензии на книгу Лосского верно заметил, что гносеология Лосского есть гносеология богов. Лосский как бы не чувствует драмы познания, оторванности субъекта от бытия. Гносеология Лосского не в силах объяснить факта разрыва между вещами и существами; с его точки зрения непонятна ложь, которой принадлежит так много места в нашем познании. В механизме нашего восприятия мира есть какой-то дефект, который смущал всех философов, есть застарелая болезнь. Для Лосского дефекта нет никакого, восприятие наше вполне здоровое. Почему же мы чувствуем себя со всех сторон скованными, почему знание наше так ограничено? С точки зрения Лосского, мир должен быть воспринят в абсолютной полноте, знание должно было бы достигнуть своей вождеденной цели. Лосский считает всякое познание интуитивным и мистическим, даже самое элементарное. Вся положительная наука для него интуитивна. Поэтому неясно, что же дает его теория знания для мистического познания иных миров? Какая у него будет теория восприятия Божества? Есть ли его теория знания лишь новое истолкование обыкновенного научного знания, или она расширяет горизонты, разбивает замкнутый круг? Расширение горизонтов Лосский, по-видимому, откладывает до онтологической гносеологии, но уже в его пропедевтической гносеологии обнаруживается, что он ничего общего не имеет с замкнутым позитивизмом, что у него есть тайное желание разбить позитивизм. Вот место в книге Лосского, которое изобличает онтологическую ее подкладку: «Наряду с этим миром конечных вещей мы если не знаем, то все же чуем присутствие иного мира, мира абсолютного, где существенная сторона

утверждения сохраняется, а отрицания нет: там нет исключительности, внеположности, ограниченности конечного мира. Содержа в себе всю полноту бытия, абсолютное не подчиняется законам противоречия и исключительно третьего не в том смысле, чтобы оно отменяло их, а в том смысле, что они не имеют никакого отношения к абсолютному, подобно тому как теоремы геометрии не отменяются этикой, но не имеют никакого применения к ней». Мистический эмпиризм, несомненно, расширяет сферу опыта, берет опыт в его жизненной полноте, во всех его безграничных возможностях, в этом главная заслуга его.

И остается непонятным, в чем же корень недоразумения и эмпирического мира, в чем грех отвлеченного эмпиризма, в чем дефект «опыта» обыденного, ограниченного и неполного? В каком смысле возможно *расширение опыта* и почему в научном знании это расширение не достигается, вечно наталкивается на непреодолимые препятствия? Гносеология Лосского, поскольку она оторвана от всякой онтологии, не может ответить на этот вопрос и этим обесценивается. Лосский слишком расширяет сферу интуитивного знания, расширяет до полного стирания всех различий. И является опасность, что все кошки окажутся серы, что от такой мистической гносеологии мистицизм ничего не выиграет. Остается неясным, почему же гносеология Лосского должна повести к «онтологии древних или новейших рационалистов», а не к особой форме материализма? *Лосский все время бессознательно строит онтологическую гносеологию, которая делает невозможной материалистическую онтологию и ставит его во враждебное отношение ко всем формам позитивизма.* Пропедевтическая гносеология есть или самообман, или хитрость. Заслуга Лосского в том, что он блестяще показал невозможность такой пропедевтической гносеологии. Лосский во многих местах выдает себя, особенно когда говорит о зависимости теории суждения от онтологической проблемы пространства и времени. Для него ведь гносеологический вопрос есть вопрос об отношении *бытия к бытию*, а не мышления к бытию, и поэтому это вопрос гносеологически-онтологический. Лосский все время идет от бытия, а не от мышления, не от субъекта, и в этом вся оригинальность его точки зрения. Допуская бытие как нечто первоначальное, исходное, он тем самым устанавливает онтологические предпосылки гносеологии. Лосский не

видит дефектов в нашем познании, так как задается целью строить пропедевтическую гносеологию и отрицает, чтобы дефекты лежали в самом механизме познания, в гносеологической природе восприятия. Но сам же Лосский помогает нам перенести вопрос о дефектах познания на почву онтологическую, увидеть корень зла в самом бытии, в самой живой действительности, а не в том, что субъект конструирует объект и тем умерщвляет в нем жизнь. Сам Лосский признает, что различие между явлениями, которыми занимается наука, и сущностью вещей лежит в самом бытии, а не в природе отношений между субъектом и объектом. *Грехи познания могут быть объяснены лишь из грехов самого бытия.* Познание наше болезненно не потому, что субъект конструирует объект, опосредствует, что опыт есть лишь наше субъективное состояние или что знание есть лишь копия, отражение действительности, причем наш познавательный механизм оказывается кривым зеркалом, а потому, что все бытие наше болезненно, что мир греховен, что все в мире разорвано. Этим открываются новые перспективы для построения онтологической гносеологии.

III

Онтологическая гносеология исходит из того, что нам нечто дано до всякой рациональной рефлексии, до самопогружения и объективирования, до самого разделения на субъект и объект. Есть первичное, нерационализированное сознание, в котором даны живые связи с бытием, дано первоощущение бытия и происходящей в нем драмы. Знание, в котором мы путем рефлексии констатируем субъект и объект, есть уже во всех смыслах нечто вторичное, производное, из самой жизни рожденное. Знание есть функция мировой жизни, и философия органическая не должна выделять знание и ставить его настолько до этой мировой жизни, что ее считать как бы результатом знания. В наивном, дофилософском сознании есть здоровый реализм, здоровое чувство бытия, которое рассекалось и умерщвлялось рационалистическим развитием философии, процессом дифференцирования. Этот процесс дифференцирования захватил все стороны жизни и оторвал от органического центра. На высших своих ступенях процесс дифференцирования должен привести или к полному разложению и смерти, что мы и видим в евро-

несской философии и многих сторонах европейской культуры, или вновь вернуться к первоначальной *органичности и реалистичности*, но на почве высшего сознания. Вот почему последние результаты мирового философского развития должны производить впечатление возврата к нашему реализму, к чему-то очень старому, очень примитивному. Таков закон диалектического развития. Вначале философия брала прежде бытие, потом мышление, в дальнейшем своем развитии стала брать прежде мышление, потом бытие, теперь философия вновь возвращается к тому состоянию, когда она сознательно уже, изведав все соблазны рационализма, скептицизма, критицизма, будет брать прежде бытие, потом мышление, увидит в мышлении функцию бытия.

То, что я говорю, вовсе не есть возвращение к психологическому направлению в теории познания, которое всегда рассматривает мышление как функцию жизни индивидуальной души. Наша тенденция ничего общего не имеет с психологизмом и субъективизмом. Наоборот, мы исходим из бытия универсального, видим в мышлении функцию мирового духа, сверхиндивидуального разума. Это, скорее, продолжение философии Шеллинга, преодолевающее окончательно отвлеченный рационализм. Мы утверждаем, что дано непосредственно *универсальное бытие*, а не то бытие, которое ограничивается кругом наших субъективных состояний, замкнутым кругом индивидуальных состояний нашего сознания. Не скрыта ли в первоначально данном универсальном бытии разгадка дефектов нашего познания, погрешностей рационализма? Только в глубоких наших связях с универсальным бытием, в лежащей в нас *точке пересечения двух миров* и можно искать разгадки этой болезненности нашего восприятия мира и самого процесса знания. Дефект нашего знания есть дефект самого бытия, результат греховности, отпадения от Бога. Первоначальное сознание *греха* должно стать основной, исходной точкой онтологической гносеологии. *Грех есть источник всех категорий, над которыми рефлектирует гносеология, не понимая первоисточника всего того, с чем имеет дело, так как начинается с вторичного.*

Пространство, время, все категории познания, все законы логики суть свойства самого бытия, а не субъекта, не мышления, как думает большая часть гносеологических направлений. Пространственность, временность, материальность, железная закономерность и ограниченность за-

конами логики всего мира, являющегося нам в «опыте», вовсе не есть результат насилия, которое субъект производит над бытием, навязывая ему «свои» категории, это — состояние, в котором находится само бытие. Бытие заболело: все стало временным, т. е. исчезающим и возникающим, умирающим и рождающимся; все стало пространственным, т. е. ограниченным и отчужденным в своих частях, тесным и далеким; стало материальным, т. е. тяжелым, подчиненным необходимости; все стало ограниченным и относительным, подчиненным законам логики. Наш «эмпирический» мир есть действительный мир, но больной и испорченный; он воспринимается таким, каков он есть в данном своем дефектном состоянии, а не таким, каким его конструирует субъект; он познается наукой, наука имеет дело с реальностью, а не с состояниями сознания и элементами мышления, но реальностью больной. Материя есть действительность, но действительность болезненная, равно как и пространство и время. Поясню сравнением. Когда я воспринимаю лицо, покрытое болезненной сыпью, то сыпь эта есть действительность, которую я воспринимаю реально и познаю, но не в сыпи ведь сущность лица, сыпь есть лишь болезненное состояние лица. За сыпью я прозреваю истинное лицо, чистую сущность лица. То же и в нашем восприятии и познании мира. Мы воспринимаем болезненную сыпь мира — являющееся нам в пространстве и времени материальное бытие. Наука познает действительность, но действительность эта не есть сущность бытия, а лишь болезненные его проявления. Дефект нашего восприятия мира и нашего знания есть результат греховности бытия, заболевания, покрывшего лицо бытия сыпью.

Вот какими словами начинает Лосский свое «Обоснование интуитивизма». «В душе каждого человека, не слишком забитого судьбой, не слишком отесненного на низшие ступени духовного существования, пылает фаустовская жажда бесконечной широты жизни. Кто из нас не испытывал желания жить одновременно и в своем отечестве, волнуясь всеми интересами своей родины, и в то же время где-нибудь в Париже, Лондоне или Швейцарии в кругу других, но тоже близких интересов и людей? Как тяжело думать, что вот «может быть» в эту самую минуту в Москве поет великий певец-артист, в Париже обсуждается доклад замечательного ученого, в Германии талантливые вожаки грандиозных политических партий ведут

литацию в пользу идей, мощно затрагивающих существенные интересы общественной жизни всех народов, в Италии, в этом краю, «где сладостный ветер под небом лазоревым веет, где скромная мирта и лавр горделивый растут»*, где-нибудь в Венеции в чудную лунную ночь целая флотилия гондол собралась вокруг красавцев-певцов и музыкантов, исполняющих так гармонирующие с этой обстановкой серенады, или, наконец, где-нибудь на Кавказе «Терек воет, дик и злобен, меж утесистых громад, буре плач его подобен, слезы брызгами летят»**, и все это живет и движется без меня, я не могу слиться со всей этой бесконечной жизнью. Высшего удовлетворения достигли бы мы, если бы могли так отождествиться со всем этим миром, что всякое другое «я» было бы также и моим «я». Однако всем этим желаниям полагает конец жалкая ограниченность индивидуального бытия, приковывающая меня к ничтожному комку материи, моему телу, замыкающая меня в душную комнату и предоставляющая мне лишь тесный круг деятельности». «Фаустовская жажда бесконечной широты жизни» влечет Лосского к пересмотру теории знания, верный инстинкт подсказывает ему, что в интуитивизме спасение от этой замкнутости и ограниченности. Но всякое знание оказывается, по Лосскому, интуитивным, т. е. и то знание, которое оставляет в темнице, ни с чем не соединяет и от всего отрывает. Это основное противоречие Лосского, за которое ему придется расплатиться в онтологии. Пространство и время сковывают нас, мешают охватить всю полноту бытия. Спрашивается, всякое ли знание охватывает бытие, преодолевая пространство и время, или только высшее знание, знание метафизическое, всякое ли восприятие — мистическое или только высшее восприятие, восприятие квалифицированное? Лосский полагает, что всякое восприятие — мистическое, что всякое знание включает в себе бытие вневременное и внепространственное, и этим ослабляет свою позицию, не может сознать и осмыслить нашей болезненной ограниченности. Бытие греховно, все мы участвуем в грехе, и потому мы не можем отождествиться со всем миром и всякое другое «я» не может быть и моим «я». Рационализм со всеми своими разновидностями не есть только ложная теория знания, он есть болезненный факт самого бытия. Рационализм нельзя победить новым истолкованием знания, новой гносеологией, его можно победить лишь переходом к новому бытию. Сфе-

ра интуитивного знания гораздо шире, чем обычно думают, но все же уже, чем думает Лосский. Невозможно совершенно отрицать различие между интуитивным и дискурсивным мышлением. Дискурсивное мышление отражает болезненность познания; но ведь болезненность эта реально существует, и Лосский не может ее отрицать. Там, где нет непосредственного усмотрения бытия, где субъект оторван от объекта, там делаются выводы, там мыслят дискурсивно. Не во всех — увы — суждениях заключена сама действительность. Если бы она всегда заключалась, то ложь была бы невозможна или почти невозможна. В своем новаторском пылу Лосский впадает в слишком большой оптимизм. Новая теория восприятия и суждения, новое истолкование механизма познания в духе мистического эмпиризма представляют старое знание в новом освещении. Но раскрываются ли новые горизонты? Но расширяется ли сфера опыта «обоснованием интуитивизма»? Лосский отчасти впадает в ошибку, сглаживает различия и отворачивается от дефектов познания, отчасти же не делает тех выводов, которые должен был бы сделать.

Различие между сущностью и явлением — онтологическое, а не гносеологическое. Так думали Гегель и Шеллинг, так думает и Лосский. Но как онтологически объяснить, что мы воспринимаем и познаем явления, а не сущность? Это объяснимо испорченностью и греховностью как нашей собственной, так и всего мира. Грех отделяет субъект от объекта, вырывает пропасть между нашим «я» и другим «я», отрывает каждое существо от абсолютного центра бытия. Эту испорченность и отъединенность сознавали все философы, но по-разному ее истолковывали. Только позитивизм почему-то обрадовался этому несчастью и с легким сердцем упразднил сущность бытия, стал утверждать, что *есть явление без того, что является*. Но можно ли примириться с безнадежностью этой болезни, есть ли выход, остаются ли пути здорового познания бытия? Мировая история философии громко свидетельствует, что связь с бытием и абсолютным не порвана окончательно, что нить вечной связи тянется через всю историю философского самосознания человечества. Еще громче свидетельствует о связях с абсолютным бытием история религиозного сознания. Как ни повреждены и наше «я», и весь мир, орган, связывающий с абсолютным бытием,

кс же остается, и через него дается непосредственное знание.

Непосредственное познание Бога заслуживается всей жизнью, а не усилием одного ума; непосредственное видение Бога есть удел святых. Истина есть обладание реальным предметом, и знание Бога есть присутствие Его в нас. Интуиция и есть благодать, схождение Самого Бога в существо мира, и это дано в органических связях индивидуальной чувственности и индивидуального разума *с универсальной чувственностью и универсальным разумом*. Непосредственное сознание и знание Бога дано в умственном созерцании, *интеллектуальной интуиции*, которая *качественно* различается от всякого другого восприятия вещей. Мистическая гносеология Шеллинга и Вл. Соловьева имеет те преимущества перед теорией Лосского, что устанавливает качественные различия в знании и тем считается с болезнью бытия, не впадает в гносеологический оптимизм. Тут мы подходим к центральной точке онтологической гносеологии — к учению о Разуме, о Логосе. В идее *универсального Разума* гносеология соединяется с онтологией. В каком же отношении стоит пропедевтическая теория знания Лосского к учению о Разуме, и может ли он миновать этот центральный вопрос?

Для Лосского способность мышления есть скромная способность сравнения. Процессом сравнения и дифференцирования восприятий достигается знание. В каком же отношении стоит этот процесс познания к тому органическому Разуму, в котором всякое познание есть только одна функция? Отвергнув индивидуалистический эмпиризм и старый рационализм, который видел в механизме познания копировальную машину, Лосский должен неизбежно прийти к утверждению универсальной чувственности и универсального Разума. Вслед за Шеллингом Лосский должен будет признать, что познание есть самосознание Абсолютного Разума, к которому мы приобщаемся.

В основе мышления и в основе бытия лежит тот же Логос, Логос — субъект и объект, тождество субъекта и объекта. Все великие философы древнего и нового мира признавали Логос как начало субъективное и объективное, как основу мышления и бытия. В основе христианской метафизики лежит идея Логоса. Учение о Логосе есть учение сверхрационалистическое, преодоление всякого ограниченного рационализма. Логос не есть отвлеченное рациональное начало, Логос — ограничен, в нем

процесс познания есть функция живого целого, в нем мышление есть само бытие. Но учение о Логосе, составляющее душу онтологической гносеологии, сталкивается с иррациональностью и греховностью бытия, которые для гегелевского панлогизма были непостижимы. В основе мира лежит Разум, который одинаково действует и в субъективной действительности мышления, и в объективной действительности бытия. Откуда же та иррациональность, греховность бытия, которая рождает все ограничивающие и сковывающие категории и делает наше познание мира болезненным и неудовлетворяющим? Свобода бытия повела к отпадению от Абсолютного Разума и к образованию стихии иррациональной и хаотической. Это отпадение разделяет субъект и объект и делает восприятие мира смутным и нездоровым. Но отпадение не есть полная потеря связи с Абсолютным Разумом, с Логосом; связь эта остается, и в ней дан выход к бытию и познанию бытия в его абсолютной реальности. *Всякое знание абсолютного бытия есть акт самоотречения отпавшего индивидуального разума во имя Разума универсального, и благодать интуиции дается этим смирением, отказом от самоутверждения в состоянии, отпавшем от Логоса.* Мы познаем абсолютную действительность, лишь приобщаясь к Абсолютному Разуму, преодолевая оторванность, которая отражается в индивидуалистическом эмпиризме и рационализме. Рационализм и эмпирический позитивизм и есть самоутверждение отпавшего субъекта, верховенство малого разума над большим. Все индивидуальные перегородки падают лишь от приобщения к Абсолютному Разуму, отображение которого никогда в нас не исчезает. Не одной святостью достается знание, но знание полное и окончательное достигается лишь святостью. Грех рождает незнание, ограничивает ведение. Созерцание вечных идей как реальностей дается лишь в мистическом акте самоотречения, погружения в Абсолютное. Самоутверждение нашего ограниченного «опыта» и нашего малого «разума» ведет к отрицанию реальности общего, к слабости зрения, формулируемой номиналистической гносеологией. Только в приобщении к Абсолютному Разуму постигается смысл целого, Логос как бы сам себя сознает и познает. Прошлое метафизики — это не гордыня, а смирение человека, смирение перед универсальным Разумом. Метафизика не может быть и не была делом индивидуального произвола: она соборна и универсальна. Разум по природе своей интуити-

исп, а не дискурсивен, и в нем созерцается действительность. Но мистическая философия должна избежать того крайнего и исключительного мистицизма, который отвергает сверхиндивидуальный Разум и его традиции в истории и вместе с тем поглощает индивидуальность, растворяет личность в хаотической стихии. «Научная» философия есть в значительной степени предрассудок современного сознания, от которого не вполне свободен и сам Лосский. Философия должна быть философской; философия сама есть знание, а не приживалка у науки. Но свергая идол «научности», тем более следует опасаться мистического отрицания Логоса.

В начале своего философского пути Лосский подвергся влиянию замечательного русского философа Козлова, которого, скорее всего, можно назвать неолейбницианцем. В дальнейшем своем развитии Лосский поставил себе целью преодолеть преграды между монадами, которых не могла преодолеть лейбницевская школа. Критика индивидуализма, рационалистического и эмпирического, делается основным мотивом Лосского. Мысль, что все наше знание складывается из индивидуальных состояний субъекта, невыносима для Лосского. Он хочет во что бы то ни стало выйти из индивидуальной замкнутости, разбить перегородки, отделяющие одну монаду от другой. Перегородок не существует, в знании дано универсальное бытие — вот основная идея Лосского. Лейбниц оплодотворяется идеями Шеллинга. Но, задавшись целью, унаследованной от критицистов, — построить гносеологию, свободную от всякой онтологии, Лосский остается двойствен, не сознает, что его гносеология сплошь онтологична. Жажда разбить индивидуальные перегородки и воссоединить субъект с объектом приводит Лосского к оптимизму, который мешает ему осмыслить ложь и дефекты познания. Открещиваясь от онтологии и утверждая чисто языческий гносеологический оптимизм, Лосский не приводит проблему познания в связь с Логосом, лежащим в основе бытия, и с иррациональным отпадением бытия от Логоса. Но, несмотря на эти недостатки книги Лосского, нельзя не признать ее выдающимся явлением современной философии. Стремления Лосского очень знаменательны: они изобличают глубокий кризис современной философии и неизбежность перехода на новый путь. Но думаю, что этот новый путь не может быть отвлеченным, он органический, он соединит знание с верой, сделает филосо-

фию сознательно религиозной. Полный и окончательный гнозис есть само бытие, полнота бытия, обладание подлинными реальностями. Такой гнозис достигается всей полнотой жизни, а не одним отвлеченным знанием. В терминах же историко-философских кризис мысли может быть, скорее всего, определен как переход от субъективизма к объективизму, от индивидуализма к универсализму.

Интуитивная теория знания должна вести к новому освещению старого спора знания и веры. Не должна ли открыть философия будущего, что в основе знания и в основе веры лежит одна и та же интуиция, непосредственное восприятие вещей, «обличение вещей невидимых»? Не есть ли всякое знание вместе с тем и вера, и не есть ли всякая вера вместе с тем и знание? Вера лишь расширяет сферу знания и говорит о восприятии вещей высшего порядка, но столь же реальных, как и вещи низшего порядка. Быть может, вера есть знание высшего порядка, знание полное, а горделивое знание есть вера низшего порядка, вера неполная. Тогда спор знания с верой окажется спором низшей и частной формы знания с высшей и полной формой знания; низшей и частной формой веры с высшей и полной формой веры. Пролить свет на этот жизненный вопрос должна онтологическая гносеология. Всякая гносеология должна стать не наивно-онтологической, а сознательно-онтологической.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Глава V

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗЛА И СМЫСЛ ИСТОРИИ

Введение

Болезненный кризис современного человечества связан с трудностью выхода из *психологической* эпохи, эпохи субъективизма, замкнутого индивидуализма, эпохи настроений и переживаний, не связанных ни с каким объективным и абсолютным центром. Гнет позитивизма и теории социальной среды, давящий кошмар необходимости, бессмысленное подчинение личности целям рода, насилие и надругательство над вечными упованиями индивидуальности во имя фикции блага грядущих поколений, суетная жажда устройства общей жизни перед лицом смерти и тления каждого человека, всего человечества и всего мира, вера в возможность окончательного социального устройства человечества и в верховное могущество науки — все это было ложным, давящим живое человеческое лицо объективизмом, рабством у природного порядка, ложным универсализмом. Человеческий род механически подчинил себе человека, поработил его своим целям, заставил служить его своему благу, навязал ему свое общее и как бы объективное сознание. И не мог осмыслить человек этой власти над ним естественного, обожествленного человечества, человеческого общества, человеческого рода, вечно умирающего и вечно рождающего, беспощадно разбивающего все надежды личности на вечную и совершенную жизнь. Земной дух человечества, пошедшего по пути змия, загипнотизировал человека заманчивой идеей *прогресса* и грядущего в конце прогресса земного рая, и так обольщен был человек, что не заметил безумия своего служения прогрессу и своего подчинения счастливым грядущего рая. Прогресс цветет на кладбище, и вся культура совершенствующегося человечества отравлена трупным ядом. Все цветы жизни — кладбищенские цветы. В природном порядке, в жизни человеческого рода все подчинено закону тления; каждое поколение съедается поколением последующим, унавоживает своими трупами почву для цветения молодой жизни; каждое человеческое лицо превращается в средство для новых

человеческих лиц, которых ждет та же участь; каждое лицо рождает будущее и умирает в акте рождения, распадается в плохой бесконечности. Вся человеческая энергия направлена вовне, на создание несовершенной, дурной множественности, на поддержание прогресса, закрепляющего закон тления, а не внутрь, не в глубь вечности, не на победу над смертью и завоевание всеобщей, полной и вечной жизни. И живет человеческий род, весь отравленный этим трупным ядом своих предшественников, всех предыдущих поколений, всех человеческих лиц, так же жаждавших полноты жизни и совершенства; живет человек безумной мечтой победить смерть рождением, а не вечной жизнью, победить ужас прошлого и настоящего счастьем будущего, для которого не сохранится ни один живой элемент прошлого. Ни один из борющихся и страдавших не войдет в рай будущего, и нет с этим будущим живой, реальной связи ни у одного человека. Связь человека с будущим человечеством в порядке смертной природы — фиктивна, иллюзорна; связь эта есть результат гипноза, безумного самообмана. Будущее не реальнее прошлого: то, что будет через тысячу лет, и то, что было тысячу лет тому назад, или одинаково призрачно, или одинаково реально. Безумно думать, что бытие грядет во времени, но что его еще не было и нет. Реальность бытия не зависит от времени, как хотят уверить поклоняющиеся будущему¹.

Позитивизм упразднил *бытие*, вытравил ощущение реальностей и окончательно отдал несчастного человека во власть призрачных феноменальностей. Человек перестал даже сознавать, существует ли он реально, есть ли он нечто в мире, некоторое бытие в себе, потерял самоощущение личности. Напряженно хватаясь за утверждение жизни в природе, угрожающей со всех сторон уничтожением, человек теряет сознание и ощущение *смысла* жизни, он ищет просто жизни и умирает. Ложная философия и ложная религия, выданная за положительную науку, утверждают в человеке сознание ничтожества его проис-

Уже после напечатания моего этюда «О происхождении зла и смысле истории» я познакомился с интересной книгой В. А. Кожевникова о Н. Ф. Федорове, замечательном человеке и мыслителе. Я был поражен сходством некоторых моих религиозно-философских мотивов с религиозно-философскими мотивами Федорова. Таков прежде всего мотив отношения к предкам, к «отчеству», сознание необходимости работать для предков и для восстановления их жизни не менее, чем для потомков.

хождения и божественности его будущего, не его, конечно, не данного конкретного лица, а человека вообще. Согласно современному сознанию человек не имеет глубоких корней в бытии; он не божественного происхождения, он — дитя праха; но именно потому должен сделаться богом, его ждет земное могущество, царство в мире. Духовное плебейство человеческого происхождения сделали гарантией аристократического будущего человека: человек — ничто и потому будет всем, человек — червь и потому будет царем, человек не божествен по своим истокам и потому именно будет божественным. Странность этой логики не бросается в глаза современному сознанию, гордящемуся своей рациональностью. Странность эта определяется желанием построить жизнь независимо от того, *есть ли бытие и что есть бытие*, безотносительно к существу человека, к его происхождению и предназначению, его месту в мироздании и смыслу его жизни. Ложный объективизм оправдывается и обосновывается *натуралистическим* мирозерцанием, якобы научным. Но как обосновывается верховенство науки? Обоснование это не может быть делом самой науки: оно вне ее и до нее; обоснование это есть особая форма веры. А что если наука изучает лишь *болезненное* состояние мира, если в ее ведении лишь природный порядок, который есть результат греха и мирового недуга, если наука только патология? Наука говорит правду о «природе», верно открывает «закономерность» в ней, но она ничего не знает и не может знать о происхождении самого порядка природы, о сущности бытия и той трагедии, которая происходит в глубинах бытия, это уже в ведении не патологии, а физиологии — учения о здоровой сущности мира, в ведении метафизики, мистики и религии. Царство науки и научности есть ограниченная сфера «патологического» знания; ее законам подведомственна не безграничность бытия, а лишь состояние этого бытия в данной плоскости. Можно изучить точно данную комнату, установить закономерность для действующих в ней сил, но правомерно ли отсюда заключить о том, что происходит во всем остальном мире и что произойдет, когда силы всего мира проникнут в эту комнату. Так и наука: ее сфера есть помещение больницы, мира, заболевшего от греха и подпавшего закону тления, подчинившегося закону необходимости.

Культурный человек конца XIX века возжелал освобождения от натуральной необходимости, от власти соци-

альной среды, от ложного объективизма. Индивидуум вновь обратился к себе, к своему субъективному миру, вошел внутрь; обнажился мир внутреннего человека, придавленный ложным объективизмом природы и общества. В самом утонченном и культурном слое началась эпоха психологическая, субъективная; все объективное сделалось пресным, все закономерное — невыносимым. Абсолютный центр и смысл бытия был потерян еще раньше; этого центра и смысла не было в ложном объективизме, капитулировавшем перед необходимостью, преклонившимся пред законом природы вместо закона Божьего, подменившим бытие призрачной феноменальностью. Но неоромантики, декаденты, символисты, мистики восстали против всякого закона, против всякого объективизма, против всякого обращения к универсальному целому; они интересуются исключительно субъективным и индивидуальным; оторванность от вселенского организма, произвольность и иллюзорность возводят в закон новой, лучшей жизни. Все более и более теряется различие между «я» и «не-я», между реальностью и иллюзорностью, между бытием и призраком. Религия эстетизма учит утешаться призрачной жизнью, сладостью потери ощущения реальностей, переносит центр тяжести жизни избранных людей не в реальную, а в иллюзорную красоту. Источившийся и разложившийся натурализм в искусстве незаметно переходит в декадентство, а затем в символизм, который есть уже переход к иному миру.

Солипсизм и субъективный идеализм — философия, в такой же мере соответствующая психологической эпохе, в какой эпохе ложного объективизма соответствовала философия натурализма и материализма. «Критицизм» совершил пресловутый коперниковский переворот, возвеличил субъект и упразднил бытие. Он освободил субъект от ложного объективизма эмпирической действительности и одиноким оставил его перед пустой бездной, которую каждому предоставил произвольно наполнить необязательным содержанием. Объективизм морали и объективизм науки, под которые старый Кант подвел критический фундамент, нисколько не спасают от трагедии пустой свободы, от ужаса субъективного произвола в самом дорогом и святом. Можно потерять интерес к морали и науке; все эти блага могут оказаться уже не питательными, не утоляющими жажду духа, не спасающими от демонов, вселившихся в проклятую материю. У более тон-

ких натур критицизм неизбежно переходит в солипсизм, субъективный идеализм переходит в иррациональную мистику. Пустота, которая остается после освобождения от природного и социального объективизма, после «критического» отвержения всякого бытия, должна быть чем-нибудь заполнена; ее не может заполнить ни вера в категорический императив, ни вера в непреложность математики. Человек отдается во власть настроений, причудливых переживаний, свободных от всякой нормы; после смерти Бога сам творит себе богов, из себя пытается воссоздать потерянное бытие. Но в эпоху ложного субъективизма так же мало находит человек самого себя, так же мало утверждает свою личность, спасает свою индивидуальность, как и в эпоху ложного объективизма. Личность распадается на миги, индивидуальность теряется во всеобщей иллюзорности бытия, индивидуализм оказывается антииндивидуализмом, так как отрицает объективную реальность индивидуума и объективную норму личности. Выход из субъективной, психологической эпохи в подлинно объективную, реалистическую эпоху ведет не только к вселенскости, но и к спасению личности, обретению индивидуальности. Мы стоим перед объективизмом, который свяжет нас с подлинным бытием, бытием абсолютным, а не природной и социальной средой; мы идем к тому реализму, который находит центр индивидуума, связующую нить жизни и утверждает личность как некое вечное бытие, а не мгновенные и распавшиеся переживания и настроения. Это вселенское религиозное миропонимание и мироощущение, к которому современный мир идет разными путями и с разных концов, прежде всего остро ставит вопрос о *смысле мировой истории*, о религиозном соединении судьбы личности и судьбы вселенной. Понять смысл истории мира значит понять провиденциальный план творения, оправдать Бога в существовании того зла, с которого началась история, найти место в мироздании для каждого страдающего и погибающего. История лишь в том случае имеет смысл, если будет *конец* истории, если будет в конце воскресение, если встанут мертвецы с кладбища мировой истории и постигнут всем существом своим, почему они истлели, почему страдали в жизни и чего заслужили для вечности, если весь хронологический ряд истории вытянется в одну линию и для всего найдется окончательное место. Вопрос о смысле истории и есть вопрос о происхождении зла в мире, о предмирном грехо-

падении и об искуплении. Все живущее во все времена в разных формах ощущало, что вне времени, в вечности, предмирно было совершено какое-то страшное преступление, что все и всё в этом преступлении участвовали и за него ответственны. Жаждой искупления наполнена вся история мира, и лишь как искупление может быть понят смысл истории. Но отвлеченная философия не в силах осмыслить мировой истории, не в силах осветить источников зла. Воплощение смысла дано лишь в религиозном откровении, и философия религиозного откровения должна быть откровенной религиозной философией.

1) О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЛА И ГРЕХЕ. О ТРОИЧНОСТИ БОЖЕСТВА.

Кто мы? Обиженная невинность, пленники у внешнего зла, поработанные чуждой нам стихией, от которой освобождаемся в историческом процессе, или мы преступники перед высшей правдой, грешники, поработанные внутренней для нас силой зла, за которую мы сами ответственны? Если зло и страдания жизни, смерть и ужас бытия не являются результатом предмирного преступления богоотступничества, великого греха всего творения, свободного избрания злого пути, если нет коллективной ответственности всего творения за зло мира, нет круговой поруки, то теодицея¹ невозможна, то бытие не имеет никакого смысла и никакого не может иметь оправдания. Возложить на Творца ответственность за зло творения есть величайший из соблазнов духа зла, отравляющий источники религиозной жизни. Соблазн этот с роковой неизбежностью ведет к отрицанию Творца и отнесению источника зла к бессмысленному порядку природы, к внешней стихии, ни за что не отвечающей. Так превращается первоначальное сознание греховности в злобную обиду на мир, в претензию получать все богатства бытия, не заслужив их, в желание отделаться внешним образом от зла, не вырвав корней его. Человек перестал понимать, почему он так обижен природой, почему он страдает и умирает, почему рушатся его надежды, и озлобляется, мечется, отрекается от благодетства

¹ Теодицеей называется проблема оправдания Бога, но само это словосочетание вызывает возражение. В сущности, не Бог оправдывается в теодицее, а мир оправдывается Богом, с миром примиряется наше сознание.

своего происхождения. Возрождение религиозного смысла жизни связано с сознанием источника мирового зла, с окончательным решением проблемы теодицеи. Сознание же наступает тогда, когда освобождается человек от лживой идеи, что он лишь пленник у посторонней ему злой стихии, что он обиженный внешней силой, когда возвращается человеку его высшее достоинство, повелевающее самого себя считать виновником своей судьбы и ответственным за зло. Недостаточно человека освободить от внешнего насилия, как то думает социальная религия наших дней, нужно освободиться человеку от внутреннего зла, которое и рождает насильственную связанность природы и смертоносный ее распад. Человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни, действительно перестать быть рабом, а не надевать костюм свободного, не казаться могущественным: он должен сознать свой грех, в котором участвовал, и религиозную связь свою с искуплением. Освобождение зверя с бушующим в нем хаосом не есть освобождение человека, так как подлинный человек есть часть божественной гармонии.

Непосредственно, первично ощущаемый всеми людьми и во все времена первородный грех не мог иметь своего начала во времени и в этом мире. Грехопадение совершилось предвечно и предмирно, и из него родилось время — дитя греха и данный нам мир — результат греховности. Вне времени, в вечности, все моменты бытия — грехопадение, искупление и окончательное спасение — свершаются, нет там временной, хронологической последовательности, а есть лишь идеальное, вневременное совершение. Бытие есть трагедия, в которой все акты не следуют один за другим во времени, а идеально пребывают в абсолютной действительности. Конец мировой трагедии так же предвечно дан, как и ее начало; само время и все, что в нем протекает, есть лишь один из актов трагедии, болезнь бытия в момент его странствования. Нельзя осмыслить мирового процесса, если не допустить мистической диалектики бытия, предвечно совершающейся и завершающейся вне времени и вне всех категорий нашего мира и в одном из своих моментов принявшей форму временного бытия, скованного всеми этими категориями. В один из моментов мистической диалектики, в момент распри Творца и творения, бытие заболело тяжелой болезнью, которая имеет свое последовательное

течение, свои уже хронологические моменты. Болезнь эта прежде всего выразилась в том, что все стало временным, т. е. исчезающим и возникающим, умирающим и рождающимся; все стало пространственным и отчужденным в своих частях, тесным и далеким, требующим того же времени для охватывания полноты бытия; стало материальным, т. е. тяжелым, подчиненным необходимости; все стало ограниченным и относительным; третье стало исключаться, ничто уже не может быть разом А и не-А, бытие стало бессмысленно логичным.

Ни философия позитивная, ни философия критическая не в силах понять происхождения и значения времени и пространства, законов логики и всех категорий, так как исходит не из *первичного бытия*, с которым даны непосредственные пути сообщения, а из вторичного, большого уже сознания, не выходит из субъективности вширь, на свежий воздух. Происхождение и значение всех категорий не может быть осмыслено углублением в субъект, так как тут проблема *онтологическая*, а не гносеологическая, и, чтобы понять хоть что-нибудь, гносеология должна стать сознательно онтологической, исходить из первоначальной данности бытия и его элементов, а не сознания, не субъекта, противоположного объекту, не вторичного чего-то. Само противоположение субъекта и объекта, самоубийственное рационализирование всего живого в познании есть, как мы видели, результат того же заболевания бытия, которое превратило его во временное, пространственное, материальное и логическое. Бытие в этом болезненном состоянии атомизируется, распадается на части, и все отчужденные части связываются насильственно, поработаются необходимости, образуется тяжелая материя.

Сознание невозможности отвлеченной философии — последний результат философского развития. Бесплодие и пустыньность философского критицизма с его отвлеченно-призрачным самопогружением в субъект, с ненужной апологетикой науки, мелочные разногласия этой неосхоластики, искание гносеологии без предпосылок и грубый догматизм всех этих критических гносеологий — все это указывает на внутреннюю неизбежность перехода на новый путь. Погружение в мышление, оторван-

нос от живых корней бытия, претендующее на самостоятельность и верховенство, есть блуждание в пустоте. Такое мышление (субъект) — бессодержательно, пусто, из него ничего нельзя добыть, им ничего нельзя разгадать. Философия должна сознательно преодолеть рационализм, отказаться от самодовольства и по-новому сделаться функцией религиозной жизни; мышление должно стать органической функцией жизни, субъект — воссоединиться своими бытийственными корнями. Теория познания придет, наконец, к реализму, когда положит в свое основание новую, необычную для отвлеченных философов идею, идею греха как источника всех категорий, источника самой противоположности субъекта и объекта, которая остается тайной для всех гносеологий. Идея же греха и вытекающей из него болезненности бытия дана нам до всех категорий, до всякого рационализирования, до самого противоположения субъекта объекту; она переживается вне времени и пространства, вне законов логики, вне этого мира, данного рациональному сознанию. Переживаемое и испытываемое бытие первичнее сознания и всех его элементов, и из него лишь могут быть истолкованы дефекты нашего сознания, вся эта беспомощность познавательного процесса. Время, пространство, материя, законы логики — все это не состояния субъекта, а состояния самого бытия, но болезненные. Здесь я лишь устанавливаю самые общие положения, имеющие значение для учения о происхождении зла и о грехе. Всем этим я хочу сказать, что гносеология прежде всего должна быть ориентирована на факте религиозного откровения, а не на факте науки, как хотят неокантианцы. Религиозно-мистическая гносеология имела в прошлом великих защитников¹, но в нашу умственную эпоху она требует серьезного обоснования и развития. В свете органической религиозной философии старый спор знания с верой получает совсем иной и новый смысл. Ниже мы вернемся к идеям бытия и небытия, которые прежде всего должны быть исследованы онтологической гносеологией.

Библия является конкретно-религиозным источником для философии грехопадения. Но важно понять мифологический и символический характер рассказа книги Бытия об Адаме и Еве. В Библии, которая возвращает нас к истокам бытия, нет ясной грани, отделяющей то, что во вре-

Таковы в XIX в. Шеллинг, Вл. Соловьев и особенно Фр. Баадер.

мени, от того, что до времени, так как вселенская ее объективность имела границы в ветхом сознании человечества. И мифологичность книги Бытия не есть ложь и выдумка первобытного, наивного человечества, а есть лишь ограниченность и условность в восприятии абсолютной истины, предел ветхого сознания в восприятии откровения абсолютной реальности. В этом, быть может, тайна всякого мифа, который всегда заключает в себе часть истины, за которым всегда скрывается некоторая реальность.

Все существа предвечно и предмирно творятся Божеством¹; все живое пребывает в божественном плане космоса, до времени и до мира совершается в идеальном процессе божественной диалектики. Но ветхое религиозное сознание человечества могло это воспринять лишь в конкретной форме элементарной и простой драмы с ограниченным числом действующих лиц. В эту простую драму не вместились еще полная истина об участии всех существ, всех частей сотворенного бытия в первородном грехе. Отпала от Бога *мировая душа*, носительница соборного единства творения, и потому все и всё в мире участвовали в преступлении богоотступничества и ответственны за первородный грех, в нем свободно участвовало каждое существо и каждая былинка. Мировая душа женственна в своей пассивной восприимчивости как к добру, так и к злу. Тайна этой женственности и есть тайна греха; она связана с свободой. Можно ли осмыслить происхождение зла, осветить первородный грех, в котором дано начало всемирной истории? Возможно ли сознательно освободиться от соблазнительной дилеммы: возложить на Творца вину за зло, содеянное творением, и вызвать образ злого бога или совсем отрицать объективность зла в мире? Возможно ли сознательно преодолеть персидский дуализм, манихейское допущение двух богов*, двух равносильных начал, и пантеистический монизм, отвергающий абсолютное различие между добром и злом, видящий в зле лишь несовершенство частей, лишь недостаточное добро? Между дуализмом и пантеизмом постоянно колеблется религиозно-философское сознание; все ереси склоняются то в одну, то в другую сторону. Гностическое

Не эмануруют, а творятся. Идея эманации противоположна идее творчества. Учение об эманации отрицает и лицо Творца и лицо творимых, отрицает свободу и самостоятельность творения.

отрицание зла и оправдание зла есть соблазнительное отречение от свободы. Зло — абсолютно алогично, т. е. противно Логосу, непознаваемо, бездонно, бессмысленно. Гностическая апология зла есть идеология слабых, пассивных, призрачных. На отрицании зла формируется личность.

Божество есть абсолютное, полное бытие, сущий субъект всякого бытия, положительное всеединство*; вне Божества нельзя мыслить никакого бытия, в Нем пребывает идеальный космос, в космосе этом осуществлено совершенное бытие всех и всего. Эта идея положительного *бытия*¹ и всецелого пребывания его в абсолютном *Существо* есть идея первоначальная, нам данная из непосредственного источника, не искоренимая никакими софизмами позитивизма и критицизма, ни из чего не выводимая, усматриваемая в глубине. Идея бытия есть первичная интуиция, а не производный результат дискурсивного мышления, и все попытки критицистов разложить эту идею на простейшие элементы, ничего общего с бытием не имеющие, из субъекта взятые, производят впечатление софизмов, являются ненужным и вредным схоластическим формализмом. Непосредственная данность идеи бытия и есть данность самого бытия. От бытия нельзя отделаться никакими фокусами критического мышления, бытие изначально навязано нашему органическому мышлению, дано ему непосредственно, и здоровое религиозное сознание народов понимает это гораздо лучше болезненного и извращенного рационалистического сознания новых философов. В этом я сознательно стремлюсь возвратиться к философскому примитивизму. Вся новейшая философия пыталась превратить бытие в призрак, разрешить его в иллюзионистский феноменализм; но все эти формально-схоластические упражнения в пустоте отвлеченно взятого субъекта не в силах подорвать первоощущения бытия и здорового его первосознания. Победа механичности над органичностью временна и относительна. Всякое существо, сбрасывая с себя пыль рационалистической рефлексии, касается бытия, непосредственно стоит перед его глубиной, сознает его в той первичной стихии, в которой мышление неотделимо от чувственного ощущения.

¹ Слово *бытие* я здесь все время употребляю не в общем и отвлеченном смысле, а в метафизическом смысле *истинно-сущего*. Замечательный анализ идеи бытия дан русским философом Козловым.

Смотришь ли на звездное небо или в глаза близкого существа, просыпаешься ли ночью, охваченный каким-то неизъяснимым космическим чувством, припадаешь ли к земле, погружаешься ли в глубину своих неизреченных переживаний и испытываний, всегда знаешь, знаешь вопреки всей новой схоластике и формалистике, что бытие в тебе и ты в бытии, что дано каждому живому существу коснуться бытия безмерного и таинственного. Не из мертвых категорий субъекта соткано бытие, а из живой плоти и крови. Вопрос о Боге — вопрос почти физиологический, гораздо более материально-физиологический, чем формально-гносеологический, и все чувствуют это в иные минуты жизни, неизъяснимые, озаренные блеснувшей молнией, почти неизреченные. Мы с полным спокойствием интеллектуальной совести можем положиться на идею бытия как положительной полноты и исходить от бытия.

Бытие пребывает в Божестве, Божество — носитель абсолютного бытия, единство всего, что бывает. В Божестве исчезает различие между бытием как предикатом и бытием как субъектом. Космос, предвечно пребывающий в Божестве, есть полное, гармоническое, свободное бытие, осуществленное и утвержденное бытие всех существ, всех *идей* Бога в их окончательном соединении. В космос входит и в Божестве пребывает лишь то, что подлинно есть, лишь настоящее бытие, а не фальсификация, не фикция, не кажущееся и иллюзорное бытие, лишь реальная личность, а не призрак самоутверждающегося «я».

Где же корень зла и где место его нахождения? Если всякое бытие имеет своим источником Божество и если подлинное бытие в Божестве пребывает, то зло не может корениться в бытии, то злое не может мыслиться как бытие. Бытие я все время рассматриваю не только как сказуемое (то, чем обладают), но и как подлежащее (то, что обладает). В бытии абсолютном падает само различие между сказуемым и подлежащим, между предикатом и субъектом¹. Если зло не бытие, то это не значит, что зла нет. Кроме бытия нам дано и нами мыслится еще и *небытие*, злая пустота, очень содержательная в отношении

У Вл. Соловьева есть остроумное учение о различии между *бытием* как состоянием, которое Гегель превратил в отвлеченную идею, и *сущим* как конкретным, живым носителем бытия, субстратом, существом*. Идея сущего есть основная идея русской философии. Но для моих целей можно оперировать со словом «бытие».

к нашему опыту, нами переживаемая и испытываемая. Зло коренится не в бытии, а в небытии; оно возникло в сфере небытия и, заняв призрачное, фиктивное место в бытии, должно быть окончательно оттеснено в сферу небытия, должно быть изничтожено, изобличено во всем ничтожестве своего небытия, своей поддельности. Бытие и небытие, как абсолютное и относительное, не могут находиться в одной плоскости и ни в каком смысле не могут быть сравниваемы и сопоставляемы. Вне сферы абсолютного бытия никакое иное бытие, относительное и злое, не может быть осознано как в какой бы то ни было мере ему равносильное и противопоставимое. Соблазн манихейского дуализма, соблазн увидеть два равносильных начала бытия, двух богов, в том и коренится, что абсолютное и относительное рассматривают в одной плоскости, как соотносительные и конкурирующие силы. Ответственность за зло потому лишь возлагают на Бога, что считают возможным сопоставлять злое с абсолютно добрым, сравнивать начало зла и Бога. Но начало зла одинаково не находится ни в Боге, ни вне Бога (как бытие самостоятельное). Поэтому Бог не ответствен за зло и нет никакого другого бога, кроме Бога добра. Зло находится вне сферы бытия, рождается из небытия и в небытие возвращается; оно не обладает силой, почерпнутой из божественного источника, и так же мало есть сила, противоположная Богу, как бытие иное, конкурирующее. Внутри Абсолютного не может быть никакого злого бытия, а вне Абсолютного вообще никакое бытие немислимо. Относительное несопоставимо с Абсолютным, так как ничтожно перед ним и не самостоятельно, не мыслимо вне Абсолютного и не занимает внутри его никакого особого места. Бог и зло ни в каком смысле не сравнимы и не сопоставимы; их нельзя признать ни равносильными началами (дуализм), ни зло подчиненным Богу (пантеизм); к их отношениям неприменима ни ответственность, ни конкуренция. Относительное превращается как бы в другое Абсолютное и получается сопоставление двух Абсолютных, что совершенно недопустимо, так как закон единства Абсолютного есть основной закон интуитивного разума. Относительно все, что вне Бога и против Бога, не лежит в одной плоскости с абсолютным Божеством и не представляет никакой самостоятельной плоскости. Зло не есть другое Абсолютное и не имеет никакого места в едином Абсолютном; оно относительно и в своей относи-

тельности не соотносительно с Абсолютным¹, не есть иное бытие и не есть часть того же бытия, а есть небытие, в духе небытия зачалось и пребывает. Небытие же не имеет корней в бытии и не может быть противопологаемо бытию как равное по силе и достоинству. Зло находится в сфере относительного, а не Единого Абсолютного и не второго Абсолютного, в сфере небытия, а не бытия, поэтому зло не ограничивает царства Абсолютного, не обуславливает Божества. Зло есть бессилие и потому не может ограничить абсолютной силы. Сфера зла никогда не встречается со сферой божественного бытия, и никаких границ и размежеваний между этими сферами быть не может. Божество не умаляется в своем могуществе, благодати и абсолютной безмерности оттого, что существует зло, так как относительное и небытие не могут ограничить абсолютного бытия, все в себе заключающего. Зло есть отпадение от абсолютного бытия, совершенное актом свободы, и переход в сферу призрачного бытия — небытия, которое ничего не отнимает от божественной полноты и ничем ее не ограничивает, так как в последнем и окончательном — ничтожно. Зло есть творение, обоготворившее себя. Зло есть то нарушение иерархической соподчиненности, после которого первый в небесной, ангельской иерархии становится сатаной, дьяволом. Кроме Бога и творения ничего и нет; путь зла есть путь творения, отпавшего от Бога и погнавшегося за призраком своего оторванного бытия. Дьявол есть только первая в зле тварь, в нем воплотилось начало, противоположное Сыну Божьему, он есть образ творения, каким оно не должно быть. Антихрист и есть новый бог творения, тварь, подменившая Творца.

Соблазн зла есть соблазн призрачного бытия, призрачного пути к полноте, свободе и блаженству. Древний змий соблазнял людей тем, что они будут как боги, если пойдут за ним; он соблазнял людей высокой целью, имевшей обличие добра, — знанием и свободой, богатством и счастьем, соблазнял через женственное начало мира — праматерь Еву. Несомненное зло мира — убийство,

¹ Абсолютное и относительное потому не могут мыслиться соотносительными в одной плоскости, что этим Абсолютное было бы превращено в относительное. Одно относительное предполагает другое относительное, это реальное соотношение. Логическая же и грамматическая противоположность между абсолютным и относительным никакого реального соотношения за собою не скрывает.

насилие, порабощение, злоба и т. п.— это уже последствия начального зла, которое соблазняло обликом добра. Будьте как боги — в этом нет ничего дурного; цель эта поистине религиозна и божественна; ее Бог поставил перед людьми, возжелал, чтобы они были подобны Ему. В Христе и произошло *обожение* (θεωσις) человеческой природы; Он хотел, чтобы люди были как боги, это была Его цель. Никакой своей цели, своего нового бытия дух зла не мог выдумать, так как вся полнота бытия заключена в Боге; выдумка его могла быть лишь ложью, лишь небытием, выдавшим себя за бытие, лишь карикатурой. Соблазн змиинного, люциферианского знания не потому греховен, что знание греховно, а потому, что соблазн этот есть незнание, так как знание абсолютное дается лишь слиянием с Богом. Неблагодатный гнозис есть знание лжеимянное, призрачное, обманчивое. Вступив на путь зла, люди стали не богами, а зверями, не свободными, а рабами, попали во власть закона смерти и страдания. Все манящие обещания зла оказались ложью, обманом, всякое следование злу ведет в сферу небытия. От духа небытия и лжи родился соблазн зла. Путь зла есть погоня за призраком призрачными средствами, есть подмена, подделка, превращение бытия в фикцию. Весь природный порядок, пространственный, временный, материальный, закономерный, который явился результатом греха, соблазненности наущениями духа зла, есть наполовину подделка бытия, ложь и призрак, так как в нем царит смерть, рабство и страдание. Дьявол не есть сила соотносительная с Богом, противоположная Ему, обладающая своим бытием, сравнимым с бытием в Боге; его сфера — небытие, ложь и обман¹. Зло не есть особая, самобытная стихия, противостоящая стихии добра, как то думает дуалистическое сознание. Зло — не особая стихия, а превращение всякой стихии в небытие, подмена подлинных реальностей фиктивными, оболгание всех стихий бытия. Всего менее можно осмыслить отношение между добром и злом в сознании дуализма духа и материи. Сама по себе материя не есть зло, и не в ней источник зла. Плоть так же свята в своей божественной первооснове, как и дух, но так же, как и дух, может быть испорчена, так же может изолгаться и тогда сеет смерть.

¹ Учителя Церкви видели в зле небытие. Таков был взгляд бл. Августина, св. Григория Нисского и др.

Все достоинство творения, все совершенство его по идее Творца — в присущей ему *свободе*. Свобода есть основной внутренний признак каждого существа, сотворенного по образу и подобию Божьему; в этом признаке заключено абсолютное совершенство плана творения. Безрелигиозное сознание мысленно исправляет дело Божье и хвастает, что могло бы лучше сделать, что Богу следовало бы насильственно создать космос, сотворить людей неспособными к злу, сразу привести бытие в то совершенное состояние, при котором не было бы страдания и смерти, а людей привлекало бы лишь добро.

Этот рациональный план творения целиком пребывает в сфере человеческой ограниченности и не возвышается до сознания *смысла* бытия, так как смысл этот связан с иррациональной тайной *свободы греха*. Насильственное, принудительное, внешнее устранение зла из мира, необходимость и неизбежность добра — вот что окончательно противоречит достоинству всякого лица и совершенству бытия, вот план, не соответствующий замыслу Существа абсолютного во всех своих совершенствах. Творец не создал необходимо и насильственно совершенного и добро-го космоса, так как такой космос не был бы ни совершенным, ни добрым в своей основе. Основа совершенства и добра — в свободе, в свободной любви к Богу, в свободном соединении с Богом, а этот характер всякого совершенства и добра, всякого бытия делает неизбежным мировую трагедию.

По плану творения космос дан как задача, как идея, которую должна творчески осуществить свобода тварной души. В плане творения нет насилия ни над одним существом, каждому дано осуществить свою личность, идею, заложенную в Боге, или загубить, осуществить карикатуру, подделку. Всему творению дано свободным и соборным усилием мировой души превратиться в космос, осуществить божественную гармонию. Бог лучше знал, какое творение совершеннее и достойнее, чем рационалистическое, рассудочное сознание людей, беспомощно останавливающихся перед великой тайной свободы.

Свобода греха, поистине, есть величайшая тайна, рационально непостижимая, но близкая каждому существу, каждым глубоко испытанная и пережитая. Но и для философствующего разума ясно, что насильственное добро, насильственная прикованность к Богу не имела бы никакой ценности, что существо, лишённое свободы избрания, сво-

боды отпадения, не было бы личностью. В нашем первоначальном опыте дано оправдание Творца, сотворившего свободный мир, в котором свободно и творчески должен гармонизироваться хаос и образоваться космос. Идея Творца полна достоинства и свободы: Он возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел человек за Творцом, прельщенный и плененный Им (слова Великого Инквизитора). Те, что отвергают Бога на том основании, что зло существует в мире, хотят насилия и принуждения в добре, лишают человека высшего достоинства. Они отвергают тайну лица человеческого и всякого лица, которая связана с тайной Лица Божьего.

Творение, в силу присущей ему свободы, свободы избрания пути, отпало от Творца, от абсолютного источника бытия и пошло путем природным, натуральным; оно распалось на части, и все части попали в рабство друг к другу, подчинились закону тления, так как источник вечной жизни отдалился и потерялся. Началось дело осуществления лжебытия, началась трагическая *история* мира, в основу которой было положено преступление. Основа истории — в грехе, смысл истории — в искуплении греха и возвращении творения к Творцу, свободном воссоединении всех и всего с Богом, обожении всего, что пребывает в сфере бытия, и окончательном оттеснении зла в сферу небытия. История есть разоблачение обмана, выявление подлинных реальностей и их окончательное отделение от лжи. В грехопадении произошло смешение бытия с небытием, истины с ложью, жизни со смертью, и история мира призвана Провидением разделить эти два царства, действительное и призрачное.

Свобода творения в начале мировой истории была сознана *формально* и потерялась в грехе; в конце мировой истории она должна быть сознана *материально* и обретена в совершившемся искуплении. Если начальным в мировой истории была свобода выбора добра и зла, то конечным будет свобода утверждения добра, так как зло будет сознано как окончательное рабство. Поняв свою свободу как свободу от Бога, как отпадение и восстание, творение поработилось, свободу потеряло. Все для всего стало чуждым и внешним и потому давящим и насилующим. Мир атомизировался, стал материально тяжелым, в нем воцарилась необходимость и внешняя закономерность. Материальная необходимость и есть болезнь бытия, результат внутреннего распада и внешней скованности всей

иерархии живых существ. Вся природа есть органическая иерархия живых существ. Все, все, и камни, и куски земли — живые чувства. Но человек, занимающий иерархически высшее и центральное положение, призванный быть добрым царем природы, заразил всю природу, все иерархически низшие существа грехом и отступничеством и стал рабом той низшей природы, перед которой так страшно виновен и которую должен оживить.

В деле мирового освобождения от греха и спасения религиозное сознание должно признать за человечеством не только земное, но и космическое, вселенское значение. Человечество — космический центр бытия, высшая точка его подъема, душа мира, которая соборно отпала от Бога и соборно же должна вернуться к Богу, обожиться. Земная история приобретает абсолютный религиозный смысл, в ней все единственно и неповторимо, в ней совершается искупление и спасение мира. Все факты земной человеческой истории имеют единственную и неповторимую важность; жизнь каждого человека на земле есть момент абсолютного бытия, и другого такого момента не будет уже дано для дела спасения.

Для христианского сознания земля и происходящее на ней имеет абсолютное и центральное значение; она не может быть рассматриваема как один из многих миров, как одна из форм в числе бесконечно многих форм бытия. Индийская идея метемпсихоза чужда и противна христианскому сознанию, так как противоречит религиозному смыслу земной истории человечества, в которой совершается искупление и спасение мира, являлся Бог в конкретном образе человека, в которой Христос был единственной, неповторимой точкой сближения и соединения Бога и человечества. Христианское сознание все покоится на конкретности и единичности, не допускает отвлеченности и множественности того, что есть центр и смысл бытия. Христос был один, являлся всего раз на этой земле, в этой истории человечества; спасающее приобщение к Христу совершается для каждого данного человека в этой его жизни. Множественность и повторяемость несовместимы с Христом, и принявший Христа должен принять абсолютное значение земли, человечества и истории. Земная жизнь человека и человечества ли-

шила бы всякого религиозного смысла, если бы для каждого существа жизнь эта не была неповторяемым делом спасения, если допустить возможность отложить дело спасения до новых форм существования (метемпсихоз) и перенести в другие миры. На земле, в земной истории человечества есть абсолютное касание иного мира, и точка этого касания единична и неповторима в своей конкретности.

История человечества на земле есть трагедия бытия в нескольких актах; она имеет начало и конец, имеет неповторимые моменты внутреннего развивающегося действия; в ней каждое явление и действие имеет единственную ценность. В центре этой трагедии стоит божественный Человек — Христос, к Нему и от Него идет историческое действие трагедии. Христос — абсолютный центр космоса, и Он воплотился в человеке, явился на земле. Поэтому человечество приобрело космическое значение, в нем душа мира возвращается к Богу. Ясно, что множественность и повторяемость в индийской философии и религии, отрицание смысла конкретной истории, допущение скитания душ по разным краям бытия, по темным коридорам и индивидуального спасения этих душ путем превращения в новые и новые формы — все это несовместимо с принятием Христа и с надеждой на спасительный *конец* истории мира. Христианство даже не есть вера в бессмертие души, в естественную ее трансформацию, а вера в воскресение, которое должно быть вселенски завоевано, исторически подготовлено, должно быть делом всего космоса*. Христианству чуждо отвлеченно-спиритуалистическое понимание бессмертия: это религия воскресения плоти, и мировая плоть для веры этой имеет абсолютное значение. Идея переселения души, отделения души от плоти этого мира и перехода из этого мира в совершенно иной, противоположна вере в воскресение плоти и космическое спасение человечества и мира путем Церкви и *истории*. Плоть этого мира и плоть каждого из нас должна быть спасена для вечности, а для этого нужно не уходить из этого мира в другой, не ждать переселения души и естественного ее бессмертия, а соединять этот мир с Богом, участвовать в его вселенском спасении путем истории, спасти плоть от смерти. Вера в естественное бессмертие сама по себе бесплодна и безотраднa; для этой веры не может быть никакой задачи жизни и самое лучшее поскорее умереть, смертью отделить душу от те-

ла, уйти из мира. Теория естественного бессмертия ведет к апологии самоубийства. Но великая задача жизни предстает в том случае, если бессмертие может быть лишь результатом мирового спасения, если моя индивидуальная судьба зависит от судьбы мира и человечества, если для спасения моего должно быть уготовлено воскресение плоти. Тогда нужно жить, а не умирать, тогда надежда связана с воскресением, а не смертью. Вот почему христианское учение о воскресении плоти утверждает смысл жизни в этом мире, смысл мировой истории, оправдывает мировую культуру. Чтобы заслужить бессмертие, нужно жить, а не умирать; нужно на земле, в земной человеческой истории совершить дело спасения; нужно связать себя с историей вселенной, идти к воскресению, утверждать плоть в ее нетленности, одухотворять ее. Дуалистический спиритуализм не может признать смысла жизни и смысла истории; для него выгоднее как можно скорейшая смерть, естественный переход в другой, лучший мир. Но религия Христа в такой же мере спиритуалистична, в какой и материалистична¹. Для восточных верований в метемпсихоз плоть человека не имеет никакого значения; душа человека может перейти в кошку, и потому нет смысла жизни, смысла земной истории, так как смысл этот тесно связан с утверждением безусловного значения плоти. Задача индивидуума и вселенной в том, чтобы излечиться от болезни, очистить свое тело, подготовить плоть к вечности, а не в том, чтобы ждать естественного перехода в другие формы существования и надеяться на отделение души от тела путем смерти. Только религия Христа осмысливает космическое значение человечества².

Но распря Творца и творения не может быть прекращена и разрешена свободой творения, так как свобода эта

¹ Этим я лишь отрицаю религиозный дуализм, который разрывает мир на добрый дух и злую плоть. Метафизика неизбежно ведет к спиритуалистическому монизму, который утверждает в природе связь духа и материи, одухотворенность материи. Бытие состоит из духовных существ, и «материя» есть лишь определенное соотношение этих существ и их определенное состояние.

² Даже если другие планеты и населены, то за человечеством остается центральное значение. Религиозное сознание побеждает давящую бесконечность звездного неба иной бесконечностью, раскрывающейся в божественных связях человека.

утеряна в грехопадении. Человечество, а за ним и весь мир поработены злом, попали во власть необходимости, находятся в плену у дьявола. Свобода была признана творением не как норма бытия, а как произвол, как нечто безразличное и беспредметное; свобода почуялась тварью как свобода *«от»*, а не свобода *«для»* и попала в сети лжи, растворилась в необходимости. После грехопадения человек не может уже свободно, своими естественными человеческими силами спастись, вернуться к первоисточнику бытия, так как не свободен уже: природа его испорчена, поработена стихией зла, наполовину перешла в сферу небытия. Свобода должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории. Промысел Божий и откровение Божие в мире — не насилие над человечеством, а освобождение человечества от рабства у зла, возвращение утраченной свободы, не формальной свободы от совершенного бытия (свободы небытия), а материальной свободы для совершенного бытия (свободного бытия). В высшем смысле свободна лишь человеческая природа, соединенная с божеской, обоженная; отпавшая от божеской и обожествившая себя — она поработена необходимостью естественного порядка и обессилена. Может ли дитя смерти спастись и спасти мир собственными силами? Для религиозного сознания ясно, что должна быть создана космическая возможность спасения; человечество должно оплодотвориться божественной благодатью: в мире должен совершиться божественный акт *искупления*, победы над грехом, источником рабства, победы, по силе своей равной размерам содеянного преступления. Человечество само по себе не может искупить греха, так как жертва его и кровавая его мука не равна преступлению богоотступничества и само оно не может простить себе греха. Искупление творения, освобождение от греха и спасение совершается не слабыми и поработенными человеческими силами, не естественными силами, а мистической диалектикой Троичности, соединяющей Творца и творение, преодолевающей трагедию свободы греха. Нельзя осмыслить мира и мировую историю помимо идеи Троичности Божества, необходимо поставить в центре мировой трагедии Логос. История мира зачалась в диалектике Троичности и в ней лишь предвечно разрешается. Идея Единого Бога или Бога Отца сама по себе не делает понятным ни распад между творением и Творцом,

ни возврат творения Творцу, не осмысливает мистическое начало мира и его истории. Лишь драматизация мирового процесса делает его нам близким и для нас осмысленным; сама божественная диалектика, идеально протекающая в первоначальном Божестве, чувствуется нами как драма с драматическими действующими *лицами* — ипостасями Троицы.

Мир сотворен Богом через Логос, через Смысл, через идею совершенства творения, предвечно пребывающую в Боге и равную Ему по достоинству. Идея Логоса была уже признана греческой философией, соединилась с ветхозаветными чаяниями Мессии и стала основой христианской метафизики. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»*. В этих словах евангелиста Иоанна сказана вся правда греческих метафизиков и ветхозаветных пророков. Логос, Смысл творения, Слово было в начале, Слово это было в Боге и Слово было Богом. У Бога — двое детей: дитя-Логос и дитя-мир. Дитя-Логос — совершенное, равное Отцу по достоинству, столь же божественное, как и Сам Отец, дитя это есть творение, как космос, как *идея* бытия, каким оно должно быть. Дитя-мир — несовершенное, не равное Отцу по достоинству, не осуществленная *идея* бытия, бытие, смешанное с небытием. Логос — Сын Божий есть смысл творения, божественный план творения, идеальная норма его бытия. Логос — Сын Божий есть предвечный носитель соединенности Творца с творением, любви, соединяющей Божество с человечеством; Он Божественный посредник между Отцом и дитятею-миром, восставшим на Отца и отпавшим от Него. Бог Отец потому и творит мир, что у Него есть Сын, что в Нем пребывает бесконечная Любовь: во имя Сына Он вызывает предвечным актом из недр своих творение. У Бога есть Сын-Логос, Сын-Любовь, и Он творит мир, осуществляя полноту бытия в любви и смысле. Абсолютное бытие немислимо без творения из него того бытия, которое было бы им любимым и любило бы его, которое осуществляло бы его идею, его Логос. Сын Божий — второе лицо Троицы, и есть неизбежность акта творения, и есть идея мира совершенного — космоса. В мистической диалектике абсолютного бытия заключена неизбежность творения как дело божественной любви между Отцом и Сыном. В глубине творения зародился грех, черты творения исказились злом, не осуществилась в нем совершенная идея Бога, нет в нем

той любви к Богу, которая только и делает бытие полным и содержательным. Но грех потому искупляется, и мир-дитя потому имеет оправдание, что в нем рождается совершенное, божественное, равное Отцу дитя-Христос, что в нем является Логос во плоти и принимает на себя грехи мира, что дитя-Христос жертвует собой во имя спасения дитяти-мира. Иисус из Назарета и был историческим, конкретным явлением Сына Бога, Логоса, Смысла творения. Мир был сотворен во имя Христа, чтобы он был подобен Христу, этому образу Космоса, явленному в личности. Христос вошел в творение, воплотился в нем, чтобы вернуть его к Творцу, чтобы *обожить* человеческую природу; божественную по идее Творца, но ставшую греховной после своего отпадения. В любви родилось творение, через Логос оно сотворилось, в любви же, через Логос, оно должно воссоединиться с Творцом, осуществить свою идею, свой смысл. Христос есть таинственный примиритель человеческой свободы с божественным фатумом, Он — та свободная любовь творения, которая утверждает бытие в Творце. При посредничестве Христа мир спасается. Силой божественной любви Христос возвращает миру и человечеству утраченную в грехе свободу, освобождает человечество из плена, восстанавливает идеальный план творения, усыновляет человека Богу, утверждает начало *богочеловечности*, как оно дано в идее космоса. История человечества на земле приобретает *смысл*, потому что в центр ее является Христос — Смысл творения. Без Сына Божьего человечество не только не могло бы искупить греха и спастись, но его и не было бы, оно не сотворилось бы. Сын Бога и есть божественное, идеальное, абсолютно совершенное начало человечности — богосыновства, любящего Отца и Отцом любимого. Но мистическая диалектика завершается лишь в троичности.

Третье Лицо Троицы есть осуществленное заступничество Христа за мир. Св. Дух есть синтетический момент в мистической диалектике, осуществленное космическое спасение, осуществленное обожение человечества и мира, соборное возвращение творения к Творцу. Св. Дух есть носитель соборного божественного начала, соборной любви, восстанавливающей единство мировой души. Через Св. Духа проникает Христос в тело человечества, через Третьего таинственно претворяется Богочеловек в Богочеловечество. Разделение на Отца и Сына в лоне Бо-

жества синтезируется, примиряется в Духе. Мистическая диалектика абсолютно и предвечно завершается в Третьем, в Трех. Если Сын Божий есть Логос бытия, Смысл бытия, идея совершенного космоса, то Дух есть абсолютная реализация этого Логоса, этого Смысла, воплощение этой идеи не в личности, а в соборном единстве мира, есть обоженная до конца душа мира. Без Духа не было бы Церкви, божественной связи всего мира с Богом. Если без Христа-Логоса история мира не имела бы смысла и оправдания, то без Св. Духа в истории мира не было бы соборного действия Промысла, не было бы отблеска Божества на всем, что творится в истории, во вселенской культуре, в общественности, не было бы космического единства человечества. Если Христос совершил акт искупления мира, освободил от власти греха, создал таинственный мост между творением и Творцом, то Св. Дух восстанавливает творение по идее Бога, по Логосу, соборно утверждает бытие в Боге, собирает разорванные и поработанные грехом части творения. В Духе раскрывается тайна творения, закрытая грехом и преступлением, соборно утверждается бытие всех и всего в любви. Отец возвращает себе творение через Сына, а Сын пребывает в творении через Духа. В Духе открывается вновь то, что открывалось уже и в Отце, но осмысленное Сыном, и обнаруживается единство и тождество Отца и Сына. Творение как бы проходит через три момента мистической диалектики и достигает совершенства, согласного с идеей Творца. В лоне абсолютного бытия, в Перво-Божестве, совершается предвечно весь процесс мистической диалектики: разделение Отца и Сына и примирение в Духе. Тот же диалектический процесс совершается в творении, но таинственно отраженным: история мира проходит эпохи Отца, Сына и Духа. Во всем в мире есть опрокинутая, отраженная троичность. Но диалектика абсолютная тут переходит в диалектику относительную, ограниченную временем и всеми категориями. В ней Сын может казаться противоположным Отцу. В ней ничто не дано в полноте и завершенности, так как полнота и завершенность могут быть даны лишь в конце мира. Личность — тайна одного, брак — тайна двух, церковное общество — тайна трех.

Религиозный смысл этой диалектики истории и составляет мою тему, для которой я устанавливаю религиозно-философские послышки. Догматическое богословие должно уступить место религиозной философии. Догма-

ты, откровенные истины веры — не теории, не учения, не метафизика, не богословие. Это — факты, истины жизни. Но догматы религиозного откровения могут быть питанием религиозной философии, значение которой отрицать было бы мракобесием. Догматы открыты действием Св. Духа на вселенских соборах, но, исходя из них, можно раскрыть цельную систему гнозиса. Дух дышит, где хочет, и гностический дар великих философов и мистиков был дар боговдохновенный. Гностический дар не прямо пропорционален ступеням святости. У Я. Беме был больший гностический дар, чем у святых. Это дар особый. Глубоким представляется учение Мейстера Эккерта¹ о Перво-Божестве (Gottheit), которое глубже и изначальнее Бога (Gott). В Перво-Божестве, которое выше всех Лиц Троицы и связанной с ними диалектики, предвечно и абсолютно преодолевается всякая антиномичность, по отношению к Нему исчезает даже сам вопрос о бытии и небытии. Но о Перво-Божестве ничего не может быть сказано, оно невыразимо, отношение к нему уже сверхрелигиозно, само религиозное отношение исчезает там, где прекращается драма действующих лиц, драма Отца, Сына и Духа и всех лиц творения. Религия драматична, может быть лишь у лица и лишь по отношению к лицу, и потому возможна лишь религия Отца, Сына и Духа. Обычное сознание соединяет Перво-Божество с Богом Отцом, но ведь Бог Отец есть одно из лиц мистической диалектики, есть действующее лицо религиозной драмы, а Перво-Божество лежит под и над этой диалектикой, не участвует в драме в качестве лица. Перво-Божество есть Сверх-Сущее; в Нем дано абсолютное тождество Единого и Троицкого; оно не есть один из Трех, подобно Богу Отцу.

Теперь вопрос о происхождении зла представляется нам в ином свете. Категории зла и греха применимы лишь к драме мистической диалектики, лишь к драматическому действию Трех Лиц Божества и их отраженной диалектики в истории творения. Сама проблема зла аннулируется в применении к Абсолютному Божеству, к Перво-Божеству. Поистине, в Его глубине не только зло не рождается, но и ни в каком смысле не пребывает и его не ограничивает. Частичная истина пантеизма и заключена

¹ Эккерт был мистиком огромной силы, но он был пантеист, превратил христианство в религию отвлеченной духовности и явился мистическим истоком протестантизма.

в этом первоощущении Перво-Божества. Но ложь пантеистического сознания в том, что оно смешивает все со всем, не отличает Творца от творения, не знает истины о Троичности, не чувствует мистической диалектики бытия и совершающейся в ней драмы с Лицами. Пантеизм — религиозно бесплодное настроение ума и сердца и потому легко переходит в атеизм. Дуализм совсем уж ограниченное мироощущение и просто отворачивается от окончательного решения проблемы зла. Реальная религия может быть основана лишь на Троиединстве, а лежащее под этой Троичностью первоначальное единство есть лишь предел, о котором ничего уже нельзя сказать, ничего даже нельзя почувствовать конкретно.

Формулирую религиозные предпосылки философии истории. В основе *истории* мира лежит зло, первородный грех, до времени совершенный. Этим дана задача истории. Все монады, из которых состоит творение, сами избрали свою судьбу в мире, свободно определили себя к бытию в мире, подчиненном необходимости и тлению. Множественность, плюральность творения потеряла единство, центр, а индивидуальное не обрелось. Задача истории — не в победе над страданием и несчастьем (результатом), а в творческой победе над злом и грехом (источником). Существование зла в мире не только не есть аргумент в пользу атеизма, не только не должно восстанавливать против Бога, но и приводит к сознанию высшего *смысла* жизни, великой задачи мировой истории. Начало зла и образ дьявола не есть самобытная сила, конкурирующая с Богом, а — карикатура бытия, дух небытия.

2) ОБ ИСТОРИИ МИРА ДО ХРИСТА. О ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ И ЯЗЫЧЕСТВЕ

Отпавший от Бога мир все же сохранил с Ним мистическую связь, хотя и поврежденную. Бог промышляет о своем творении, открывает творению истину о себе, утерянную и закрытую первородным грехом, сообщает творению благодать, которую собственными усилиями оно не могло бы добыть. Первоначально Бог открывается человеку в природе, в творческих силах бытия, полных страшной тайны. Внутренняя отдаленность творения от Творца мешает увидеть Бога: образ Бога дробится в человеческом сознании и воспринимается лишь мифологически. В дохристианских религиях Бог был далеким

и страшным или так затуманивался слабостью человеческого зрения, что виделся в форме многобожия. До мира и до времени произошло отпадение от Бога; в мире и во времени происходит возвращение к Богу, но не по прямой линии.

Человек утверждает в своем своеволии и влачит природное существование, подвластное необходимости и смерти. История мира протекает в состоянии распада всех частей и их взаимной скованности. Человек в поте лица своего добывает хлеб свой из проклятой земли; жена человека рождает в муках; человек и жена его умирают с роковой неизбежностью и рождают смертное. Человек пошел по пути змия, свободно избрал себе этот путь и должен до конца испытать последствия богоотступничества. Человек ввергся в стихию звериного хаоса и мучительной историей, трудовым развитием, длительным процессом творчества должен выйти из этого зверино-хаотического состояния, очеловечиться, стать во весь свой рост, освободиться из плена для нового и окончательного избрания себе бытия в Боге или небытия вне Бога. Процесс истории не есть прогрессирующее возвращение человечества к Богу по прямой линии, которое должно закончиться совершенством этого мира: процесс истории двойствен; он есть подготовка к концу, в котором должно быть восстановлено творение в своей идее, в своем смысле, освобождено и очищено человечество и мир для последнего выбора между добром и злом. В исторической судьбе человечества неизменно сопутствует ему Промысел Божий; в истории есть сфера перекрещивающегося соединения человечества с Божеством, есть мистическая церковь, в которой восстанавливается человечество в своей свободе и достоинстве, которая предупреждает окончательную гибель человека, поддерживает его в минуты ужаса и переходящего все границы страдания. Смысл дохристианской истории в том и заключался, чтобы привести землю и человечество к Христу, подготовить мировую почву для принятия человечеством Христа. Ветхий Завет и пророки, язычество и греческая философия, восточные религии и античная культура — все это было путем к Христу, всемирной подготовкой почвы для явления Логоса во плоти. Человечество должно было пройти все стадии первоначального, естественного откровения, пережить языческий политеизм, индийское мироотрицание и иудейское единобожие, должно было достигнуть

высших ступеней философского самосознания в Греции и совершить полные предчувствий греческие мистерии, должно было устроиться римское всемирное царство, объединяющее человечество в мировой культуре, чтобы мир созрел для явления Христа, чтобы тоскующее, жаждущее человечество увидело Логос во плоти. Все культуры древнего мира имели в этом деле свою миссию, существование их имело религиозный смысл.

В основе древних, дохристианских религий, и язычества и Ветхого Завета, лежала идея *жертвы*, жажда искупления путем кровавых жертвоприношений, потребность умиловить божество. В кровавой жертве Богу и богам сказывалось ощущение первородного греха, хотя бы и не осознанного, и неизбежность искупления этой кровавой жертвой. Мистерия кровавого жертвоприношения должна была совершиться, чтобы произошло соединение человека с Божеством. У Божества нужно было кровью купить милость и снисхождение; Божество казалось страшным и далеким. Не только боги язычества, но и Бог Ветхого Завета страшен и грозен; он мстит и карает, он не знает пощады, он требует крови не только животных, но и людей. Ужас этот лежал не в природе Божества, а в тварной природе людей, в угнетенности человеческого сознания первородным, неискупленным грехом. Совершив преступление богоотступничества, человек не мог уже видеть Бога; он ослеплен; Бог отдаляется от него на бесконечное расстояние и делается для него страшным. В Ветхом Завете и язычестве Бог открывается человеку как Сила, но он еще не Отец; люди сознают себя не детьми Бога, а рабами; отношение к Богу основано не на любви и свободе, а на насилии и устрашении. В язычестве было подлинное откровение Божества, точнее, откровение мировой души, но открывалась там лишь бесконечная божественная мощь; смысл оставался еще закрытым, и религия любви еще не явилась в мир. Только ветхозаветные пророки возвысились над религией кровавой жертвы, и сознание их осветилось грядущей религией любви и бескровной жертвы; только греческие философы-мудрецы начали прозревать Логос за бессмысленными силами природы. Лилась кровь в языческом мире, умиловивлялось божество жертвой в самых разнообразных формах, но искупление не совершалось, надежда на спасение, на вечную жизнь не являлась. Ни одна древняя религия, ни язычество, ни браманизм, ни даже Ветхий Завет, не была еще

религией спасения: ни в одной из дохристианских религий не было обетования о восстановлении творения в идеальном космосе, о всеобщем воскресении, о вечной и полной жизни. Ни в одной из этих религий не только не было надежды на спасение личности, но не было даже сознания безусловного значения личности. Много говорят о жизнерадостности греческой религии, о веселом Олимпе, но недостаточно сознают ужас этой веселости и жизнерадостности. Греческая религия безнадежна, в ней нет спасения; она была апофеозом могущественных сил природы и обожествлением слабых сил человеческих. Для греческого религиозного сознания мир был бессмысленным круговоротом играющих сил природы и не было никакого разрешения этой игры, никакого исхода, никакой надежды для человеческого лица. Греческая религия привнесла античную культуру к безысходной тоске, к унынию и мраку, который охватил весь мир в эпоху явления Христа. Только отдельные философы провидели Единого Бога и предчувствовали *религию спасения*. В Ветхом Завете сама идея бессмертия была мертвой и жуткой, не было надежды на воскресение и задачи с ним связанной. Лишь повинование Богу-силе смягчало ужас жизни. Только пророки сознавали, что в мир идет религия спасения, религия воскресения и вечной жизни. В религии Индии была признана греховность и бессмысленность бытия и неизбежность мироотрицания, но спасения и воскресения не было. Когда в наше время начинают говорить о реставрации древних, языческих религий, то охватывает ужас вечного возвращения. Нам ли ждать спасения от религий, которые привели уже к неизбежности новой религии — религии спасения. Язычество было необходимой, элементарной ступенью в процессе мирового откровения; без этой ступени никогда мир не пришел бы к христианскому сознанию; в язычестве была неумирающая правда, правда божественности мировой души, божественности матери-земли, которая должна войти в дальнейшее развитие религиозного сознания. Но этой частной и элементарной правдой нельзя утолить духовного голода на высших и сложных ступенях человеческого бытия. В языческом сознании жажда земного счастья и суеверный ужас гибели преобладали над жаждой совершенства и страхом своей измены образу Божьему. Современный языческий ренессанс есть или неосознанный еще процесс развития религии Христа к высшей полноте, или окончательный

декаданс. Впрочем, археологический характер этого ренессанса делает его нестрашным. Прежде всего нужно помнить, что язычество было религией *рода*, что в нем не было еще самоощущения и самосознания *личности*. Наша современная религиозная драма и религиозная жажда связана с болезненным, истонченным ощущением личности, требующим высшего сознания. В язычестве было ощущение первоначальной святости плоти и плотской жизни, был здоровый религиозный материализм, реалистическое чувство земли, но язычество было бессильно перед тлением плоти всего мира, не могло так преобразить плоть, чтоб она стала вечной и совершенной, не могло вырвать из плоти грех и зло. Таинства язычества не спасали от смерти — вот в чем их недостаточность. Мир принял Христа, так как смерть царствовала в мире, так как плоть мира была больна и не излечивалась языческими средствами. Впрочем, возрождение языческое может иметь значение для возрождения христианского потому, что в язычестве было объективно-космическое начало церкви и правда язычества может быть противопоставлена субъективности протестантизма и духовного христианства.

Личность потеряла себя в грехе; самоутверждение привело к ее гибели; индивидуальность подчинилась стихии рода. Вместо вечного *личного бытия* достигнут был временный *родовой быт*, со сменой рождения и смерти, с перспективой плохой бесконечности. Естественные религии организовали жизнь рода, спасали человечество от окончательного распада и гибели, создавали колыбель *истории*, той истории, которая вся покоится на натуральном роде, на естественном продолжении человечества во времени, но имеет своей конечной задачей преобразить человеческий род в богочеловечество, победив естественную стихию. *Грех искупляется и зло побеждается мировой историей*, и история должна делаться упорным и долгим трудом, должна пройти свои стадии. Родовые религии сделали возможными первые стадии человеческой истории; в них открылись элементарно необходимые истины; но откровения о *личности* и ее идеальной природе в них не было еще, не настало еще для этого время. В древней стихии рода не была признана не только личность человека, но не было признано и *единство человечества*, обладающее соборной душой и общим назначением. Древнему, дохристианскому миру была также чужда идея прогресса — смыс-

на исторического развития, так как идея эта предполагает сознание единства человечества и провиденциального его назначения. Только у пророков зарождалась идея прогресса, только они чуяли религиозный *смысл истории*, связывая этот смысл с мессианистскими чаяниями. История потому только и имела смысл, потому только в ней и можно было увидеть божественный план, что в истории должен был явиться Мессия — Христос, что мир исторически готовился к Его явлению. Идея прогресса могла зародиться только в пророческом, обращенном вперед сознании. Но пророчество выходило уже из древнего мира и возвышалось над дохристианскими религиями, над родовыми религиями жертвы и закона. Пантеистическое чувство бытия, лежавшее в основании язычества, было не дифференцировано; в этом первоначальном пантеизме не выделялся еще ни человек, ни человечество, ни смысл человеческой истории; все тонуло в стихии первозданного хаоса, начинавшего лишь оформливаться. Даже в утонченной и высокой греческой культуре не была еще сознана личность в ее безусловном значении, и это сказалось в античном обоготворении государства. Языческие религии были религиями женскими, религиями чрева матери-земли. В религии Диониса, которую теперь сближают с христианством, не было еще личности; дионисическая трагедия целиком совершается еще в стихии натурального рода; в ней все возрождается в стихийности и хаотичности природных сил. Воскресение в ней есть лишь природная весна. Только в религии Аполлона пробуждалась личность, а в орфизме зарождалась жажда бессмертия. Лишь в самом конце античной культуры почувствовалась тоска и ужас перед *индивидуальной судьбой*, но то было уже созревание мира для принятия Христа, сознание неизбежности Спасителя. Тогда народилась мистическая философия и мистические секты, появились личности, окруженные мистической тайной. Искали спасения в неоплатонизме и неопифагорействе, в стоицизме, заключавшем в себе уже элементы христианства, в эзотерических мистериях. Началось соединение и смешение восточной мудрости с греческой философией и религией. Но не мог античный человек спастись собственными силами и тосковал смертельно. Естественные религии рода перестали человека удовлетворять; он перерос их, жаждал новой веры, в которой заключалось бы высшее сознание. Мистика, как и всегда, была лишь переходным состоянием; она пред-

шествовала эпохе сильного религиозного света, которого в самой мистике еще не было. Человечество жаждало Спасителя, явления в мире самого Бога, так как натуральные человеческие пути были изжиты и привели к ужасу и мраку. Человечество своей сложной и многообразной историей приготавливалось к восприятию откровения Логоса. Явление Логоса во плоти должно было совершиться в народе, который был хранителем единобожия и в котором являлись пророки. Народ этот был избран Богом для исполнения провиденциального плана Своего и был всегда объектом особенного воздействия божественной благодати. Избрание это остается для нас великой тайной, но оно помогает нам осмыслить мировую историю¹. Не только в истории евреев, но и в истории всех античных культур созревало человечество для принятия Христа. Ветхий Завет еврейский был откровением Бога Отца; Ветхий Завет языческий был откровением мировой души, раскрывавшейся для восприятия Логоса. До Христа мир не знал вселенской религии; все религии были национальными и ограниченными, но мир шел с разных концов к вселенскому религиозному сознанию, к вселенской религии. Христос явился как единственная и неповторимая точка мировой истории, в которой совершилось самосознание человека, освобожденного от гипноза стихийных и хаотических сил. Всемирная Римская империя создала историческую почву для вселенской религии. Мировая душа язычества дала плоть Церкви.

Началась *всемирная история* человечества.

3) ХРИСТОС И НОВЫЙ ЗАВЕТ

Христос явился в мир как оправдание творения, как смысл, Логос творения. Христос — предвечный Сын Бога — усыновил человека Богу, усыновил все творение, возвратил к Творцу Своей искупительной жертвой. То, что было не по силам человеческим, не по силам природным, оказалось по силам Сына Человеческого и Сына Божьего. Жертва, принесенная человеком, его кровь и страдания, не может искупить греха, не спасает, так как не соот-

¹ Судьба еврейского народа необъяснима позитивистически и явно указывает на провиденциальный план истории. И загадка этой таинственной судьбы не может быть разрешена иначе, как религиозно. Еврейство никогда не ассимилируется и никогда не найдет того земного царства, о котором так страстно мечтает.

ветствует всей безмерности содеянного преступления и не есть еще действие совместное с Богом, не есть еще богодействие. Бог давно говорил уже избранному народу Своему через пророка Исаию: «К чему Мне множество жертв ваших? Я пресыщен всесождениями овов и туком откормленного скота; и крови тельцов, и агнцев, и козлов не хочу». «Не носите больше даров тщетных; курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть»*. Жертва не искупала греха, и не спасало исполнение закона. Закон Ветхого Завета, как и всякий закон до Христа, был лишь предварительным подготовлением человечества к принятию религии любви и свободы. Религия Христа не есть уже религия жертвы и закона, а религия любви и свободы. В религии Христа кровавая жертва заменяется жертвой бескровной — евхаристией, приобщением к вселенской жертве Христа, отменившей все другие жертвы, а Закон заменяется свободной любовью. Богу нужны не жертвы и истязания, а свободная любовь человека, свободное соединение человеческого с божеским. Новый Завет и есть завет свободной любви человека и Бога.

Сущность христианства, которую многие тщетно пытались разгадать со стороны, — в личности Христа, в космической роли этой таинственной Личности. Евангелие есть учение о Христе как Искупителе и Спасителе мира, а не учение Христа. По Евангелию, путь спасения — Сам Христос, Его божественная Личность, а не евангельская мораль, не христианские поучения. Если брать учение Христа и отвергать самого Христа, то в христианстве нельзя найти ничего абсолютно нового и оригинального. В Ветхом Завете, в Индии, у Сократа и стоиков были уже даны почти все элементы христианской морали. А моральное учение Канта некоторые даже находят более возвышенным, чем христианское. Все христианское учение было уже подготовлено греческой и восточной мудростью, даже таинства христианские имеют свой прообраз в таинствах древних религий. Космическая атмосфера богосыновства давно уже назревала в мире, в разных частях мира было уже много христианского. *Одно только абсолютно ново и оригинально в христианстве — Сам Христос; Его только не было еще в мире и другого Христа никогда не будет.* Христос есть единственная, неповторимая точка соединения божеского и человеческого; только однажды в истории мира можно было увидеть Бога во плоти, притронуться к Не-

му, прикоснуться к Его телу, ощутить Его близость. Только через Христа отношение человека к Богу становится интимным, через Христа Бог стал родным и близким человеку. Бог открывался человеку и в древних религиях, сообщал людям Свою волю через избранных Своих людей, но никогда до Христа не воплощался Бог, не являлся в образе личности. Все уже было в мире по частям, все назрело, все подготовилось, но Самого Христа еще не было. Была в Греции религия Диониса, но Дионис был лишь космической атмосферой, стихией, полной предчувствий. Только однажды в истории мира была дана возможность увидеть Бога в человеческом образе, и то было чудом истории, единственным по своему значению, чудесным фактом искупления и спасения. Вера в этот чудесный факт, любовь к этой таинственной личности, приобщение к Христу — спасительны.

Учение о богочеловечестве Христа, христологические догматы — *факты*, мистические факты вселенской истории, а не теории, не умственные доктрины, не отвлеченные построения, как то хотят представить рационалисты. Гарнак видит интеллектуализм в христианской догматике и призывает к простой сердечности в отношении к Христу, не решая вопроса о том, *кто* был Христос. Это роковое заблуждение. Кто был Христос и что Он для нас, это не умственный вопрос, не вопрос той или иной теории разума, это вопрос нашего религиозного опыта, нашего религиозного восприятия, вопрос реального факта. Мы хотим реально воспринять Христа, сделать Его фактом нашего опыта, и потому для нас не может быть безразлично, кто Он, что Он для нас. Не познание наше о мире и не интеллектуальные наши теории меняются в зависимости от того, что мы мним о Христе, а сам мир и само наше существование меняются от этого. Если Христос — Сын Божий, Логос, то мир имеет Смысл и у меня есть надежда на вечное спасение; если Христос — человек, то мир бессмыслен и нет для меня религии спасения. Догматы — факты, и только как факты они нам дороги. На вселенских соборах дело шло не о философских теориях, а о жизни и смерти, о религиозном восприятии таинственных реальностей. Догматы — обострение внутреннего зрения, открытие мистических фактов в глубине своего опыта. Только *религиозное восприятие* в силах решить вопрос, кто Христос и в чем «сущность» христианства; ис-

торическое исследование и философское умозрение само по себе бессильно установить *религиозный факт*.

Христос не хотел никакого насилия; Он не насильственно спасал, хотел любви и свободы, утверждал высшее достоинство человека. Христос явился миру в образе Распятого, был унижен и растерзан силами этого мира. Еврейский народ отверг Христа, не узнал в Нем Мессии, так как ждал земного царя, могущественного и славного, устроителя земного царства. Христос был распят тем миром, который ждал своего мирского царя, ждал князя этого мира и не имел той любви к Отцу, которая помогла бы узнать Сына. И до сих пор мир не понимает, почему Христос не пришел в силе и славе, почему не явил Своей божественной мощи, почему так бессильна религия Христа в истории, почему христианство получает удар за ударом и не удаётся, не устраивает этого мира. Но весь смысл явления Христа миру в том и заключается, чтобы мир свободно узнал Христа, полюбил Царя в образе Распятого, увидел божественную мощь в кажущемся бессилии и беспомощности. Христос хотел свободной любви человека и потому не мог запугивать его своим могуществом, насилловать своей властью. Если бы Христос явился в силе и славе, как Царь, то Он не был бы Искупителем, то спасительная жертва не совершилась бы. Кажущееся бессилие Христа и христианства свидетельствует о Христе, о Его божественности, а не против Него. В конце мировой истории Христос явится как Царь, явит миру Свою силу и славу, будет властвовать над миром, миру обещано наступление Его тысячелетнего царства. Но в царство это войдут те, которые полюбили Распятого, в Нем свободно увидели Бога и Царя. *Великая тайна человеческой свободы сокрыта в том, что Сын Бога умер на кресте, был унижен и растерзан.* Этим бессилием и унижением Самого Бога была открыта миру тайна свободной любви, смысл творения. Смысл творения в том, чтобы человек и за ним весь мир полюбили Бога—Любовь, а не утрастились Бога—Силы. Если бы Христос явился как царь земли, то этим история мира закончилась бы, никакой дальнейшей истории не могло бы быть. Это было бы то же, как если бы Бог создал творение неспособным к греху, насильственно совершенным и потому лишенным свободы. Если тайна греха в свободе, то тайна искупления и спасения— в свободе же, но в свободе, соединенной с любовью, с божественной любовью. Сын Божий дол-

жен был быть распят и растерзан в мире, чтобы дитя-мир могло полюбить Отца и свободно спастись, вернуться в его лоно. Христос не совершал чудес в истории, отверг этот дьявольский соблазн, так как в свободе человека видел смысл истории, так как чудеса были бы насилием и не оставили бы места для достоинства и заслуги любви к Христу. Христос Сам был чудом, Его жизнь была чудесной. И все неудачи христианства в истории могут только подтверждать истину о Христе, могут лишь усилить любовь к Нему.

Слишком часто делают Христа ответственным за слабости христианина, не хотят верить в Христа, так как не доверяют христианину. Требуют от христианина великого подвига, который доказал бы, что Христос — Бог, что в Христа можно верить. Но сила Христова и правда не зависят от подвигов христианина, не им доказываются, а ему доказываются. Сам Христос свидетельствует о Себе, и свидетельства этого не в силах побороть все слабости христианина. Истина о Христе не доказывается силой человека, а скорее, его слабостью, так как истина эта в том и заключается, что человек бессилен сам спастись и спасется через Христа. Трудно современному человеку поверить в Христа, со всех сторон окружают его препятствия. И самое сильное препятствие, быть может, в том, что не видят чуда от веры в Христа, что поверивший в Христа все еще остается слабым человеком. В этом ожидании чуда, требовании чуда от поверившего, чтобы самому поверить, скрыт великий соблазн, дьявольская хитрость. Часто чудо совершается незримо, а чуда видимого, громового чуда человечество не заслужило еще. Христианин слишком малого еще заслужил, а смотрящие со стороны, не произойдет ли чего-то особенного, чтобы поверить, ничего не заслужили. Порядок природы, которым мы скованы по рукам и ногам, не может быть отменен для каждого из нас; он отменяется лишь путем *вселенской истории*, лишь завершенным искуплением. Великое чудо, которого ждет человек и с ним весь мир, — когда все наши мертвецы встанут из гробов и оживут, совершится лишь в *конце истории*, к нему все мы должны готовиться. Наша вера и наша надежда, что чудо это совершится, основаны на чуде, которое уже совершилось, на чуде *воскресения Христа*.

В воскресении Христа был один раз за всю мировую историю абсолютно отменен порядок природы, был дан реальный пример преобразования мира. Со стороны величайшее чудо истории не видно, неверующему нельзя доказать, что Христос воскрес, тут нет доказательного насилия, но тот, кто увидел это чудо, кто поверил в него, тот знает, что мертвые встанут для вечной жизни. И все бессилие христианина перед страшным призраком необходимости, вся его слабость перед законным порядком природы не может поколебать этой веры. Христос умер на кресте — эту слабость видит весь мир; Христос воскрес — эту силу видит лишь любящий Его и верящий в Него. Свобода веры и достоинство человека в деле спасения основаны на этой извне видимой слабости Сына Божьего и извне невидимой Его силы. И пусть неверующие, смотрящие со стороны, не ждут чудес от христианина, чтобы поверить, чтобы войти в мистический круг; они ведь не видят чуда, реально уже совершившегося, чуда воскресения Христа, и ничего не увидят до тех пор, пока свободная любовь не одержит в них победы над вынужденной силой.

Христос — центр истории, смысл истории; история шла к Нему и идет от Него. Но христианство не вместило еще полностью откровения об исторической судьбе человечества на земле. Это — странная тайна религиозной диалектики бытия. Искупляющая сила Голгофской жертвы заполнила христианское сознание. Ветхий мир должен был умереть во Христе, чтобы воскреснуть во Христе. Смысл христианской эпохи истории был в подвиге самоотречения, в вольном отказе от самоутверждения в порядке природы, и христианские святые и подвижники выполняли эту космическую по своему значению задачу. Человечество должно было в избранной своей части принять внутрь себя Христа, обожить человеческую природу слиянием с Христом. Это обожение, это преодоление порядка природы путем аскетизма должно было принять форму индивидуального, личного спасения во Христе. И христианство, выполнявшее свою историческую миссию, в сознании своем не вмещало понимания смысла творческой истории, смысла мировой культуры. Христианство есть эпоха отрицания греховного мира, смерти его с Христом-Искупителем, есть антитезис, и этим определяется кажущаяся односторонность и неполнота христианской истины.

4) О ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИИ И ИСТОРИЧЕСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Что Христос перевернул всю историю мира, это факт, который вынужден признать весь мир, мир не только христианский по своему сознанию, но и чуждый Христу, и враждебный Ему. Христос зачаровал мир, загипнотизировал; от Него пошло безумие, непонятное для язычников и до сих пор. Человечество как бы сошло с ума, с языческого, естественного ума, пленилось таинственной личностью Христа, отказалось во имя этой личности от всех благ античной культуры. По чудесному выражению Розанова, Иисус был так сладок, что весь мир прогорк*. Перед Иисусом Сладчайшим все в мире потеряло свою прелесть, стало пресным. В истории мира произошел космический переворот, началось подлинно новое летосчисление, и не могут объяснить этой чудесной роли Иисуса те, которые видят в Нем только человека, хотя бы и самого необыкновенного. И весь крещеный христианский мир, даже потеряв высшее религиозное сознание того, кто был Иисус, в мистической своей стихии чувствует, что в Нем скрыта великая тайна, что с Ним связана величайшая проблема мировой истории. Пусть умственно сравнивают Христа с Буддой, Сократом или Магометом, все же в глубине чувствуют, что это не то, что с пришествием Христа изменился космический состав мира, что вошла в мир сила не от мира сего, что трансцендентное стало имманентным. Самые позитивные историки знают, что после Христа ось мировой истории изменила свое направление; Христос стал темой мировой истории. Сознание греха и сознание спасения во Христе в «Исповеди» бл. Августина было рождением нового человека. Вся ткань человеческого существа стала непохожей на ветхую, языческую ткань. Ощущение и сознание вечной гибели от греха и вечного спасения от Христа стали определяющей силой истории. После Христа история мира пошла не по пути наименьшего сопротивления, как хотят думать позитивные историки, а *по пути наибольшего сопротивления*, по пути сопротивления всему греховному порядку природы. Жажда личного спасения стала основным мотивом истории, и временное непонимание смысла истории, смысла земного существования человечества во времени стало как бы исполнением этого смысла.

Христианская история, говорят, не удалась, христианство не осуществилось в истории, но сама эта неудача, сама неосуществленность христианства поучительна для понимания религиозного смысла истории, поддерживает истину христианских пророчеств. В христианской истории совершили свой великий подвиг самоотречения и аскетической победы над природой христианские святые, из которых состоит подлинная Церковь Христова. Но весь «христианский» мир не принял реально христианства, все еще остался языческим. Христианская история была сделкой с язычеством, компромиссом с этим миром, и из компромисса этого родилось «христианское государство» и весь «христианский быт». Христианская история была прохождением через ряд искушений, тех дьявольских искушений, которые были отвергнуты Христом в пустыне: искушением царством этого мира, искушением чудом и искушением хлебами. Искушения христианской истории отразились на историческом христианстве, которое оказалось компромиссом подлинной религии Христа с царством князя этого мира. Монашеское христианство, аскетическое по форме, по содержанию было слишком от мира сего и потому не могло создать мира иного. Средние века, которые будут для нас вечным поучением и ко многим сторонам которых мы неустанно должны возвращаться, особенно поучительны сочетанием небесной мечты с земной силой этого мира, лежавшего еще во зле. Совершающееся искупление как бы закрывало творческую тайну космоса, и человечество все соединялось с тленной плотью этого мира, которую проклинали в своем аскетическом сознании.

Средние века — самая загадочная и чарующая эпоха мировой истории, полная антитезисов и противоречий. Средние века не есть эпоха варварства и тьмы; этот старый взгляд давно уже оставлен культурными историками, наоборот, это эпоха великого напряжения духа, великого томления по абсолютному, неустанной работы мысли, это эпоха культурная и творческая, но не дневного творчества, а ночной культуры. Ночное сознание средневековья было полно прозрений, и в иных своих точках средневековье приближалось к несказанному. Эпоха не только самая аскетическая, но и самая чувственная, отрицавшая сладострастие земное и утверждавшая сладострастие небесное, одинаково породившая идеал монаха и идеал рыцаря, феодальную анархию и Священную Римскую импе-

рию, мироотрицание церкви и миродержавство той же церкви, аскетический подвиг монашества и рыцарский культ прекрасной дамы,— эпоха эта обострила дуализм во всех сферах бытия и поставила перед грядущим человечеством неразрешенные проблемы: прежде всего проблему введения всей действительности в ограду церкви, превращения человеческой жизни в теократию. Душа средневековья — чувство *покорности* Господу, рыцарская верность Богу, Христу и Деве Марии — предметам любви. Во имя мистической покорности воздвигали люди средневековья готические храмы, устремленные ввысь, шли в крестовый поход освободить Гроб Господень, пели песни и писали философские трактаты, создавали чудесный, полный красоты культ, любили прекрасную даму. Душа средневековья женственна, покорна Богу, отдается Христу, и она же рыцарски мужественна в своем походе против врагов Господа. Романтики всегда возвращались и будут возвращаться к средневековью, видят там родственное себе томление. О, мы прекрасно знаем, что средневековые люди нередко были полны грубости и жестокости, что средневековая теократия была подменой власти Божьей властью человеческой, что с веками этими связана инквизиция и суеверия, но все это только подчеркивает двойственный и сложный характер эпохи.

Средние века были устремлены к небу, в религиозном своем сознании проклинали землю, и земля оставалась языческой, само царство небесное на земле становилось язычески земным. Идеал феодального рыцарства, равно как и идеал Священной Римской империи, был странной смесью язычества с христианством. Эпоха, проникнутая сознанием греховности любви, была эротична до глубины своих основ, создала культ Мадонны и влюбленности в Христа, сблизила культ прекрасной дамы с вечной женственностью мировой души. Всякому известны тьма и невежество средних лет человечества. Но можно ли сказать, что была философским безвременьем и темнотой эпоха, в середине которой явился Иоанн Скотт Эригена, а в конце Мейстер Эккерт? Была ли некультурна эпоха Данте и Фомы Аквинского? Вся античная культура вошла в средневековье, мировая душа жила и развивалась в течение этих оклеветанных веков. Напряженное чувство личности, личного спасения (у монашества) и личной чести (у рыцарства) утверждалось в эпоху, которую принято считать временем полного порабощения личности.

В основе феодального строя лежало начало личности, и последующее обмещанение и обуржуазивание мира стерло краски индивидуальности. Средневековые ужасы миновали безвозвратно, средневековая дикость ушла в глубь прошлого, средневековая красота, средневековая культурность, средневековая напряженность духовного томления манят нас и до сих пор. Философия будущего больше будет иметь общего с философией средневековой¹, чем с новейшей, новая общественность — с теократией, новая религиозная жизнь будет как бы восстановлением средневековья, но освобожденного от дуализма, переведшего томление в реальность. Почему же идеалы средних веков не удались, не реализовались, почему наступила эпоха нового богоотступничества, светского гуманизма, возрождения язычества, а затем атеистического позитивизма и позитивного социального строительства? Почему великая, святая идея теократии, Града Божьего, стала ненавистной новому человечеству, почему оно отказалось от томления по небу, почему ничего не вышло с грандиозным опытом охристианить мир без остатка? Почему все надежды нового человечества идут вразрез с мечтами средневековья? Как можно отстоять религиозный смысл истории, если произошел такой крах с самой религиозной эпохой, что пропала у человечества охота религиозно организовать жизнь и религиозно направить историю?

Этот трагизм христианской истории в том коренился, что христианская религия все еще не была полным открытием, что не наступили еще времена для раскрытия положительной *религиозной антропологии*, монистической правды о земной судьбе человечества. В религии Христа был дан Богочеловек и открылась правда о личном небесном спасении, но не было еще дано богочеловечество и не была еще целиком открыта правда о соборном спасении мира, о пути осуществления духа Христова в мировом космосе. В христианстве не было положительного религиозного идеала общества, и аскетический подвиг святых был как бы антагонистичен самой постановке этой проблемы. Поэтому дуализм небесного и земного, религиозного и мирского стал хронической болезнью

¹ Средневековая философия не исчерпывалась схоластикой. Так, напр <имер>, гениальный Иоанн Скотт Эригена многое предвосхитил в философии Шеллинга и Гегеля.

христианской истории. Человечество, как бы предоставленное самому себе в делах этого мира, в историческом творчестве культуры и общественности, беспомощно строило свою антропологию, свое человеческое учение об обществе и о пути истории. Богочеловек явился в мир; мистический акт искупления совершился, но богочеловеческий путь истории еще не был найден, все еще оставалось обширное поле для подмены божеского человеческим, для соблазнов князя этого мира, который всегда охотно подсказывает, как лучше устроить мир, когда Дух Святой не вдохновляет еще человечества. И история христианской теократии была подменной, соблазном; в истории этой или господствовала ложная антропология (католичество) или совсем почти отсутствовала антропология (православие). Католичество было очень антропологично, в нем было слишком много человеческого, и оно создало ложную теократию — папоцезаризм, в котором власть божеская была подменена властью человеческой, папа был признан заместителем Христа, и человек этот был почти обоготворен. Католическое учение о церковной иерархии с папой во главе было ложной религиозной антропологией и обнаруживало отсутствие подлинной религиозной антропологии — откровения богочеловечества, в котором Сам Христос есть Царь и Первосвященник и не имеет заместителей. В иерархии священства жила ангельская небесная иерархия, смешанная с звериной земной иерархией, а священная человечность еще не была явлена. Западный папизм был слишком явным соблазном князя мира сего, продолжением языческого царства — *imperium romanum**, на которую слишком походит католическая церковь. Католичество возвысило человеческую стихию, почти обоготворило ее в лице папы и князей церкви и принизило ее, втоптало все человеческое в грязь в лице мирян, людей вообще¹. Лжерелигиозная антропология западного папоцезаризма, положенная в основу католической теократии, была принижением личности Христа, отделением человеческого от божеского; в ней не достигалось богочеловечество и не давалось непосредственное общение с Богочеловеком. Для мирян, в которых не было положительного зла, отравлявшего католическую иерархию, Христос не был внутренним, оставался внешним;

¹ Этим нисколько не отрицается папа как первенствующий епископ Вселенской Церкви.

они подражали страданиям Христа, влюблялись в Христа, как во внешний объект, но не принимали Христа внутрь себя. Безумна была мысль, что можно найти на земле заместителя Христа, что можно обожить человеческую природу превращением Церкви в государство, а не свободным принятием внутрь себя Христа. Ведь в св. Франциске Ассизском больше было священства, чем в любом папе.

На православном Востоке, в Византии, христианский мир подвергся другому соблазну, соблазну цезарепапизма: там царя признали заместителем Христа и человека этого почти обоготворили. В православии слишком мало человеческого, нет никакой антропологии, но зато хранилось подлинно божеское. Византийское, теократическое царство было тем же соблазном языческого царства этого мира, которое господствует везде, где мир не сливается с Богом. Папоцезаризм и цезарепапизм были двумя формами «христианского государства», двумя ложными попытками власти этого мира выдать себя за христианскую, в то время как никогда не было сказано и предсказано, что религия Христа будет властвовать над миром, будет преследовать и насиловать (а не сама преследоваться и насилываться). «Христианское государство», делающее вид, что мир принял христианство и что христианская власть господствует над миром, во всех своих формах было исторической сделкой христианства с язычеством. «Христианское государство» не было даже государством христиан, скорее, является государством нехристов. Государство — языческого происхождения, и только для языческого мира оно нужно; государство не может быть формой христианской общественности, и потому католический папизм и византийский цезаризм — остатки язычества, знаки того, что человечество еще не приняло в себя Христа. Для человечества, принявшего Христа, для богочеловечества в пределе не нужна власть человеческая, так как оно абсолютно покорно власти Божьей, так как для него Христос — Царь и Первосвященник. Подлинная теократия есть откровение богочеловечества на земле, откровение Св. Духа в соборном человечестве. В христианской истории, в «историческом христианстве» времена этого откровения еще не наступили, и человечество соблазнялось, жило в своей коллективной истории по-язычески. Исключительно аскетическое религиозное сознание отворачивалось от земли, от плоти, от истории, от космоса,

и потому на земле, в истории этого мира языческое государство, языческая семья, языческий быт выдавались за христианские, папизм и вся средневековая религиозная политика назывались теократией. Против лжерелигиозной антропологии, против сомнительной, подложной теократии восстало человечество, освобождающее и утверждающее свою человеческую стихию. Наступили времена реформации и гуманизма.

Протестантизм был не только разрывом с Церковью, но и здоровой реакцией против уклонов католичества, против вырождения Церкви; протестантизм пытался восстановить свободу Христову, которая была окончательно утрачена; в протестантизме утверждалось личное начало, которое лежало в основе религии Христа. Ложное учение средневекового католичества о человеке, лжерелигиозное принижение человеческой личности привели к протесту, относительная правда которого несомненна. Протестантизм должен был явиться потому, что в истории христианства не было положительной религиозной антропологии, и пустое место заняла ложная антропология. В протестантском восстании личности и утверждении свободы зачался новый человек, человек новой истории. Протестантизм в начале своем был мистичен¹, но не имел в себе творческих религиозных сил, нес с собой лишь отрицательную правду и в дальнейшем своем развитии перешел в рационализм. Если в католичестве было ложное, сбившееся с пути учение о церкви, хотя была сама Церковь, то в протестантизме сама идея церкви начала постепенно истребляться. Рационалистический индивидуализм, а потом позитивизм оказались пределом этого отрицательного развития.

Ту же правду, которая провозглашена была протестантизмом и была началом революции человеческого духа, еще смелее и крайнее утверждал гуманизм. Гуманизм восстал против бесчеловечной антропологии католичества, да и всего исторического христианства, отверг ложную теократию во имя человеческой антропологии, во имя честного и открытого утверждения чисто человеческой стихии и человеческой власти. Гуманизм взял под свою защиту проклятую землю, в язычестве искал освящения отвергнутой христианством плоти. Католичество утверж-

¹ Германская мистика и есть то, что было великого и вечного в протестантизме.

дало не божественную власть в мире, а власть человеческую, выданную за божественную (власть папы и церковной иерархии), гуманизм требовал освобождения от лжи, снимал цепи и утверждал власть человеческую, ничем не прикрытую. И в этом была доля правды. Человечество должно было освободиться от ложных, сомнительных теократий, стать на ноги, очеловечиться и очеловечить всю свою культуру, чтобы явилась почва для истинной, подлинной теократии, чтобы вольно и сознательно подчиниться власти Бога, Бога, а не папы или цезаря, не человеческого иерархизма. Гуманизм справедливо восстал и против католического папоцезаризма, и против православного цезарепапизма. На пустом месте религиозного сознания христианского мира, которое до сих пор заполнялось ложью, появился гуманизм и стал поднимать человека, ставить его на ноги. Антропология католичества была, в конце концов, языческая. В основании ее лежал соблазн *imperium romanum*. Католичество было пропитано этой языческой антропологией и теряло связь с божеским; православие сохранило связь с божеским, но не имело никакой самостоятельной антропологии, отражало восточную приниженность человеческой стихии. И вот человечество в исторических своих путях должно было пройти безрелигиозный гуманизм, чтобы наступили времена религии богочеловечества, чтобы открылась человечеству религиозная правда о его окончательной земной судьбе. Началась эпоха самоутверждения безбожного человечества, тяжелый опыт, который должен был быть изжит до конца, прежде чем человечество могло вступить на путь богочеловеческий, прежде чем была религиозно признана истинная антропология, не бесчеловечная антропология исторического христианства, не безбожная антропология гуманизма, а антропология богочеловеческая. Новый гуманизм имел свои корни в религии Христа; без Христа в прошлом он не мог бы так возвысить человека, но не создал своего происхождения.

Гуманизм привел к Декларации прав человека и гражданина и к Великой французской революции. Гуманизм стал утверждать себя как отвлеченное начало, как начало не только самостоятельное, но и высшее. Отвергли всякую сверхчеловеческую святыню; человека и человечество признали высшей святыней. Освобождение от ложной теократии и бесчеловечия, прикрытого религией, вело к уничтожению всякой религиозной святыни, к обого-

творению человека и человечества, к безбожию. Поэтому весь гуманистический, освободительный процесс двойствен: он заключал в себе великую правду, часть религии богочеловечества, и великую ложь, часть образующейся религии человеческого самообоготворения. В Великой французской революции и во всех освободительных революциях была несомненная правда, восстание против несомненной лжи, освобождение от первоначального рабства, но было и новое зло, обоготворение человеческой стихии, поклонение новому земному богу вместо Отца Небесного, с которым соединил нас Христос. Гуманизм, религия человечества, человеческого могущества и человеческого совершенства, стал пафосом нового, потерявшего Бога человечества. Гуманизм окончательно убедил людей нового времени, что территорией этого мира исчерпывается бытие, что ничего больше нет и что это очень отрадно, так как дает возможность обоготворить себя. Гуманизм лег в основание либерализма и французской революции, а потом он же стал душой социализма и анархизма. Теоретическое миропонимание гуманизма вылилось в форму позитивизма разных оттенков. Отрицание Бога, иного мира и всего трансцендентного признали достаточным основанием того пафоса, по которому человек божествен, человек имеет бесконечные права, человеку предстоит блестящее будущее. Но этот же самый божественный человек, согласно учению гуманистического позитивизма, произошел из низкого состояния, вышел из недр неорганической материи; этот человек смертен, этот человек не обладает даже реальным единством личности и есть лишь игра природных и социальных сил. Вл. Соловьев очень остроумно говорил, что гуманистический позитивизм у русской интеллигенции покоится на странном силлогизме: «человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга». Почему же не поедать друг друга, почему не ненавидеть? В действительности так и есть, не любят ведь, поедают и ненавидят.

Но, чтобы вступить окончательно на путь богочеловеческий, человечество, по-видимому, должно пройти до конца соблазн отвлеченного гуманизма, попробовать на вершине исторического процесса, в поздний час истории устроиться самостоятельно на земле, стать на ноги, отвергнув все источники своего бытия. За соблазнами *imperium romanum*, ложной теократии, папоцезаризма и цезарепапизма последовали соблазны гуманизма, наро-

довластия, социализма и анархизма. Раньше обоготворяли человека-папу и человека-цезаря и этим изменяли Богу, потом стали обоготворять всех людей, человечество, народную волю, изменяли Богу во имя той же человеческой власти — народовластия. Социализм и анархизм обострили проблему хлеба и проблему власти и даже безрелигиозное сознание привели к эсхатологическим предчувствиям. Социализм и анархизм — предельные этапы новой истории, последние соблазны человечества, и страшны они своим внешним сходством с формами новой теократии, призванной окончательно разрешить проблемы хлеба и власти, всех насытить и освободить. В конце XIX века появляются Ницше, декадентство и безрелигиозная мистика. Человек, предоставленный самому себе, хочет себя перерастить, рвется за грани этого мира, но всегда оказывается трагически беспомощным. Критика Канта оставила в душе человека пустоту, которую он должен произвольно заполнять. Позитивизм и критицизм освободил человека от всякой безусловной реальности, водворил человека на территорию феноменалистического иллюзионизма. Так превращается гуманизм в новую форму лжи, так исчезает мало-помалу и та часть истины, которая в гуманизме заключалась. Назревает сознание, что правда о человеке может быть открыта и утверждена лишь вместе с правдой о Боге, что истинный гуманизм заключается в религии богочеловечества. Все острее чувствует современный человек, что безбожный гуманизм — бесчеловечен.

Но осмыслить опыт новой истории старохристианское религиозное сознание не в силах. Ветхое сознание не вмещает смысла истории, и вся драма новой истории представляется ему или недоразумением, или сплошным злом, дьявольским наваждением. Но будущее двойственно: в нем явится и величайшее, окончательное добро, и величайшее, окончательное зло. Для явления окончательного добра должен был совершиться процесс истории, и потому все эпохи истории имеют глубокий религиозный смысл. Религиозно-космический процесс воздействия Божества на человечество еще не закончился, и вся драма человека новой истории, весь новый опыт подготавливают материалы для нового откровения. Только новое религиозное сознание может осмыслить все, что произошло нового с человеком, может ответить на его недоумение, излечить его от тяжелой болезни дуализма, которой страдало все христианство в истории и которое передалось миру, с христианством порвавшему.

5) О ТРЕТЬЕМ ЗАВЕТЕ И ЕГО СВЯЗИ СО СМЫСЛОМ
ИСТОРИИ

Процесс истории привел человечество XIX века к идее прогресса, которая стала основной, вдохновляющей, стала как бы новой религией, новым богом. Человечество перестало верить в Бога и тем пламеннее стало верить в прогресс человеческий, в свое великое будущее. «Свое» — вот слово, заключающее в себе страшную иронию, так как ни один из живших и живущих людей не может реально назвать это «будущее» своим; ни один человек не войдет в это будущее живым, войдут его истлевшие кости. Идея прогресса, развития человечества, движения его к какой-то высшей цели была чужда античному миру: это не языческая идея. Идея эта зарождалась в мессианистском сознании ветхозаветных пророков, в апокалиптических чаяниях религиозного завершения мировой истории, религиозного исхода из мировой трагедии. Идея прогресса и есть идея *смысла истории*, истории как пути к Богу, к благодатному концу, к Царству Божьему. Идея эта связана с религиозными пророчествами, с ветхозаветными пророчествами о пришествии Мессии и новозаветными пророчествами о втором пришествии. Но христианские пророчества и обетования не осуществились еще в истории, и христианское сознание не вместило еще религиозного смысла прогресса. Причудливая диалектика истории передала идею прогресса в руки нового человечества, настроенного гуманистически и рационалистически, отпавшего от христианской религии, принявшего веру атеистическую. В безрелигиозном сознании нового человечества древние чаяния Царства Божьего смешались с чаяниями царства князя этого мира; обетования второго пришествия Христа затмились христианскими же обетованиями о пришествии земного бога — врага Христа. Позитивная теория прогресса и есть религия грядущего земного бога, и все ее чаяния предсказаны пророческими христианскими книгами. Теория прогресса заключает в себе противоречие, которое не в силах осмыслить позитивистическое сознание. Учение о прогрессе, о смысле истории неизбежно предполагает благодатное завершение истории, конечный исход, *конец истории*, ту или иную эсхатологию; в эсхатологии — пафос религии прогресса, душа ее. А вместе с тем прогрессисты-позитивисты отрицают конец истории, исповедуют религию пло-

хой бесконечности, отсутствия конца во времени, бесконечного совершенствования. Всякий верующий в прогресс ждет, что прогресс приведет к хорошему, благому концу, что восторжествует царство счастливого, свободного, сильного, божественного человечества, и вдохновляется этим грядущим земным совершенством. Но тот же верующий в прогресс мыслит процесс бесконечным, не имеющим никакого конца во времени, а всякое грядущее совершенство считает подлежащим смене состоянием еще более совершенным, еще более далеким. Прогрессисты мечтают о земном абсолюте, который когда-нибудь появится во времени, и это есть чаяние мессианистское, жажда исхода из исторической трагедии. Позитивисты, исповедующие социальные утопии, ждут страшного суда над злом прошлого, ждут окончательного торжества правды на земле, но смешивают правду Божью с правдой человеческой, суд Божий с судом человеческим, чаяния Христа-Мессии с чаяниями Антихриста, земного бога. Рационалистическое сознание мешает им принять идею конца истории и мира, которая предполагается их неясными чувствами и предчувствиями; они защищают плохую бесконечность, торжествующую в жизни натурального рода. История не может иметь *смысла*, если она никогда не окончится, если не будет конца; смысл истории и есть движение к концу, к завершению, к исходу. Религиозное сознание видит в истории трагедию, которая имела начало и будет иметь конец. В исторической трагедии есть ряд актов, и в них назревает окончательная катастрофа, катастрофа всеразрешающая. В религии социализма, этом последнем слове учения о прогрессе, есть конец. Социализм верит, что старый мир разрушится, что над старым злом будет произнесен окончательный суд, что настанет *совершенное* состояние на земле, царство человеческой правды, что люди будут как боги. Мировая социальная катастрофа, наступление социалистического рая — все это вывернутая наизнанку религиозная идея конца истории, начало уже сверхисторического. В сознании своем социалисты утверждают, что прогресс будет бесконечным; но в стихии своей утверждают конец, *социалистический конец* истории, исход, спасение человечества от всех бед и зол, обоготворение человечества. В этом ожидании конца весь пафос социализма. Появление религии прогресса и социализма обостряет религиозно-эсхатологическую проблему, ставит перед христианским сознанием вопрос о религиозном смысле истории и ее завер-

шении, служит возрождению религиозному, связанному с обетованиями и пророчествами.

Апокалипсис, откровение св. Иоанна, и есть христианская книга, в которой заключены пророчества о конце истории, которая тесно связана со смыслом истории. Апокалиптические пророчества говорят о грядущем разделении мира, об образовании в конце истории как царства князя этого мира, так и царства Христова. Будущее двойственно, в нем зло должно быть окончательно отделено от добра. Смысл истории согласно Апокалипсису заключается в освобождении человеческих сил для последней борьбы добра и зла, Христа и Антихриста. Церковь должна приготовиться в мире, ибо в конце «наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя»*. Самое существенное в Апокалипсисе—это пророчество о наступлении тысячелетнего царства Христа на земле—хилиазм¹. Хилиастическая надежда и есть основа всякого упования на наступление царства Божьего на земле, царства правды на этой земле. Все социалистические утопии, надежды на наступление грядущего совершенства, на благой результат прогресса есть психологическое переживание и психологическая трансформация хилиазма. Социалистическая религия есть обратный хилиазм, и в связи с ней должен возникнуть хилиазм истинный. Все прогрессисты верят, что прогресс должен хорошо кончиться, должен привести к благому результату, к земному совершенству. Это — хилиастическая надежда, но лишенная всех оснований, всех корней. Ждут прогрессисты наступления царства Божьего на земле, а в Бога перестали верить. И ничего не могли выдумать прогрессисты кроме того, что заключалось в части апокалиптических пророчеств, но части, оторванной от целого и потому лишенной высшего света. Во всяком революционном «максимализме» (в широком смысле этого слова) есть бессознательный хилиазм, ложное религиозное ожидание. Но социальный максимализм обычно принимает форму отрицания истории.

Процесс не только мирового, но и личного спасения совершается *историей*, так как судьба личности зависит от судьбы мира. Спасение не есть дело уединенное, оторванное от вселенной, не может быть результатом личного самопогружения. Спасоущейся личности предназначено

¹ Хилиазм христианский следует решительно отличать от хилиазма еврейского, который воскресает в социализме.

жить в божественном космосе, в преображенном мире, и надежда на спасение есть надежда на всеобщее воскресение, воскресение мировой плоти. Прогресс совершается для всех людей, поколений прошлых, настоящих и будущих, для каждой былинки бытия. Дело спасения есть дело вселенское, и путь спасения есть путь вселенской истории. Спасение есть победа над первоисточником мировой испорченности, вырывание корней зла; спасение есть полное преобразование всего бытия, рождение к новой жизни самой материи мира. Спасти — не значит умереть для этого мира и перейти в мир иной, спасти — значит так преобразить этот мир, чтоб над ним не властвовала смерть, чтобы в нем все живое воскресло. Спасение есть дело жизни, а не смерти, дело этого мира, а не другого. Элементы этого же мира должны быть подготовлены для вечности, плоть этого мира и каждого существа в этом мире должна стать нетленной. Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце. Слишком ясно для полного религиозного сознания, что спасение есть дело *всемирно-исторической жизни*, всемирно-исторической творческой работы над плотью этого мира, всемирно-исторической подготовки воскресения, а не индивидуального перехода в другой мир путем смерти, путем выхода из исторической жизни. Религия Христа зовет нас к борьбе за жизнь, к мировой победе над смертью, к завоеванию воскресения *историей и творчеством*. Религиозный человек должен дорожить жизнью больше, чем нерелигиозный, и должен больше ненавидеть смерть.

Все разрушительные смертоносные силы природы в грехе зачались и бороться с ними нужно как со злом. Инстинкт самосохранения и жизнеутверждения есть религиозно здоровый инстинкт. Религиозно должен человек охранять себя и свою жизнь от злых сил, собирать жизненные силы для участия в деле спасения, осуществляемого мировой историей. Идеализация смерти есть соблазн и грех. Человек отвечает за свою жизнь перед Богом и должен развивать полученные свыше дары. Достоинство человека — в его жизни, а не в смерти, в соединении духа с плотью, а не в отделении духа от плоти, в соединении индивидуальной судьбы личности с исторической судьбой мира, а не в отделении личной судьбы от мировой. И в той частной форме борьбы за жизнь, которую утверждает позитивизм, есть положительная правда,

превращающаяся в ложь лишь тогда, когда претендует на верховенство. Все технические, экономические, политические, медицинские и в лучшем, светлом смысле магические способы противодействия злым силам в свете религиозного сознания не отбрасываются, а лишь претворяются.

Высшая точка христианской истории — аскетический подвиг святых Церкви Христовой, подвиг самоотречения и победы над природой, лишь на поверхности противоречит идее истории, в подвиге этом — лишь кажущийся выход из процесса истории. Подвиг святых отшельников и пустынножителей имел свою положительную историческую миссию, и значение его космическое, вселенское. Нужно было оттолкнуться от язычества. Святые аскеты должны были бросить вызов естественному порядку природы, должны были совершить свой индивидуальный опыт победы над источником зла, опыт активного, а не пассивного страдания, чтоб история мира могла продолжиться и завершиться. Победимость природы, лежащей во зле, победимость ужаса жизни и ужаса смерти опытно показана христианскими святыми. В самой природе мира что-то изменилось после аскетического подвига восточной христианской мистики; мир подготовился к вселенскому пути воскресения. Христианские святые, по видимости выходявшие из истории, незримо творили историю. Образовалась церковь святых, таинственный центр мировой души, возвращающейся к Богу. Религиозное сознание исторического христианства не вмещало религиозного смысла истории, но такова была его историческая миссия. Нужно было отрицать историю, чтобы осуществился смысл истории; нужно было пройти через отрицание мира, чтобы религиозно утвердить мир. Ныне мы вступаем в эпоху мирового религиозного кризиса, и развитие религиозного сознания может продолжиться лишь в связи с положительным обращением к истории и земле. Религиозная миссия нашей эпохи не есть уже отрицание истории, а новое ее утверждение, не есть отрицание земли, а новое ее утверждение, новое творчество. Само религиозное сознание восполняется откровением о смысле мировой истории, новой религиозной антропологией, новой теургией.

Развитие ничего не убивает, ничего не истребляет и неизбежно заключает в себе элемент консервативный. Развитие охраняет вневременное достояние прошлого, продолжает дело прошлого, раскрывает содержание се-

мени, посеянного не только в глубине веков, но и в глубине вечности. Развитие не есть отрицание прошлого, а есть утверждение того, что в нем заложено, раскрытие вечных элементов бытия, разворачивание изначальных качеств, пребывавших в потенциальном состоянии. Поэтому в процессе развития неизбежно сочетается консервативность с прогрессивностью¹, с творчеством: охраняется отвоеванная в прошлом сфера бытия и продолжается отвоевание новых сфер бытия, линия раскрытия протягивается дальше. В творческом развитии открывается небывалое. Вместе с тем процесс развития есть процесс трудовой. Развитие с трудом дается, больших усилий стоит и не достигается мечтательной экзальтацией. Процесс развития мучительно медленный, и в нем неизбежны стороны, обидные своей прозаичностью и мелочностью. Должен до конца совершиться нейтральный прогресс *очеловечения* человечества, исхода из природно-звериного состояния, элементарного освобождения человеческих сил, первоначальной постановки человеческой личности на ноги. Тогда только можно ждать сверхчеловеческого исхода. Этот трудовой характер развития и нейтральный характер очеловечения очень важно понять для религиозного осмысления истории. Люди религиозного сознания легко впадают в соблазн отрицания истории, для них закрывается смысл трудового развития культуры и религиозно нейтрального процесса гуманизации. Новое религиозное сознание должно понять великий смысл исторического труда². Новое религиозное сознание есть прежде всего освящение творчества.

Но религиозно осмыслить исторический прогресс — значит увидеть двойственность будущего, которую не видят прогрессисты. Прогрессисты понимают историю как улучшение, как бесконечное совершенствование этого мира, уничтожение зла прошлого и нарождение добра будущего. Теории прогресса позитивистов всегда считают зло категорией прошлого, а добро — категорией будущего. Прогресс должен окончательно уничтожить в будущем всякое зло и довести этот мир до состояния совершенства. Теория прогресса в обыденном сознании бестра-

¹ Н. Федоров сказал бы — *отчества с сыновством*.

² Мистическое сектанство всех времен обыкновенно выходит из истории, отказывается нести бремя истории, отсекает себя от мирового единства. В сектанстве всегда чувствуется провинциализм.

гична — это прекраснородушная теория, которая хотя и утверждает страдальческий и кровавый путь истории, но верит, что все идет к лучшему в этом лучшем из миров. Раздвоения этого мира на добрую и злую стихию, роста не только добра, но и зла обычное прогрессистское сознание не замечает. Прогрессисты видят внешнюю цель истории и не замечают внутренней ее драмы, которая все более и более обостряется. Только в свете религиозного сознания видна двойственность исторических судеб человечества, видно грядущее в мире разделение на конечное добро и конечное зло, виден трагический и трансцендентный конец истории, а не благополучный и имманентный. Смысл мировой истории не в благополучном устроении, не в укреплении этого мира на веки веков, не в достижении того совершенства, которое сделало бы этот мир не имеющим конца во времени, а в приведении этого мира к концу, в обострении мировой трагедии, в освобождении тех человеческих сил, которые призваны совершить окончательный выбор между двумя царствами, между добром и злом (в религиозном смысле слова). Религиозное сознание видит в истории трагедию, которая должна кончиться катастрофой. Трагедия никогда не кончается благополучием: исход из трагедии всегда трансцендентен, всегда есть предельный конец имманентного развития данных сил, переход к иному. Задача истории — в творческой победе над источником зла, а не в благополучии. Но, чтобы зло было побеждено, должно выявиться его окончательное ничтожество; оно должно предстать перед человечеством в окончательной своей форме. Пусть сбудутся все обещания древнего змия и змиинного пути, тогда выявится ложь этих обещаний. Для свободы выбора человечество должно: 1) стать на ноги, укрепить свою человеческую стихию и 2) увидеть царство правды и царство лжи, конечную форму обетований добра и обетований зла. Первое условие достигается нейтральным гуманистическим прогрессом, элементарным освобождением человечества; это общее поле, на котором работают и силы божеские, и силы дьявольские и на котором дано будет окончательное сражение. Второе условие есть выявление путем исторического прогресса сверхчеловеческих сил, встреча обетований Божьих с обетованиями дьявольскими. Все в мире должно быть доведено до конца, изобличено, обнажено. Окончательное ничтожество зла может быть увидено лишь в конце истории, когда зло достигнет

пределной своей формы, манившей и соблазнявшей людей. Непосредственные, первоначальные последствия первородного греха устраняются человеческим прогрессом; человечество выходит из состояния первобытного зверства и рабства. Внешние и грубые формы зла постепенно отмирают в истории, и прогрессисты справедливо провидят в будущем уничтожение этого первобытного зла. Люди не будут уже поедать друг друга, не будет таких убийств, казней и разбоев, не будет такой тьмы и невежества, такой нужды и беспомощности перед природой. Но тоска усилится, радости будет еще меньше, ужас пустоты и небытия достигнет размеров небывалых. Внутренняя отчужденность и внешняя связанность будут возрастать по мере внешнего освобождения и насильственного соединения людей. Самые радикальные социальные перевороты не затрагивают корней человеческого бытия, не уничтожают зла, а лишь отводят его. И самый страшный ужас ждет человечество впереди, самое страшное зло воплотится в будущем, когда окончательно исчезнут первоначальные формы зла. Для победы над грядущим злом растет сила царства Божьего, сила творческая; воплотится в будущем и высшее добро. В этом сущность апокалипсических пророчеств о смысле и конце истории.

Самая большая трудность философии истории скрыта в природе *индивидуального*, которое, казалось бы, не поддается разумному объяснению, не вмещается ни в какие схемы. Часто утверждают, что всякий провиденциальный *план* истории сталкивается с индивидуальным, и тайна индивидуального опрокидывает всякий план, всякую схему истории. А ведь история имеет дело исключительно с индивидуальным, неповторимым, конкретным. И новейшие гносеологи (Риккерт и др.) справедливо усомнились в самой возможности законов истории. Нельзя установить законов истории, так как нельзя построить науку истории по образцу естествознания, которое имеет дело с повторяющимися явлениями и устраняет все индивидуальное. «Научная» теория истории невозможна и обычно выливается в мертвую и пустую дисциплину социологии — этого богословия позитивистов¹. Но религиозное понимание

¹ Риккерт утверждает индивидуализирующий метод для исторических наук в противоположность генерализирующему методу естественных наук.

истории возможно уже потому, что религиозное восприятие всегда индивидуально и универсально разом и что религиозный смысл истории исходит из индивидуального, неповторимого факта — Христа. Религиозное сознание в противоположность научному воспринимает и осмысливает абсолютно индивидуальное, и никакого иного бытия, кроме индивидуального, для него не существует. Общее, универсальное так же индивидуально, как и частное — не менее реально. Вот почему религиозный план истории не есть непременно схематизм, как то кажется позитивистам-номиналистам. Пророческое видение будущего не абстрактную, мертвую схему открывает, а живую, индивидуальную трагедию. Сама возможность пророчеств основана на религиозном преодолении противоположности между свободой и необходимостью, которая для рационалистического сознания остается непримиримой антиномией. Необходимый, роковой конец истории, который открывается в пророчествах, и будет делом свободы, постигнутой не как произвол. Христос уничтожил противоположность между человеческой свободой и божественной необходимостью, и христианские пророчества открывают конец истории и путь к нему по ту сторону этой противоположности. Конец истории в такой же мере провиденциален, в какой и свободен. Провиденциальный план истории не может быть насилием над свободой индивидуального, а лишь ее исполнением. Мировая трагедия разрешится не только борьбой Христа с Антихристом, но и человеческой свободой, человеческим усилием и творчеством. Конец истории и путь к концу — не исключительно божественный, а *богочеловеческий*, и в богочеловечности таится возможность осмыслить божественный план истории, не погасив индивидуальной свободы человека. Только новая религиозная антропология в силах осветить религиозный смысл истории, победить кошмар отвлеченной схемы и безумие индивидуальной игры.

Христианство не полно, так как в нем или совсем не было религиозной антропологии, или была антропология ложная. Христианское сознание выработало на вселенских соборах догмат о богочеловечности Христа; оно же открыло греховность человеческой природы. Но богочеловечность человека и человечества не была полностью вмещена христианским сознанием: ему оказалась почти чуждой сама идея богочеловечества. Антропология исторического христианского сознания осталась еще слишком

зыческой и ветхозаветной. Человеческая стихия была, одной стороны, принижена христианством в истории, с другой — ложно возвеличена в лице папы, царя, иерархии, в человеческом быте и человеческих мнениях, выданных за божеские. Человеческое было соединено с божеским в Христе, индивидуально соединялось у святых, спасавших свою душу; но на пути истории, на пути культуры осталась отъединенность. Человеческая стихия одной точке соединялась с Христом и тем спасалась в индивидуальной форме, но исторически, вселенски она утверждала себя по-своему, приняла своеобразный компромисс христианства с языческой антропологией. Человеческая стихия не обожилась и потому осталась и приниженой перед Божеством, и бесстыдной, полной самооправдания в своем самоутверждении. Католичество было разломом и унижением человека, и непомерным возвеличением; в нем сильна властолюбивая и самолюбивая человеческая стихия. Православие было принижением человеческой стихии, подчинением ее Божеству, столь характерным для Востока исчезновением человека в Боге. И ложная антропология западного католичества, и полное отсутствие антропологии в восточном православии одинаково свидетельствуют о неполном и одностороннем характере христианства в истории, о неизбежности раскрытия полной религиозной антропологии, религиозного учения о человеке и человечестве, не языческого и не ветхозаветного. Но, скажут, есть ведь новозаветная антропология, преодолевающая и язычество, и Ветхий Завет! Вся историческая драма религии Нового Завета в том, что Новый Завет человека с Богом, Завет любви и свободы не был еще соборным соединением человечества с Божеством. Обожение человечества, путь к которому открыт Христом, в исторических границах Нового Завета не осуществляется и предполагает завершленную диалектику Троичности. Если мессиански-пророческое сознание Ветхого Завета вело к Новому Завету, то мессиански-пророческое сознание Нового Завета ведет к Завету Третьему. Богочеловечество, совершенное соединение человечества с Божеством, может явиться лишь <как> результат проникновения Св. Духа в путь истории и культуры. Заветы Христа остаются индивидуальными, на них нельзя построить религиозного общества и религиозной культуры. Религия Богочеловечества есть религия Св. Троицы, завершение диалектики Троичности, в которой творение свободно воз-

вращается к Творцу. Положительная религиозная антропология, раскрытая в религии Св. Троицы, будет изъяснением прав Бога и прав человека, что в истории было до сих пор разделено, будет раскрытием богочеловечности человека и человечества, новой близости человеческого к божескому. Священнический иерархизм, исполнявший великую миссию, в конце будет преодолен новой религиозной антропологией. Человеческая природа — ничто, взятая сама по себе, самоутверждающаяся, но она божественна, могущественна в единении с Божеством. В святых происходило индивидуальное обожение человеческой природы; это обожение должно начаться в истории, чтобы привести мир к *обществу святых* — благому результату мировой истории. Человечество, по выражению Вл. Соловьева, есть становящееся абсолютное, и в этом религиозный смысл истории и религиозная задача человеческой культуры. Новая религиозная антропология прекратит распрю гуманизма с Богом, откроет безумие безбожного прогресса и такое же безумие благочестивого регресса. Новое религиозное сознание Третьего Завета изобличит ложь старых теократий, смешавших человеческое с божеским, и новых демократий, обожествивших человеческое, и поведет к новой и вечной теократии, в которой власть будет подлинно божеской, а человек, подчинившийся этой власти, будет поднят на высоту божественную. Но люди переходной эпохи не должны выдавать себя за носителей нового откровения, а лишь за жаждущих, предчувствующих и стоящих у порога.

Положительная религиозная антропология может быть открыта лишь в связи с проблемой происхождения зла, лишь в свете ясного сознания природы зла. Тварная человеческая природа есть и величайшее добро, и величайшее зло. Зло не есть самобытное и абсолютное начало бытия, зло есть творение, отпавшее от Бога и обоготворившее себя и свои силы. Все эмпирические формы зла — смерть, болезнь, нужда, рабство, убийство, злоба, ненависть явились в мир из этого источника. Если самообожествление человеческой природы было источником зла, то обожение человеческой природы будет победой над злом, исходом, спасением. Обожение человеческой природы, богочеловечность и есть новая религиозная антропология, противоположная безрелигиозной антропологии религии человечества, религии человеческого самообожествления и самоудовлетворенности. Вот почему ре-

лигиозно-антропологический вопрос есть вопрос о разрешении смысла истории. В Апокалипсисе дано пророческое разрешение того антропологического вопроса, который поставлен в книге Бытия.

Революционеры, пламенно верующие в социальное спасение человечества и земной рай, исповедуют ложную антропологию, обратную христианской, и их завет есть завет жертвы, а не любви. Революционер-герой себя самого считает спасителем мира и жаждет себя принести в жертву, пролить кровь для искупления грехов мира. Революционер сам хочет быть Христом, и эта жажда жертвы мешает ему увидеть Христа, поверить в Единого Спасителя. Мнить самого себя спасителем и придавать своей жертве мировое искупающее значение есть большой соблазн ложной антропологии, соблазн зла, принявшего обличие добра. Религия Христа есть завет любви, а не жертвы, религия Спасителя — Сына Божьего, а не спасителей-человеков. Кровавая жертва человека не может иметь спасающего и искупающего значения, и сама жажда жертвы есть соблазн. Историческое христианство не осуществило в человеческой жизни завета любви и слишком часто сбивалось на старый завет жертвы. Ложь антропологии исторического христианства и антропологии революционного гуманизма разом и обоготворяет человека, и принижает человека, но не в силах обожить человеческую природу.

Третий Завет, завершающий диалектику истории, осуществляющий завет любви истинной антропологии, восстановит всю полноту язычества, но просветленного и освобожденного от тления, освятит всю плоть культуры, но осмысленную и побеждающую смерть. Вся языческая полнота жизни, так соблазняющая многих и в наше время, не есть зло и не подлежит уничтожению; все это богатство бытия должно быть завоевано окончательно, и недостаточность и ложь язычества в том и заключалась, что оно не могло отвоевать и утвердить бытие, что закон тления губил мир и язычество беспомощно перед ним останавливалось. Возрождение ценностей и благ языческого мира, всей заключенной в этом мире подлинной жизни, почувствованной языческим миром святости первожданной плоти, есть дело религиозное и с религией воскресенья плоти связанное. Но возрождение язычества, ре-

ставрация языческих религий есть безумие, есть дело, враждебное религии. Нельзя отрицать язычества, безумно видеть в нем злой соблазн; язычество было подлинным откровением, но первоначальным, неполным, односторонним, и были глубокие, мистические причины гибели язычества как религии. Языческая культура, языческая философия и искусство не погибли; они легли фундаментом мировой христианской культуры; ими питались учителя церкви и строители церкви. Беда не в том, что христианский мир отверг язычество, беда в том, что христианская история была двойственна, что мир стал язычески-христианским, что весь он был проникнут дуалистическим сознанием. Католичество было язычеством в христианской одежде, и христианское государство, христианская семья, христианский быт — пережитки язычества, языческого родового строя жизни. Аскетическая христианская мистика святых и отшельников и весь христианский быт, вся христианская история земли остались несоединенными, противоположными. И задача нового религиозного движения не есть обновление христианства язычеством, а скорее освобождение христианства от языческого быта, преодоление дуализма и творческое утверждение нового религиозного бытия, в которое войдет и все преображенное язычество и все исполнившееся христианство.

Что должна, наконец, наступить эпоха Св. Духа, что то будет эпоха любви и свободы, это давно уже предчувствовалось, мечта о ней всегда была заложена в христианстве. Иахим из Флориды учил о трех фазисах откровения и ждал откровения Св. Духа. В XIII веке францисканцы проповедовали о трех эпохах — Отца, Сына и Духа Св., и эпоху Духа начинали с св. Франциска. Хилиастические надежды с особенной силой возродились в реформационную эпоху; в мистических сектах ждали близкого наступления чувственного тысячелетнего царства Христова. В начале XIX века Баадер и Шеллинг учили, что религиозное откровение должно перейти в новый фазис Св. Духа и в нем должна явиться церковь св. Иоанна. Но то были индивидуальные предчувствия христианских гностиков. Русские богоискатели ищут Вселенской Церкви и новых откровений. Вл. Соловьев подходит к религии Духа. Но все эти предчувствия недостаточно еще связаны с *вселенским сознанием*, все эти движения не носят еще вселенского характера, не идут изнутри Церкви. В мировой истории человечества и во всей культуре человечества многое

должно еще произойти, прежде чем станет возможным вступить в новую религиозную эпоху. Отдельные мыслители, отдельные мистики и отдельные секты могли многое почувствовать и сознать, но речь идет о всемирно-исторических эпохах, и религиозная эпоха Св. Духа не могла еще наступить не только в XIII веке, но и в XIX веке, не настали еще времена и сроки. Об эпохе Св. Духа можно говорить лишь условно, так как не может быть особенной религии Св. Духа. Полная религия, вмещающая полноту откровения, есть религия Св. Троицы. Третий Завет будет лишь исполнением Завета Христова. И прежде всего раскроется тайна нового брака, мистического соединения, которого нет в порядке природы, не соединяющей две плоти в одну, а рождающей плоть третью. В макрокосме соединяется Христос с Невестой своей Церковью; так в микрокосме муж соединяется с женой. Этот мистический брак существовал лишь на высших ступенях посвящения в тайну любви, но от него пойдет преобразование мира.

Современное человечество переживает тяжелый кризис: все противоречия обострились до последнего предела, и ожидание мировой социальной катастрофы на один лишь волосок отделимо от ожидания катастрофы религиозной. Социализм и анархизм, декадентство и мистика, разочарование в науке и пустота новейшей философии, небывалое еще ощущение личности и сознание неизбежности нового общества, мучительное обострение проблемы пола — все это ведет к какому-то пределу, к таинственному еще разрешению. Европейская культура идет быстрыми шагами к пределу человеческого самообоготворения, к новой безбожной религии, к земному богу, который уже всех поработит и которому поклонятся окончательно. Наступают времена такой тоски духа, такого томления по религиозному разрешению противоречий жизни, что неизбежно что-то должно начаться.

У нас в России долгое время было рабство и варварство, а потом наступил революционно-реакционный хаос, но у нас же, плохих европейцев, нашла себе приют неведомая Европе духовная жажда, неустанная работа лучших наших людей над вопросом религиозным. Дух наш решительно враждебен мещанству, и механический идеал Европы нам чужд и неприятен. Мессианистско-религиозные чаяния давно уже зародились в России, и в религиозное призвание России верит национальный гений нашего на-

рода. В славянофильстве было много роковых ошибок и наивностей, но в нем же была и правда, дальше развиваемая Достоевским, Вл. Соловьевым и др. У нас есть *органические* задатки пути, противоположного этому судорожному движению к земному богу, к механизму, подменившему организм, к фиктивному бытию. Это не значит, конечно, что Европа «сгнила»; и там готовятся силы к последнему акту мировой истории. Мировая история разрешится лишь совместными силами Востока и Запада, и каждый великий народ имеет тут свою миссию. Но верим, России и русскому религиозному движению принадлежит роль особая и великая. Только Россия может соединить восточное созерцание Божества и охранение божественной святости православия с западной человеческой активностью, с исторической динамикой культуры. На монгольском Востоке есть страшная стихия безличности, как кара за грехи, грозящая европейской цивилизации, изменяющей христианскому откровению о личности. Россия в силах будет отразить восточно-монгольскую опасность, если победит в себе татарщину, охранит себя от американской безличности и укрепит в себе мужественно-христианскую активность личности. Вера в миссию России есть вера, она не может быть доказана, это не научная истина. Народ есть реальное, а не номинальное понятие, народ — мистический организм, сверхчеловеческое единство. Народ есть предмет веры, а не предмет чувственного восприятия. Вера в русский народ принуждает нас думать, что Запад не в силах выйти из кризиса без истины, хранящейся на Востоке, в восточном православии, в восточной мистике, в восточном созерцании Божества. Третий Завет родится от органического соединения мистической истины Востока с утонченными плодами культуры Запада и с западной активностью. Христос на Западе, в католичестве был *объектом*, к Нему тянулся человек; на Востоке, в православии Христос был *субъектом*, внутренним фактом.

Спасение мира есть устранение противоположности между Христом и миром — двумя детьми Бога, проникновение Христа во все клетки мира, свободное принятие Христа всеми частями мира. Соборное слияние Христа и мира, Логоса и мировой души совершается Св. Духом, Третьим Лицом Св. Троицы, завершающим процесс возвращения творения к Творцу. Христос есть абсолютный Сын Божий, мир есть становящееся абсолютное. Мировая

душа оплодотворяется Логосом, принимает в себя Христа, мир должен встретиться в конце истории с Христом, как невеста с женихом своим. Антагонизм между миром и Христом есть историческая аберрация, которую призвана рассеять соединяющая эпоха Св. Духа. Спаситель мира не может быть врагом мира. Христос был не от того мира, который отпал от Бога и ислел, Он был от того мира, который есть космос и безмерно богаче мира этого. Христос учил искать Царства Божьего и не искать того, что в мире, но потому, что Царство Божие и есть подлинный мир, полнота бытия, а то, что в мире, есть призрак и бедность. Мир имеет два смысла: мир как творение, отпавшее от Творца и обоготворившее себя, призрачный и бедный, и мир как творение, соединенное с Творцом, реальный и богатый. Все, что есть ценного в нашем мире, принадлежит к миру реальному и богатому, который Христос пришел не уничтожить, а утвердить навеки. Таков мир творчества. Спасение мира есть вытеснение зла в сферу небытия, утверждение мира истинного и уничтожение мира ложного. Лживый, призрачный мир есть зло и небытие; он не должен иметь защиты, он достоин лишь огня. Но весь истинный, реальный мир спасется, ничто в нем не погибнет. Идея всеобщего спасения, очень притягательная и заключающая в себе долю истины, легко превращается в злой соблазн, когда она понимается в смысле спасения не только полноты бытия, но и самого зла, которое есть небытие. Мир спасется во всей *полноте* своего *бытия*, но то, что есть небытие в мире, но мир лживо-призрачный спастись не может и не должен, может лишь сгореть. Идеологическая защита зла, сострадание к злу есть великий соблазн, от которого необходимо освободиться. Все в мире вольно освободиться от зла и спастись, но само зло спастись не может. Страдающий и жаждущий спасения достоин сострадания; но не может быть сострадания к злу. В оригенизме, старом и новом, в отрицании ада и утверждении всеобщего спасения есть расслабляющий филантропизм и сказывается гностическое бессилие решить проблему зла. Идея ада оправдывается свободным достоинством человека, так как свободный человек не может и не хочет быть спасенным насильственно¹. Мир сотворен для свободных, для сильных

¹ Поистине гениальное решение проблемы ада было дано Сведенборгом.

духом. Вне Бога и Царства Божьего пытались утвердить зло; но вне Бога и Царства Божьего нет ничего и быть ничего не может, кроме ничтожества, лжи, фальсификации, небытия. За стенами Вселенской Церкви ничего не должно остаться, кроме небытия. Новая религиозная душа войдет в Церковь не для отрицания творчества жизни, а для ее освящения; с ней войдет весь пережитой опыт, все подлинные мирские богатства. Тем и отличается новая религиозность, нарождающаяся в мире, что Церковь для нее есть премудрая мировая душа, в которую входит не только вся полнота «духовного», но и вся полнота «светского».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. О СТРАДАНИИ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Все достоинство человека основано на чувстве свободной ответственности, на сознании виновности в собственной судьбе. Страдание, которым полон мир, есть уже последствие до мира содеянного зла, результат греха. Страдание не есть первоначальная основа творения; страдания нет в идее Творца. Творение создано для блаженства, и соединение творения с Творцом есть блаженство. Если творение не блаженствует, а страдает, то в этом виновно само творение, его отпадение от Творца: план страдающего мира не есть план Творца. Страдание людей есть знак того, что было совершено преступление, и освобождение от страдания может быть лишь результатом искупления греха, творческой победы над злом.

Страдание, само по себе взятое, не есть цель и не есть заслуга. Цель есть блаженство в Боге, но путь к этой цели — страдательный, заслуга — в усилии победить корень страдания, т. е. зло. Идеализация страдания как такового, как цели, как высшей заслуги, как высшей красоты, есть великий соблазн, и с соблазном этим связано ложное понимание Голгофской жертвы. Смысл Голгофы не в обоготворении страдания, а в победе над страданием. Великий подвиг Христа не в том, что Он страдал. Страдают все люди. В самом факте большого страдания никакой заслуги не было и не было бы ничего спасительного для мира. Но Голгофское страдание Христа было победное, божественно-активное; оно вырывало из мира корень страдания, уготовляло воскресение. Христос принял на себя все страдания мира — последствия греха, чтобы победить их в корне, искупить грех и тем сделать зло бессиль-

ным над судьбой мира и человека. Вся жизнь Христа есть страдание активное, победное; во всей жизни Его уже открывается воскресение.

Поклоняющиеся всякому страданию, обоготворяющие его красоту так загнипнотизированы, что не отличают страдания активного от страдания пассивного, а в этом различии, быть может, скрыта вся тайна мирового спасения. Обоожествление пассивного страдания есть обоожествление небытия, есть соблазн сладости смерти. Страдание активное стремится мужественно вырвать корень страдания, освободиться от страдания победой над злом. Нужно принять всю полноту жизни, не бежать трусливо от страданий мира, но принять эту тяжесть мира для победы, для завоевания окончательного блаженства. Страдание в религии Христа совсем не то, что в религии буддийской, к которой слишком часто уклонялось христианство в истории. Буддизм видит в страдании сущность бытия и лишь в освобождении от бытия, в небытии, нирване видит спасение от страдания. Христианство не считает страдание сущностью бытия, видит в страдании лишь болезнь бытия, лишь уклон к небытию (смерть), и победу над страданием видит в утверждении высшего бытия, в освобождении от болезненного небытия. Страдание христианских святых было активно, а не пассивно: они бросали вызов законам природы, они побеждали самые сильные страдания мира, так как находили источник высшего бытия, перед которым всякое страдание ничтожно. Не страдать как можно больше, а побеждать радостью и предчувствием блаженства даже самые сильные, самые нестерпимые страдания этого мира — вот христианский идеал. Св. Исаак Сирианин говорит: «Когда вожделение любви Христовой не препобеждает в тебе до того, чтобы от радости о Христе быть тебе бесстрастным во всякой скорби своей: тогда знай, что мир живет в тебе более, нежели Христос. И когда болезнь, скудость, истощение тела, боязнь, вредная телу, возмущают мысль твою в радости упования твоего и в попечении по Господу: тогда знай, что живет в тебе тело, а не Христос». Слова «претерпевший до конца спасется» не значат, что нужно стремиться к страданию, страдать как можно больше, а значат, что нужно иметь как можно большую силу сопротивления, принимать мужественно удары мирового зла, вынести все до конца и не согнуться, не погибнуть. Нести крест значит не роптать против Бога, смиряться, а *смиряться в выс-*

шем смысле этого слова значит активно противиться власти зла, не подчиняться искушениям злобы. Слишком большое страдание может быть недостатком смирения перед Богом, а дьявольская злоба есть страдание самое большое. Ад потому невыносим, что в нем потеряна всякая связь с Богом и страдание ничем не просветляется. Достоинство человека измеряется не пассивным страданием, не исканием ударов судьбы, а активной и творческой победой над корнем страдания, над злом жизни. Не искать смерти повелевал Христос, а с Ним в соединении побеждать смерть, идти к воскресению. Претерпеть до конца и значит завоевать жизнь, не погибнуть от страдания. Христос учит мужественному отношению к жизни и ее мукам.

Человечество живет как бы под гипнозом жажды искупления, и эта жажда искупления как бы закрывает тайну творения. Между Богом и человеком стоит совершенный им грех, и грех мешает воспринять полноту бытия, отравляет всякую радость. Страданием человек надеется отделаться от греха, откупиться. Но Христос-Искупитель возвратил человеку возможность радости, открыл путь к тайне Божьего творения, в которой заключена блаженная полнота бытия. Жажда искупления необходима для спасения, так как человеку есть что искупать; но гипноз искупления есть один из соблазнов; гипноз этот приводит к обожествлению страдания, а не освобождению от страдания. Новое религиозное откровение должно перевести мир в ту космическую эпоху, которая будет не только искуплением греха, но и положительным раскрытием тайны творения, утверждением положительного бытия, творчеством, не только отрицанием ветхого мира, а уже утверждением мира нового. Страдальческий опыт ведет к религии, но опыт религиозный есть уже преодоление страдания. Страдания умиравшего древнего мира привели к религиозному опыту христианства; пассивные страдания перешли в активные, победные страдания. Римлянина эпохи упадка, кончившего самоубийством от невыносимости жизни, заменил христианский мученик. Так и в нашу эпоху. Неполнота христианского религиозного сознания, неспособность его победить мир привели к страданиям нового человека, новым страданиям, неведомым старине. Таким новым страдальческим опытом была жизнь богоискателей нашей эпохи, жизнь Ницше, жизнь лучших из революционеров и лучших из декадентов. Это страдание

нового человека требует нового преодоления, разрешения его в опыте нового, более полного религиозного сознания. Новая религиозная жажда есть не только жажда искупления, но и творческая жажда осуществления нового мира. Сознание, освобожденное от гипнотической власти обожествленного страдания, увидит, что сущность мира не есть страдание и сущность любви не есть только сострадание. История мира есть история страдальческая, но смысл мира в исходе из страдания, т. е. в победе над злом. Страдание не есть самое прекрасное в мире, так как еще прекраснее будет творческое блаженство.

Поверхностному, безрелигиозному взгляду на жизнь представляется самым важным, единственно важным факт страдания. В страдании видят единственную форму зла, в страдании же видят и единственную форму добра. Но важно не то, что люди страдают, и желанно не то, чтобы люди перестали страдать и начали наслаждаться. Идеология страдания есть особый вид гедонизма, так как ставит сущность человеческой жизни в зависимость от чувственного плюса или минуса, от страдания или наслаждения. Но достоинство человека и цель его жизни находится по ту сторону страдания и наслаждения, неудовлетворенности и удовлетворения, отрицания этого чувственного мира или утверждения его. Страдание не есть ни добро, ни зло, оно — результат зла, который должен быть мужественно изжит. И потому важно не существование страданий людских, а существование зла, которое привело к страданию, греха как первоисточника всякого страдания, и необходимо не уничтожение страдания, которое и нельзя внешне, механически уничтожить, а уничтожение зла, победа над грехом и творчество добра. Вот почему опыт современного человечества социально и научно победить страдание и сделать людей счастливыми есть безумие. Страдание потому так страшно, что оно всегда есть знак того, что в мире совершилось преступление. Нельзя ответственность за страдание и зло возлагать на других, на внешние силы, на власть, на социальные неравенства, на те или иные классы: ответственны мы сами, как свободные сыны; наша греховность и наше творческое бессилие порождают дурную власть и социальные несправедливости, и ничто не улучшается от одной внешней перемены власти и условий жизни. Социальные несправедливости не потому плохи, что от них страдают люди, а потому, что изобличают существование злой во-

ли, что родились в грехе. И задача мировой истории есть победа над злой волей в мире, над корнем зла, а не механическое устроение счастья. Идеология страдания, этот вывернутый наизнанку гедонизм, лишает смысла историю и отрицает задачу жизни. Если страдание само по себе ценно, то бороться со страданием невозможно; тогда остается пассивно терпеть все страдания жизни и благодарить за них Господа. Гедонизм, эта вывернутая наизнанку идеология страдания, видит в страдании самом по себе зло и оказывается бессильным бороться с корнями зла, с источником страдания. Ложная идеология страдания, отождествляющая всякую любовь с состраданием, требует от человека, чтобы всякое страдание было разделено им, принято на себя. Если хоть кого-нибудь ждет гибель, то я не могу спастись, не имею права спастись, должен сам погибнуть — вот что говорит религия обожествленного страдания. Но отречься от спасения во имя того, что другие гибнут, значит гибель ставить выше спасения, значит погибающего ставить выше спасающегося. Это и есть идеология зла, защита богоотступничества; это последний соблазн, соблазн Великого Инквизитора, это расслабленная женственность. Гибели никто не обязан разделять, и из того, что кто-то в мире уклоняется к небытию, не следует, что я должен уклоняться к небытию. Религиозный долг — участвовать во всеобщем спасении мира и всего живущего, а не участвовать во всеобщей гибели. Должно перетянуть гибнущего на сторону спасения, а не самому перетянуться на сторону гибели. Сострадание, которое повлекло бы спасающегося вслед за гибнущим, было бы абсолютным злом, великой ложью, дьявольской хитростью. Гибнет окончательно и безвозвратно каждое существо по своей вине, и эгоизм страдания тех, которые предпочли небытие, избрали себе зло, не может, не должен стоять на пути к спасению. Если же не по своей вине гибнет существо, то это не есть гибель, такое существо не погибает, такое существо, возжаждав добра и божественной жизни, всегда может спастись. Есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди — братья по несчастью, все люди участвовали в первородном грехе, и каждый может спастись лишь вместе с миром. На этом покоится сама идея церкви и церковного спасения. Но за окончательное избрание зла каким-либо существом и за страдание на злом пути никто не ответствен, и никто не должен разделять этих страда-

ний. Окончательно и бесповоротно зло должно быть отнесено в сферу небытия, отрезано от бытия; оно достойно лишь огня. Но никто из нас не знает, кто спасется, а кто обречен на гибель, кто вступил на путь бесповоротного зла, а кто может еще вернуться к Богу. Мы должны жить с сознанием, что каждое существо может спастись, может искупить грех, может вернуться к Богу и что не нам принадлежит окончательный суд, а лишь Самому Богу. Последняя тайна судьбы каждого существа от нас скрыта; это — тайна свободы, и потому к каждому существу мы должны относиться как к потенции брата во Христе, который может спастись. Но если бы мы увидели того, кто окончательно и бесповоротно избрал путь зла, то он не мог бы уже вызвать к себе никакого сострадания. Человек достоин жалости; ко всякому человеку должно относиться с добротой; но зло недостойно никакой жалости; к злу должно быть беспощадное отношение.

В конце истории воплотится сила зла, церковь дьявола. То будет последний результат безбожного пути мировой жизни, подобно тому как теократия будет последним результатом пути богочеловеческого. Как связь Творца с творением, так и разрыв творения с Творцом должны иметь свои окончательные, последние воплощения, в которых выявится вся полнота бытия этой связи и вся пустота небытия этого разрыва. Но зло окончательное, выявленное, сосредоточенное, воплощенное достойно лишь огня, лишь уничтожения. Ложь творения, взомнившего себя божеством, будет разрушена, и будет возвеличено творение, согласное с планом Божества, т. е. космос. Апокалиптические казни пророчески изображают это разрушение призрачного творения и это создание *нового неба и новой земли*. В новом небе и новой земле — вся полнота бытия, вся мощь божественного творения; в старом небе и старой земле — действительно лишь все то творческое, что войдет в царство Божье, остальное — призрак, ложь, обман. Ожидание мессианского исхода, страшного суда над злом и торжества царства Божьего в мире проходит через всю мировую историю. Нерелигиозная эсхатология питалась религиозными пророчествами, вывернутыми назнанку или взятыми частичнó. Только христианская эсхатология разрешает проблему прогресса и проблему стра-

дания. В тысячелетнем царстве Христовом будет утерта каждая слеза, и слезинка ребенка, из-за которой Ив. Карамзев отвергнул прогресс и мир, получит высший смысл. Вне христианского смысла история не может иметь никакого смысла: история не может быть принята, прогресс должен быть отвергнут. Вопрос о сущности зла есть основной вопрос жизни и смерти, и нет решения этого вопроса вне религии Св. Троицы, вне мистической диалектики Троичности, отраженной во всем, что в мире творится. Творение, предоставленное своим собственным силам, бьется над решением проблемы бытия и не находит ни счастья, ни смысла, не спасается от смерти и страдания. Личность ждет универсального разрешения своей судьбы, и в этом скрыта уже жажда веры и религиозного исхода. Чтобы *человеком* стать, нужно, чтобы Бог был и чтобы Богочеловек являлся.

Глава VI

О ХРИСТИАНСКОЙ СВОБОДЕ¹

Вопрос о свободе религиозной, о свободе совести, такой жгучий и больной вопрос, ставится коренным образом ложно в современном мире. Свободу совести защищает безрелигиозный, холодный к вере мир как формальное право, как одно из прав человека и гражданина; мир же церковный, охраняющий веру, слишком часто и легко свободу совести отрицает и религиозной свободы боится. В сущности, и те и другие ставят вопрос религиозный на почву политическую, формальную, внешнюю: одни боятся веры и хотели бы охранить себя от ее притязательной силы, другие боятся неверия и также хотели бы охранить себя от его растущей силы. Но в этих страхах и ограничениях нет ничего религиозного. И те, которые ограждают свободу совести как формальное, бессодержательное, политическое право, и те, которые политически же отрицают подобное право и внешне, формально охраняют веру, одинаково чужды свободе и далеки от ее святости.

¹ Здесь ставится проблема свободы изнутри. Здесь интересует меня лишь вопрос о том, чем должна быть свобода для тех, которые чувствуют себя внутри Христовой Церкви.

Спор ведется в плоскости, в которой исчезает религиозная проблема свободы и остается лишь политическое озлобление. Религиозная проблема потонула в политике, в формализме, во внешнем и принудительном, и вина должна быть разделена между двумя враждующими лагерями, лагерем, лишь внешне отстаивающим право свободы совести, и лагерем, отрицающим это право и насилующим совесть. Что люди, чуждые вере, враждебные религии, не могут говорить о религиозной совести и бороться за религиозную свободу, это, казалось бы, само собою очевидно. А слишком часто в наше время борются за религиозную свободу те, которые коренным образом религиозную свободу отвергают. Могут ли говорить о религиозной свободе позитивисты, материалисты, атеисты? Зачем она им? Для них это ведь звук пустой. Им нужно только внешне и формально оградить себя от насилий и принуждений со стороны власть имеющих. Все это имеет определенный политический смысл, но лишено всякого религиозного смысла и значения. Чтобы бороться за свободу религиозной совести, нужно иметь религиозную совесть и признавать метафизический смысл свободы. Свобода религиозной совести есть нечто положительное и содержательное, а не отрицательное и формальное. За свободу религиозной совести могли бороться в эпоху английской реформации индепенденты, для них религиозная совесть не была пустым звуком. Но что значит, когда в наше время за свободу религиозной совести борются марксисты, либералы-позитивисты, народники-атеисты? Тот, кто формально отстаивает право свободы совести, тот обнаруживает этим отсутствие и религиозной свободы и религиозной совести. Свобода религиозная, свобода совести не есть право. В подобной постановке вопроса нет ничего религиозного, это — политический вопрос. *Свобода в религиозной жизни есть обязанность, долг.* Человек обязан нести бремя свободы, не имеет права сбросить с себя это бремя. Бог принимает только свободных, только свободные нужны ему. Великий Инквизитор у Достоевского, враг свободы и враг Христа, говорит с укором Христу: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобою». Достоевский ставит вопрос о христианской свободе на религиозную почву и дает невиданную еще по силе апологию свободы. По Достоевскому, человек должен вынести бремя свободы, чтобы спастись. Христианская ре-

лигия есть свобода во Христе. Насильственное спасение невозможно и ненужно.

Свобода в христианской религии не есть формальный принцип, как в политическом либерализме, не есть свобода безразличная, бессодержательная. Психология формальной свободы выражается в формуле: я хочу, чтобы было то, что я хочу. Психология материальной свободы выражается в иной формуле: я хочу, чтобы было то-то. В формальной свободе воля не имеет предмета избрания и устремления. В материальной свободе такой предмет есть. Для христианства не может быть безразлично содержание религиозной совести, и дорожит оно не пустой формой свободы, которую можно наполнить любым содержанием. Христианство всегда говорит «то-то» и потому никогда не смешивает свободы с произволом. На формальную почву не может быть поставлен вопрос о христианской свободе, он должен быть поставлен на почву материальную, т. е. свобода в христианстве должна быть осознана как *содержание* христианской религии. Все, что я буду говорить, направлено к обнаружению той истины, что христианство есть *религия свободы*, т. е. что свобода есть содержание христианства, есть материальный, а не формальный принцип христианства. Христианину безмерно дорога свобода, потому что свобода есть пафос его веры, потому что Христос есть свобода. Формальное же право свободы не имеет религиозного значения. Нельзя настаивать на формальной терпимости в делах веры. Терпимость как формальный и бессодержательный принцип, эта безразличная терпимость, так распространенная в наше время, есть результат религиозной холодности и безразличия, отсутствия волевого избрания и любви. Христианство, как и всякая настоящая вера, — исключительна и нетерпима к тому, что считает злом, заблуждением и пустотой. Христианство не может быть кое-чем, оно претендует быть всем. Эту исключительность и нетерпимость можно только уважать, без них нет интенсивной религиозной жизни. И если свойства эти не противны свободе и не должны вести к принуждению и насилию, то потому только, что свобода входит в содержание христианской веры, что религия Христа исключительна в своем утверждении свободы и нетерпима в своем отрицании рабства, насилия и принуждения. Враги и похитатели свободы — враги и похитатели Духа

Христовая и самого существа христианства. Насилующие дух не могут быть христианами, и христиане не могут быть насильниками духа. Христианство и духовная свобода — одно. «И познаёте истину, и истина сделает вас свободными». «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете»*. «Где Дух Господень, там свобода»**. Дух безмерной свободы разлит по всему Евангелию, каждое слово Христа есть слово освобождающее. Путь истины и есть путь свободы во Христе, ибо Сын освобождает. В религии Христа свобода ограничена только любовью, христианство — религия свободной любви и любящей свободы. Новый Завет — завет любви и свободы. Любовью и свободой исчерпывается содержание новозаветной веры, преодолевающей ветхозаветное законничество и языческий натурализм. Враги и попиратели свободы в христианском мире всегда впадают в язычество или юдаизм. Христианский быт, попирающий и насилующий дух свободы, есть быт языческо-иудейский, не принявший еще в себя новозаветный дух любви и свободы. Христианство должно быть нетерпимо, но как религия свободы оно должно быть нетерпимо к принуждению.

Эту основную истину о христианской свободе удивительно сильно чувствовали и могущественно защищали лучшие славянофилы — А. Хомяков, Ю. Самарин, И. Аксаков. Хомяков учит о свободе как об одном из определений сущности Вселенской Церкви. Истина о свободе возвышается над вероисповедными различиями, над распрей восточной и западной церкви. Вселенское чувство церкви, восприятие церкви изнутри должно вести к хомяковскому пониманию свободы в церкви. Хомяков идеализировал историческое русское православие и часто бывал несправедлив к католичеству, но у него было верное чувство церкви, бесконечно свободное. Остается мучительный вопрос и недоумение: что преобладало в исторической действительности, христианство как путь свободы, или христианство как путь принуждения?

Историческая церковная действительность неустанно ставит вопрос, есть ли христианство путь свободы или путь принуждения? Сама постановка этого вопроса религиозно не может быть оправдана, но иррациональностью истории всегда вопрос этот ставился и будет ставиться. Христианство в истории слишком часто срывалось на путь принуждения, подвергалось искушению и отрекалось от свободы Христовой. Католическая, да и православная

иерархия нередко подменяла свободу принуждением, шла на соблазн Великого Инквизитора. Абсолютный папизм как предел снимает бремя свободы — вот в чем его ужас и провал. И всякий, отказавшийся от несения бремени свободы, от долга быть свободным, последовательно вынужден стать папистом и признать догмат непогрешимости. Только там, в католичестве, есть настоящее водительство душами со всей жутью, которую несет за собою снятие бремени свободы с души человеческой.

В абсолютном папизме торжествует соблазнительный для людей путь принуждения, путь, облегчающий людей от непосильной свободы. За свободного человека и свободное человеческое общество все мучительное и трудное решает папа, материальное явление в эмпирическом мире, через которое голос Божий принудительно воспринимается. Папизм есть как бы превращение веры в принуждение. Истина христианства, преломленная в папизме, воспринимается принудительно, насильственно, и в этом принудительном восприятии истины нет уже подвига свободного избрания того, что любишь, подвига свободного отречения от того, что принуждает. Когда правда Христова становится видимой материальной точкой на земле, когда правда эта насильственно вводится в души человеческие, она теряет свой искупительный и спасительный характер. Не превращается ли свободная вера в принудительное знание, когда истина Христова становится авторитетом, материально воспринимаемым и не требующим подвига избрания? Абсолютизация папизма обостряет эту проблему, но она существует не только для католичества, она должна быть поставлена и для православия, равно как в католичестве постановкой этой проблемы не уничтожится подлинная святость западной церкви.

Вера есть «обличение вещей невидимых», т. е. акт свободы, акт свободного избрания. Невидимые вещи не насилуют нас, не принуждают, подобно вещам видимым. Мы обличаем невидимые вещи с опасностью, с риском, полюбив их и свободно избрав их. В вере все ставится на карту, все можно приобрести или все потерять. А такая свобода избрания возможна лишь в том случае, если в вере нет принудительности, нет насилующих гарантий. Знание тем и отличается от веры, что оно принудительно и гарантировано, оно не оставляет свободы выбора и не нуждается в ней. Знание безопасно, оно обличает вещи видимые, принуждающие. В вере есть свобода и потому

есть подвиг, в знании нет свободы и потому нет подвига. Христос — предмет веры и любви христианской не принуждает, не является в образе материально насилующим; Он является в облики раба, погибшего низкой смертью. Нужно свободное избрание, подвиг любви, чтоб увидеть в рабском и униженном образе Христа царственную мощь Сына Божьего, Единосущного Отцу. Это — невидимая вещь, этого нельзя знать, это не насилует нас. Для поверившего, для совершившего акт свободного избрания Христос воскрес и тем явил свою божественную мощь, просветляющую и спасающую мир. Для того же, кто не верит, свободного избрания не совершает, кто только знает видимые, принуждающие вещи, для того Христос погиб на кресте и больше ничего. Чудо воскресения открывается лишь свободе, оно закрыто для принуждения. Вера предполагает свободный подвиг отречения от принудительной, насильственной власти видимых вещей, в царстве которых правда всегда поругана и распята. Христианство есть религия распятой правды, правды, поруганной миром видимых, насилующих вещей. Поэтому христианство есть религия свободы, свободного обличения невидимых вещей, в царстве которых правда прославлена. Распятая правда может быть лишь свободно принята. Она не принуждает. Когда снимается бремя свободы, распятая правда не может уже быть воспринята, она становится видимой вещью, царством этого мира. Снять бремя свободы и подменить свободу принуждением значит уничтожить тайну веры, которая и есть тайна благодатной свободы и свободной любви, значит превратить религиозную жизнь в принуждение видимых вещей, закрепить необходимость. Религиозная вера всегда лежит в глубинах мистики, мистики свободного волевого избрания, свободной любви, свободного обличения мира невидимых, непринуждающих вещей. Подрезать этот мистический корень — значит лишить религиозную жизнь всех ее цветов и плодов. Религиозная жизнь превратится в традиционный быт, в обывательскую обрядность, в мертвые формы. Нельзя Христа, воскресшего и прославленного, насильственно ввести в сознание людское. Насильственным останется лишь Христос, распятый и поруганный, который виден и неверующим, и врагам. Отрицание и поругание свободы христианской, свободы религиозной совести есть отрицание и поругание искупительного смысла распятой, страдающей правды, т. е. неверие в Христа. Верить

в Христа значит утверждать свободу религиозную, значит прозревать невидимый мир свободы за видимым миром принуждения. Насилие и принуждение в делах веры и совести есть подчинение порядку природы и отрицание порядка благодати.

В религиозной жизни все должно начинаться изнутри, от рождения к новой жизни, от свободы, любви и благодати жизни церковной, а не извне, не от природного порядка. Быть свободным и значит быть в церкви. Мы слишком рабы, а не сыны церкви, и от нашей несвободы рождается внешняя принудительность церкви. Мы прежде должны стать свободными, т. е. почувствовать себя внутри церкви, и тогда только получим право говорить о зле церковной действительности. Рабы природной и государственной необходимости не могут даже говорить о церкви и не смеют судить о ее болезнях. Жизнь церкви раскрывается в нашем внутреннем религиозном опыте. Нельзя ждать, что церковь извне к нам придет. Извне ничего не видно. Все страдают от своей измены церкви, а говорят внешне и без права о зле и насилиях в церкви. Но насилие и зло побеждаются лишь ростом благодати, лишь свободной любовью. Ставить же условия своего вхождения в свободно-благодатный порядок — это ничего не значит, кроме неспособности вырваться из порядка насильственно-принудительного.

Православие может держаться только свободой, только на почве свободы можно защищать относительные преимущества православия перед католичеством и другими вероисповеданиями. Свобода протестантско-отрицательная становится формальной, бессодержательной свободой. Отрицание церкви есть отрицание свободы во Христе, отрицание общения в любви, основанного Христом, отрицание содержания и смысла свободы. Ведь сущность веры христианской в том и заключается, что отвергается возможность свободы вне Христа: только Христос делает нас свободными, вне Христа рабство и принуждение. Поэтому церковь вся зиждется на свободе, на свободном общении в любви. Тот, кто чувствует в церкви принуждение, не чувствует бесконечной свободы, тот вне церкви. Внутри церкви нет ничего, кроме свободы, ограниченной любовью или, точнее, наполненной любовью. Насильственное пребывание в церкви, принудительное приобщение к ее жизни есть словосочетание, лишенное всякого значения. Несвободное, нелюбовное пребывание в церк-

ви, чувствование церкви как принуждения и насилия есть *contradictio in adjecto**.

Церковь может быть воспринята лишь мистически, как общество таинственное и благодатное. Не мистическое восприятие церкви ведет к смешению общества таинственного и благодатного с обществом природным и законническим. Лишь в таинственном порядке бытия осуществляется церковное общение живых и умерших и совершаются все таинства Церкви Христовой. В порядке природном, видимом, принудительном хлеб и вино не превращаются в тело и кровь Христову. Жизнь церкви есть таинственная, мистическая жизнь, никого не принуждающая и не насилующая, хотя и пронизывающая мир эмпирически природный. Смещение церкви с косным бытом и внешней иерархией и есть нерелигиозное смешение порядка благодатного, основанного на свободе, с порядком природным, основанным на принуждении. В этом — вечный соблазн религиозной жизни. Тот не видит церкви, кто видит лишь принуждающий его быт и насилующий его иерархический строй. Всякая попытка рационально анализировать и критиковать церковь приводит к распылению церкви, к распадению на песчинки. Видны лишь камни, Христа же не видно. Ведь и в священном предании церкви, без которого нет церкви, ничего принудительного и насильственного нет, все свободно и таинственно. Священное предание, как и вся жизнь церкви, дано лишь в мистическом восприятии, а мистическое восприятие тем и отличается от чувственного, от восприятия порядка природы, что оно свободно, а не принудительно, в нем есть избрание любви. Все то, что навязывает нам церковь как авторитет, который принуждает и насилует, есть лишь соблазн, лишь срыв религиозной жизни.

Церковь есть богочеловеческий организм и богочеловеческий процесс. Свободная активность человеческой воли органически входит в тело церкви, является одной из сторон церковной жизни. Благодатные дары Св. Духа не зависят ни от чего человеческого, они изливаются свыше и составляют незыблемую святыню церкви. Но вращение человечества в божественную жизнь есть процесс творческого и свободного волевого устремления. Это процесс не человеческий и не божеский, а богочеловеческий, т. е. церковный. Церковная жизнь и есть таинственное соединение божеского и человеческого, активности и свободы

человеческой и благодатной помощи Божьей. Бог как бы ждет от человека свободного и творческого почина. Унижение и падение церкви и есть унижение и падение человеческой активности, отвращение воли человеческой от воли Бога, безбожный отказ человека нести возложенное Богом бремя свободы. Люди ответственны за мерзость запустения в церкви, так как они свободны в религиозной жизни. Не церковь ответственна за то, что почти вся интеллигенция из нее ушла и что почти вся духовная иерархия пришла в состояние небывалого нравственного упадка, — виноваты люди. Не церковь плоха, а мы плохи: церковь неизменно хранила святыню, мы же святыню предавали и постоянно ей изменяли. Только повышение свободной человеческой ответственности и творчества может повысить сознание незыблемой святыни церкви. Только *свободные* в силах утверждать церковь несмотря ни на что, преодолевая все соблазны. Церковь не раз переживала трудные минуты в своей истории, и всегда в ней находились праведники, которыми держалась ее святыня. В эти трудные минуты судьба церкви зависит не от внешних вещей, не от принудительных охранений, не от государственных вмешательств, не от политических переворотов, не от общественных реформ, а от напряженного мистического чувства церкви верных, от мистической свободы прежде всего. Но в церкви мистика соединена с религиозной традицией и преемственностью, свобода связана с любовью и универсальностью.

Жизнь в церкви несовместима с раблепными чувствами и рабьими страхами. То, что переживается нами как рабье принуждение в церкви, то есть лишь наша слабость, наша религиозная незрелость или человеческий грех иерархии и быта, слишком о себе возомнившего. Но рабы в церковь не входят, входят лишь сыны. По сущности церковного самосознания церковь состоит из сынов, из свободных и любящих, к ее жизни не приобщаются рабы, изнасилованные и тяготящиеся. Отказавшийся от своей воли и своей свободы не принимается в церковь, не нужен церкви, в этом ведь сущность христианства. Для христианства это сама собою разумеющаяся тавтология. Христианское послушание есть акт вольной воли, а не принуждения. Церковь ждет от сынов своих верности матери, требует рыцарского к себе отношения; рыцарство же не есть рабство и рабству противоположно. Церковная жизнь есть жизнь в порядке свободы и благодати,

лишь мирская жизнь есть жизнь в порядке необходимости и закона. Но эти два порядка не разделены отвлеченно, они конкретно проникают один в другой, и в этом заключается драма христианской истории. Христианская история есть проникновение, внедрение порядка благодатной свободы в порядок законнической необходимости. И христианская история есть вместе с тем вечный соблазн проникновения и внедрения порядка законнической необходимости в порядок благодатной свободы, соблазн смешения. Христианство было принято природным, языческим человечеством, по крови и плоти своей жившим в натуральном порядке и нуждавшимся в законе. Мир не мог еще существовать без принуждения и закона, он не родился еще для благодатной жизни в порядке свободы и любви. Плоть и кровь человечества притягивали его к языческой еще земле.

Соединение христианской церкви с языческим государством было исторически и провиденциально неизбежно. Но результатом этого неизбежного соединения было образование языко-христианства, христианизированного язычества или обьязычившегося христианства. Свобода и необходимость, благодать и закон сплелись в исторической действительности, два царства проникали друг в друга и смешивались. Великая правда этого соединения была в том, что языческое государство признало благодатную силу христианской церкви, христианская же церковь еще раньше признала словами апостола, что «начальствующий носит меч не напрасно»*, т. е. что власть имеет положительную миссию в мире (независимо от ее формы). Таким образом, христианство перешло на большую дорогу истории, стало вселенской силой. Соблазнительность же этого соединения — в возможном смешении необходимости с свободой, закона с благодатью. Цезарепапизм и папоцезаризм — срывы и соблазны христианской истории. Да и сама идея «христианского государства» есть срыв и соблазн. Церковь освящает не христианское государство, а языческое государство, признает неизбежность начала власти и закона против анархии и распада в мире природном и благословляет власть на служение добру, никогда не благословляя злых деяний власти. Церковь не может ни подчиниться государству, ни подчинить государство себе. Государство — порядок принуждения и закона — остается в сфере Ветхого Завета человечества, завета еврейского и языческого. Ветхий Завет необходим хри-

стианскому миру, но он не есть откровение новозаветное. Государство и закон есть Ветхий Завет человечества, церковь и благодать есть Новый Завет человечества. Внутри новозаветного откровения нет закона, нет государства, нет семьи, нет никакого принудительного порядка, есть только благодать, любовь, свобода. «Христианское государство» есть смешение Нового Завета с Ветхим, благодати с законом, свободы с необходимостью. Но соединение христианства с государством имело воспитательное значение по внутреннему возрасту человечества; ведь Новый Завет не отменяет Ветхого Завета для ветхого еще человечества. Заповедь «не убей» имеет принудительное значение для мира, не победившего в себе воли к убийству.

В церковном обществе нет места для принуждения, всякое принуждение нецерковно. Принуждение внутри церкви есть *contradictio in adjecto*, так как церковь есть общение в любви, есть порядок благодатный. Мирское общество и языческое государство могут покоряться церкви и служить ей, могут в путях истории защищать веру и воспитывать человечество, но из недр церкви принуждение идти не может и никогда не шло. Гонения на свободу совести никогда не были церковными, то был грех человеческий. Преследования и принуждения в делах веры и совести невозможны и нецерковны не в силу права свободы совести или формального принципа веротерпимости, что не важно и не относится к сущности религии, а в силу долга свободы, обязанности нести бремя, в силу того, что свобода есть сущность христианства. Насильственно удерживать в церкви или насильственно вводить в церковь — вот слова, лишённые всякого смысла и значения. Ведь не принадлежат к церкви те чиновники, которые говеют лишь по долгу службы. Когда государство, область принуждения и закона, вторгается в церковь, область свободы и благодати, то происходит подобное тому, как когда знание, принудительное обличение видимых вещей, вторгается в веру, свободное обличение вещей невидимых. Государство относится к церкви совсем так, как научное знание относится к религиозной вере. Государственная церковь, государственное христианство есть такая же ложь и невозможность, как и научная вера, как и религия, основанная на знании. Когда государство хочет принудить людей к восприятию истины церкви, оно поступает так же, как если бы наука хотела принудить людей воспринять истину веры. Церковь и вера

тут уничтожаются государством и наукой, так как происходит подмена свободного восприятия принудительным. В принудительном восприятии всегда дан лишь мир видимых вещей, лишь мир чувственный, природный. Государство и наука и есть сфера природная, чувственная, видимая. Те, которые вносят государственную принудительность в дела церкви и веры, те верят лишь в видимое, чувственное, природное, для них остается закрытым сверхприродное, сверхчувственное, невидимое. Обличение вещей невидимых не может совершаться чрез принуждение. В церкви и в вере дана абсолютная истина и абсолютная жизнь, и именно поэтому сфера церковной жизни должна быть отграничена от государства и от знания как сфер принудительных и неабсолютных.

Принудительное государство, как и принудительное знание, нужны природному миру и природному человечеству, но эти принудительно-природные начала не могут быть внесены в церковь и в веру. Человек принужден жить разом в церкви и в государстве, потому что он принадлежит к двум мирам, к миру благодатной свободы и к миру природной необходимости. Но религиозный смысл мирового процесса в том и заключается, что свобода побеждает необходимость, благодать побеждает закон, мир сверхприродный побеждает мир природный. Победу эту нельзя мыслить механически и внешне, она совершается внутренне и органически, осуществляется таинственно и для непосвященных непостижимо. Окончательное преодоление государства будет вместе с тем окончательным преодолением природной необходимости. В душе мира совершается сдвиг в сторону царства свободы и благодати. На эмпирической поверхности этот таинственный процесс отражался разное и иногда до жуткости странно, до соблазнительности неясно, так как воля человеческая постоянно подвержена соблазнам. Взаимопроникновение и смешение благодатного и свободного порядка церкви с принудительным и законническим порядком государства в истории есть не только победа благодати и свободы над принуждением и законом, но и вечная угроза возобладания принуждения и закона над свободой и благодатью. Слишком ведь ясно для религиозного сознания, что церковь как порядок свободы и благодати не может подчиниться государству и порядку необходимости и закона и не может сама стать государством, т. е. жизнью по принуждению и закону. Церковь станет царством, царством

Божьим и на земле, как и на небе, когда мировая душа окончательно соединится с Логосом, соединится Невеста с Женихом, т. е. преобразится весь принудительный порядок природы в порядок свободно-благодатный. Это будет преодолением и отменой всякой необходимости, всякого закона, связанного с грехом, всякой государственности, т. е. окончательным откровением Божьего творения. И это будет, потому что правда Христова не может быть кое-чем, она должна быть всем, т. е. космическим царством. То будет не христианское государство, не теократическое государство, что внутренне порочно, а теократия, т. е. преображение царства природного и человеческого, основанного на принуждении, так как зло лежит внутри его, в Царство Божье, основанное на свободе, так как зло побеждено в нем. Языческое государство совершило свою религиозную миссию, и теперь оно прежде всего должно осознать себя не христианским, а языческим, не Градом Божьим, а необходимым порядком закона и природного принуждения. Власть несет священную функцию, когда она есть служение, но власть неблагоприятна, не новозаветна. Христиане града своего не имеют, града грядущего взыскуют. Языческое государство не может и не должно быть упразднено и отвергнуто, его функция остается в силе, пока грех и зло лежат на дне человеческой природы, но государство должно быть разоблачено как язычески-ветхозаветное, а не христиански-новозаветное. Государство современное, русское или иное, потому уже не смеет называться христианским, что оно не есть государство христиан, и с большим основанием может быть названо государством нехристов. Вопрос об отношении церкви и государства может быть решен лишь в связи с соединением церковей и признанием некой правды католической. Религиозное разграничение языческого государства и христианской церкви, принуждения и свободы, закона и благодати есть великая историческая задача, и выполнение ее столь же провиденциально, как некогда было провиденциально соединение церкви и государства, взаимопроникновение новозаветной благодати и ветхозаветно-языческого закона. Это великое историческое дело требует религиозного дерзновения и свободного почина воли. Лишь свободные могут взять на себя ответственность, лишь виновные сыны, а не обиженные рабы — свободны.

МИСТИКА И ЦЕРКОВЬ

Наша эпоха если и не признается еще, то будет признана эпохой небывалого обострения религиозного сознания. История знает более сильные, более творческие религиозные эпохи, ознаменованные появлением религиозных гениев, пророков и святых. Но не знает история такого обострения в сознании вершин человечества, основных проблем жизни, такого выявления основных противоречий жизни. Мы религиозно задумываемся над тем, над чем не задумывались наши религиозно более сильные предки. И не потому только, что вера наша ослабела и что рефлексия разъедает наше поколение. Мир развился до новых, небывалых проблем и противоречий, до небывалого обострения сознания. Такую внутреннюю тревогу знала, быть может, лишь эпоха гибели античного мира и явления христианства в мир. Как и всегда в такие эпохи, нарождаются мистические искания и течения, волна мистицизма разливается все шире и шире, выявляются самые разнообразные мистические течения, секты и ордена. Мистика всегда предшествует эпохе сильного религиозного света, но сама эта мистика не есть еще свет, слишком часто она темна и хаотична. Никогда еще за всю христианскую историю не ставился так остро вопрос о взаимоотношении мистики и церкви. Обострение этого вопроса, требование его решения в свете высшего религиозного сознания обозначает, что церковь как процесс в мире находится на перевале. Остро чувствуется, что для перехода к новой религиозной жизни необходимо подвести итог тысячелетним взаимоотношениям церкви и мистики.

Но что такое мистика? Словом этим очень злоупотребляют, и злоупотребляют в обе стороны — и для восхваления и для порицания. В неких кругах некие очень хотят прослыть за мистиков. Это стало признаком хорошего тона. Ну и называют мистикой то, что к мистике никакого отношения не имеет. А несметные полчища врагов всякой мистики называют мистикой все, что им ненавистно. Все эти житейские помехи не способствуют прояснению проблемы мистики. Я не буду останавливаться на анализе формального различия между мистикой и мистицизмом, которое так интересует гносеологов. Слишком ясно, что мистицизмом принято называть мистическое учение, ми-

стическое умозрение, мистическую теософию. Мистикой же называют не учение, не философию, а саму мистическую жизнь, мистическую практику, мистический опыт. Это простое различие не имеет особенного значения для моих целей. Да и с моей точки зрения нет такой противоположности и различия между практикой, опытом, жизнью и учением, умозрением, познанием. Мистическое познание есть практика, опыт и жизнь; мистическая практика, опыт и жизнь есть также и познание. Гораздо важнее и плодотворнее углубиться в самое существо мистики и установить два основных типа мистики.

Есть мистика субъективная, индивидуалистическая, мистика «переживаний», как теперь любят говорить, и есть мистика объективная, соборная, мистика предметная. Лишь первый тип мистики разрешен современным критическим сознанием, второй тип запрещен и изгнан. Эта разрешенная мистика ничем почти не отличается от субъективных психологических состояний, состояний хаотических и иррациональных, и ее готовы признать культурные критицисты, позитивисты и рационалисты. У кого же нет иррациональных переживаний? У всех есть. Эта критически и рационально разрешенная мистика — призрачна и иллюзорна. Это в дурном смысле идеалистическая мистика. Плохо уже то, что для мистики потребовалось разрешение в рациональной инстанции. Мистика не терпит никакой полиции, не выносит никаких разрешений и запретов, она сама выше всех рациональных инстанций и критических сознаний. Настоящая мистика претендует на верховное значение, ее нельзя загнать в темный угол и запретить ей из него выходить на свет Божий. Мистика непременно хочет выйти на свет Божий, непременно хочет посмеяться над всеми критиками и рационализированиями, над всеми категориями и ограничениями. Мистика имеет свой внутренний источник света и не нуждается в назойливом полицейском фонаре малого разума. Критическое, рациональное сознание хочет вогнать мистику внутрь, в субъективность, в переживание, в темный угол, не оставляя для нее места в объективном, в Божьем мире, в истории, в космосе, которые целиком отдаются во власть рациональности. «Переживания» могут согласиться на такое загнанное положение, но не мистика. «Переживания» — еще не мистика, у кого же нет «переживаний»? Ныне разрешенная мистика соединима с критицизмом, рационализмом и позитивизмом, потому

что она оказывается прихвостнем рационального сознания, идет на помочах у критической полиции. В объективном строе бытия ничто не меняется от признания или непризнания такой мистики, ничто от этого не преобразается в натуральном порядке мира. Субъективная мистика переживаний не имеет никакой связи с мировым и историческим процессом, в котором навеки все остается неизменно натуральным и рациональным. Эта призрачная мистика не обладает характером воинственным, революционизирующим мир. Это — очень мирная мистика, вполне приспособленная к буржуазным нравам эпохи и к кабинетным настроениям культурных людей. Эта мистика — культурна, она — накипь культурности. Вполне культурные, критически мыслящие люди не должны ведь совсем отрицать и мистику, это было бы нелиберально. Мистика разрешается кабинетным сознанием культурных людей, но в пропорции, в границах, без наложения ответственности. Мистик разрешенного образца может жить в мире, как и все мирские люди живут, без юродства, без жертв, без муки отвержения миром, во фраке, причесанный и приглаженный. Лучше даже, чтобы о мистике этого мистика никто и не догадывался, чтобы ни в чем его мистика не выражалась и не объективировалась, тогда только мистика будет «чистая», без рационализации. Такого рода мистика, готовая стать модой, прежде всего отрицает глубочайшую тайну всякой мистики, тайну *преосуществления*.

Та лишь мистика реальная и подлинная, для которой совершается преосуществление, преобразование в мировом бытии, в мировой истории, а не в индивидуальных только переживаниях. Не реальна и не подлинна та мистика, которая достигает преобразования путем превращения в иллюзию и призрак всякого объективного бытия, путем отсечения темных переживаний от бремени бытийственности. Только соборная, церковная мистика, которую я условно называю объективной, имеет своей основой реальное преосуществление, обладает тайной связи с историей, с преобразованием мира как сущего. Субъективная мистика переживаний оставляет нетронутым весь натуральный порядок; в порядке природы, порядке объективном, ничто чудесное и благодатное не ограничивает абсолютного царства рациональности. Чудо перерождения совершается лишь в переживаниях индивидуальной души, лишь в царстве чистой духовности. С этими чудеса-

ми готово примириться современное рациональное сознание. Старые гностики — все же рационалисты, хотя и с богатой, творческой фантазией, не могли постигнуть тайны преосуществления, которое распространяется и на весь материальный мир. Для них все оставалось разорванным, плоть мира не могла быть преображена, а духовность оставалась в тех высших сферах, в которых она пребывала изначально. Вл. Соловьев очень хорошо сказал, что для гностиков мировой процесс протекал без прибыли, все оставалось в прежнем состоянии, преобразование не достигалось. Также без прибыли протекает мировой процесс и для современной субъективной мистики переживаний, для мистики чистой духовности. Субъект остается оторванным от объекта, дух оторванным от плоти, личность оторванной от соборности. Мировой процесс протекает без прибыли, если нет преосуществления в объективном бытии, нет преобразования плоти мира. Величайшая тайна и чудо мистики — преосуществление хлеба и вина в плоть и кровь. Этот прообраз всякого преосуществления был уже в языческих мистериях, но реально осуществился лишь в таинствах Церкви Христовой. Преосуществление хлеба и вина в плоть и кровь Христову есть таинственное преобразование мира, оно совершается в космосе, а не в индивидуальной только душе. Преосуществление есть победа над порядком природы, и тайна его не может быть рационально постигнута. Только в Церкви совершается преосуществление бытия, чудо преобразования, чудо свободы и благодати. Только в Церкви дан благодатный, свободный, сверхприродный порядок, побеждающий порядок природный, порядок необходимости. Тайна преосуществления совершается не в индивидуальной душе только, как того хочет протестантский субъективизм, а в душе мира, в космической душе. Мистика мировой души была введена язычеству. Ее предчувствия осуществились в мистике христианской. И печально, что мистика новейшая порвала с мировой душой, оказалась загнанной в душу индивидуальную. Чистая мистика переживаний, мистика субъективная и духовная ниже мистики языческой, в которой было начало объективно-космическое. Объективно-космическая мистика язычества, мистика мировой души вошла в Церковь и в ней реально пребывает. Сама Церковь есть душа мира, соединившаяся с Христом-Логосом. Соединение мистики субъективной и объективной дано лишь в Церкви, тайна всякого соеди-

нения и всякого преосуществления есть тайна церковная. В субъективной мистике переживаний нет чуда преосуществления и чуда соединения. В объекте продолжает царить натурализм, в субъекте — переживания. То же мы видим в «теософических» и «гностических» учениях. Нецерковная мистика всегда имеет уклон к духовному христианству, к протестантскому субъективизму. Космичность и объективность языческой мистики выше этой субъективности и духовности. Только церковная мистика есть мистика плоти истории.

Только в церковной мистике утверждается плоть, только она хранит тайну богоматериализма. Мистика не церковная обычно спиритуалистична и отвлеченна. И субъективная мистика переживаний, и мистика гностическая и теософическая, и мистика протестантская — все это мистика отвлеченной духовности. Читайте св. Иринея Лионского, мыслителя индивидуально недаровитого и неглубокого, но проникнутого духом церковным, и поймете, что именно Церковь защищает плоть от еретического гностицизма, Церковь ждет преобразования плоти и верит в божественность материи, в возможность просветления материи. В Церкви только дан богоматериализм. Поэтому мистика Церкви и есть мистика соединения и преосуществления. Еретический гностицизм, с которым борется св. Ириней (борется не личными дарами, а дарами Церкви), — спиритуалистичен. Именно гностицизм уничтожает плоть и не верит в ее просветление, считает безнадежно плохой, сотворенной другим, злым богом Демиургом. Для гностицизма никогда не достигается соединение и преосуществление, все остается разорванным и на прежнем месте. Гностическая мистика всегда бесплотна, спиритуалистична и потому бесплодна, не творит преобразования. Та же отвлеченная духовность — в гностической мистике Индии. В индийской мистике все достижения являются результатом бесповоротного отсечения от плоти мира, от истории мира, а не преосуществления плоти, не преобразования, завоеванного историей. И в христианстве нецерковная, еретическая и сектантская мистика обычно отсекает себя от мировой истории и мировой плоти. Мистика квэкеров и мистика хлыстов* всегда выходит из истории, из круговой поруки ис-

тории, в силу которой каждый должен нести ее бремя. Эта сектантская мистика достигает своей вершины путем отсечения от соборности и вселенскости. Плоть же мира остается неизменной, о ней забывают. В еретической и сектантской мистике есть внутренний апокалипсис, но нет апокалипсиса объективного, вселенски-исторического. Еретическая и сектантская мистика всегда в конце концов субъективна и потому лишена сознания эсхатологического и апокалиптического, она слишком часто коренится в субъективной взвинченности и самораздувании. Сознание смысла истории и всеразрешающего конца истории возможно лишь для соборной, церковной мистики, сознание это не дается ни мистике отвлеченной духовности, оторванной от жизни мировой души и все переносящей внутрь души индивидуальной, ни мистике субъективного опьянения и преувеличения, искажающего перспективы истории. Апокалиптическое и эсхатологическое сознание должно признать смысл истории и должно верить в возможность просветления мировой плоти. В тайне боговоплощения дана уже и тайна плотеобожествления. Также чуждо субъективной и внутренней мистике и сознание национального мессианизма, которое целиком ведь связано с плотью истории. Современная субъективная нецерковная мистика лишена всякой активности. Эта отвлеченная, безрелигиозная мистика имела симптоматическое значение, она была переходом к иному миру и иной жизни. Но нельзя слишком долго задерживаться на этом переходном состоянии. Такая мистика начинает действовать расслабляюще, она бесплодна и потому вредна. Миру нужна теперь мистика активная, волевая, мужественная, солнечная. Современная же мистика по преимуществу пассивная, женственная, лунная, медиумическая. Мужчины стали слишком женоподобны, расслаблены, слишком отдаются хаосу, этой изначально-женственной стихии. Матриархат всегда соответствует господству женственно-хаотической стихии в мире, когда Муж-Логос не овладевает стихией и не оформляет ее. Без женственной стихии нет мистики, все мистики жили под несказанным обаянием женственности. Но подлинная религиозная мистика требует активного овладения и оформления женственного начала мужественным. Мужественное, солнечное, космическое должно стоять в таком же отношении к женственному, лунному, хаотическому, в каком Логос стоит к мировой душе. Такое соотношение мужественного и женст-

зенного дано лишь в Церкви, где Логос овладевает мировой душой и соединяется с ней, как Жених с Невестой. В церкви совершается брачная тайна, Логос становится мужем жены. Вне Церкви нарушается должное соотношение мужественного и женственного, и мужи подчиняются хаосу. Внецерковная, безрелигиозная мистика и есть мистика хаотическая, несветоносная, оторванная от Логоса мистика. Для мистики нецерковной женственность остается Евой, соблазняющей и расслабляющей, лишь для церковной мистики является женственность в образе Девы Марии.

Накопившаяся в глубине мистика должна выйти на поверхность истории, стать творческой силой. Через мистику мир идет к новому откровению. Но всякое объективирование мистики может быть лишь новым сближением мистики и Церкви. Подлинная мистика, напр <имер>, мистика Я. Беме, соединяет исторические церкви и вероисповедания, углубляя религиозный опыт. Церковное сознание становится мистичнее, мистика становится церковнее. Нельзя теперь с достаточной силой упирать на то, что сама Церковь, прежде всего сама Церковь — мистична, мистична насквозь, что жизнь церковная есть жизнь мистическая. Против рационализации Церкви, против отождествления церковной жизни с бытом должна подняться огромная религиозно-мистическая волна, волна церковной мистики. Грубым заблуждением было бы думать, что Церковь мистическая есть исключительно Церковь духовная и невидимая, в протестантском смысле этого слова. Церковь — не только духовная и невидимая, но также плотская и видимая. Но и видимая плоть Церкви так же мистична, как и невидимый ее дух. Эта видимая плоть Церкви не есть эмпирический быт; священное предание и преемственность Церкви не есть предание и преемственность эмпирическая и бытовая, это нить мистическая, таинственная, сверхразумная. Церковные бытовики — рационалисты, позитивисты, они мало чем отличаются от бытовиков государственных. Рационализированная, бытовая, эмпирическая церковность, вся пропитанная житейской рассудочностью и утилитарной практичностью, не есть вселенская Церковь Христова, всегда мистическая и таинственная. Ныне совершается окончательное

падение своекорыстной концепции Церкви, которая преобладала у духовного сословия и нужна была другим сословиям, к вере равнодушным. Своекорыстная, рассудочно-утилитарная церковность — позор, оскверняющий святое место, подлинную Церковь — тело Христово. Церковь — таинственное тело Христово, и она не может быть превращена в корыстное орудие государства, она существует не для пользы епископов, чиновников или помещиков. Но торговцы из храма могут быть изгнаны не радикальной политикой, как думают церковные реформаторы, а лишь радикальной мистикой, мистическим возрождением церковной жизни. Радикальная церковная мистика, мистика дерзающая — вот лозунг.

Никогда еще мы не были так близки к окончательному осознанию той религиозной истины, что не только Церковь как живая историческая плоть — мистична, но что мистична и сама история с ее иррациональной плотью, и сама культура — мистична. Позорная проза рационализма — лишь болезнь бытия. Все живет в истории жизнью таинственной, и красота в жизни есть самая подлинная реальность. Мистика и красота — вот где наиреальнейшее, вот где сущее. Уродство эмпирического быта и рассудочность сознания — призраки, небытие, греховный сон. Мы живем в греховном сне рассудочности, сне нашей злой воли, и сны наши постыдно прозаичны и скучны. Мистическая жизнь и есть как бы просыпанье к действительности, к реальности, к существенности. И только в наиреальнейшем есть красота. Новалис назвал свою философию магическим идеализмом. Я бы охотно назвал свою философию магическим реализмом или, точнее, мистическим реализмом: реализмом потому, что она требует от человека, чтобы он проснулся, а не заснул. Но только церковная мистика подлинно реальна. Прекрасный образец церковной мистики и церковной теософии дает Фр. Баадер, которого необходимо оценить как можно выше.

Церковные догматы — мистичны. Ереси и секты — рационалистичны. Вот коренная религиозная истина, закрытая для современного сознания рационализмом церковного быта. В догматах Церкви раскрывается божественный разум, в ересь самоутверждается малый разум человеческий. Вспомним творческий период жизни Церкви, период вселенских соборов, когда вселенская церковная истина побеждала бесчисленные ереси. Арианство, несторианство, монофизитство, монофелитство* — все эти разно-

образные еретические уклоны носят явную печать рационалистической ограниченности, бессилия малого разума человеческого постигнуть божественные тайны в их полноте. Рационалистические ереси не в силах постигнуть тайны соединения, тайны преосуществления, тайны полноты, для них все остается разьединенным, ничто не преобразуется, для них существуют лишь осколки истины. Давно уже было замечено, что во всех ересьях есть доля истины, но дробная, оторванная от полноты, утвержденная в исключительности и односторонности. Только вселенское церковное сознание утверждает полноту, цельность истины, только оно все соединяет и претворяет. Для еретического, отщепенского, рационалистического сознания непостижима тайна Троичности, тайна единственности и равнодостоинства Отца и Сына, тайна боговоплощения и соединения природы человеческой и божеской. Это сознание, всегда покорное разуму малому и несогласное совершить мистический акт самоотречения, которым стяжается разум большой, утверждает одну сторону истины и упускает другую ее сторону, оставляет раздельным то, в соединении чего вся тайна Христова, не постигает претворения одной природы в другую. Еретический рационализм признает Христа или только Богом, или только человеком, но не постигает тайны Богочеловека, тайны совершенного соединения природы божеской с природой человеческой; он признает в Христе одну лишь волю и не постигает совершенного соединения в Христе двух волей, претворения воли человеческой в волю Бога; он готов признать Троичность Божества, но так, чтобы не нарушить закона тождества и противоречия, так, что «один» и «три» в разное время о разном говорят. Он не постигает той тайны Троичности, о которой в одно и то же время говорят «один» и «три». Еретическому, рационалистическому сознанию решительно не дается тайна богочеловечности, тайна соединения и претворения, т. е. самая сущность христианства. Для этого сознания Бог и человек, божественная и человеческая воля в Христе, дух и плоть, небо и земля так и остаются несоединенными и несоединимыми, так как чудо претворения и преосуществления малому разуму недоступны. Только вселенское церковное сознание постигает тайны веры Христовой мистически, а не рационалистически, согласно на безумие, чтобы стяжать себе мудрость божественную. Ереси более рационалистичны, потому что боятся безумия во

Христе, слишком благоразумны. Мистическое восприятие дается лишь безумию, отречению. Только безумные становятся мудрыми, постигают тайны. Те мудрые, которые боятся безумия и отречения, не достигают вершин знания. В современной «теософии» есть то же рационалистическое бессилие, что и в старых ересьях, в старом гностицизме. И для «теософии» нет веры, нет чуда, нет соединения и претворения, для нее все разумно и натуралистично, все отдельно и неполно. Схоластическое богословие основательно заставило забыть опытное происхождение всех догматов. С трудом можно напомнить современным людям, что догматы — видения, встречи, что догматы раскрываются лишь в мистическом озарении, что через них дан выход в мир иной. Рационалисты-церковники и рационалисты — враги Церкви одинаково сделали свое дело. Догматы Христовы — непостижимы, сверхразумны, и отречение, отвержение соблазнов рациональных есть условие религиозного гнозиса.

Церковь как хранительница полноты истины тем отличается от ересей и сект, что она требует преобразования всего мира, всей плоти мира, ждет преобразования вселенского. Поэтому Церковь берет бремя мировой истории, не считает возможным его сбросить. Мистика еретическая и сектантская довольствуется преобразованием $\frac{1}{10}$ мира, а $\frac{9}{10}$ согласна оставить на погибель. Поэтому она сбрасывает бремя мировой истории, выходит из истории. Успех сектантско-еретической мистики, вершины ее экстазов достигаются тем, что она отсекает себя от полноты вселенского бытия, $\frac{9}{10}$ этого бытия превращает в небытие, сбрасывает с себя бремя заботы о судьбе вселенной, а с $\frac{1}{10}$ справляется уже легче. Напр <имер>, наше хлыстовство — очень замечательная мистическая секта, не хочет разделить судьбы вселенной, не берет на себя бремя истории и вселенского достижения преобразования, оно достигает преобразования в уголку, для маленького кусочка. У мистического сектантства всегда есть какая-то легкость сбрасывания с себя бремени бытия вселенского, выход из круговой поруки за зло, из соборности. В самых мистических сектах и ересьях можно открыть примесь рационалистической ограниченности, которая точно кара сопровождает всякое отсечение и самоутверждение.

Э. Сведенборг был одним из величайших мистиков. Он был мистиком христианским. Но мистика Сведенборга была внецерковная, она выросла на почве протестан-

тизма. И вот сознание великого ясновидца, подлинного мистика оказывается пораженным рационалистической ограниченностью. Сведенборг не в силах постигнуть тайну Троичности Божества, Троичность представляется ему трехбожием; он все говорит, что Христос есть единственный Бог, что Бог — человек, что Троичность находится внутри Христа, как Его свойство. Рационалистическое отношение Сведенборга к тайне Троичности есть результат слабости его церковного сознания. Также рационалистично отношение Сведенборга к святым, иконам и мн. др. Другой мистик протестантского типа Юнг Штиллинг в своем толковании на Апокалипсис впадает в смешной провинциализм и видит Жену, облеченную в солнце*, лишь в богемо-моравской церкви. Мистика всегда рационалистически ограничена, если она нецерковна. Только церковное сознание неподвластно малому разуму, церковное сознание и есть Божественный Разум. Все нецерковные мистические движения, разобщенные с вселенским сознанием и вселенским смыслом истории, отличаются бесплодием, все они чахнут и, в лучшем случае, имеют значение симптоматическое, подготовительное**, переходное или исключительно индивидуальное. Даже мистик такой силы и таких прозрений, как Сведенборг, оставил сравнительно мало творческих следов в истории. В России в начале XIX века было довольно сильное мистическое движение, много было мистических кружков, была обширная мистическая литература, переводная и оригинальная. С трудом можно найти следы этой мистики в русской литературе и русском самосознании XIX века. Образовалась ли у нас мистическая традиция и преемственность? Этой традиции и преемственности нет, мистическая нить порвалась. Это должно было бы быть предостережением для русского мистического движения начала XX века. Мы ведь никогда не вспоминаем мистиков Александровской эпохи. Как бы и нас не забыли потомки. Чем объяснить неудачу русской мистики начала XIX века? Объяснить это можно только отсутствием в мистике той эпохи церковных и национальных корней. В мистике эпохи Александра I-го было слишком много заносного, переводного, не воспринятого душою народной, не связанного с судьбой народной. Только церковное сознание связывает мистика индивидуальную с исторической судьбой народа. Мистика же того времени была лишена церковного сознания. И современная русская мисти-

ка слишком часто лишена церковных и национальных корней, она только разрыхляет почву для загорающегося нового религиозного сознания.

То же роковое бесплодие грозит и мистике оккультической — этой моде, а может быть и силе, завтрашнего дня. Вопрос об оккультизме очень сложен и имеет много сторон, которых здесь касаться я не могу. Но оккультическая мистика, поскольку она отсечена от церковного сознания и не связана с сознанием национальным, исторически бесплодна и легко вырождается в шарлатанство. Оккультические кружки, оторванные от правды Вселенской Церкви, не служащие исторической судьбе народов, варящиеся в собственном соку, мельчают и вырождаются. Существует дурной психологический тип оккультиста, как и тип сектанта. Для типа этого характерно отсутствие духовного смирения и неспособность к универсализму, определяющему всему свое место в мировой иерархии. В этом типе психологически неприятно — признание себя центром вселенной, а в отношении к другим людям — метод лести и взвинчивания, которым собираются сливки человечества. Оккультически-сектантский тип потому с таким трудом принимает вселенски-церковное сознание, что чувствует себя генералом в искусственно приподнятой атмосфере и не может совершить тот подвиг самоотречения, после которого из генерала превращается в солдата или простого офицера в реальной жизни церкви. Тут спор не догматический, а психологический и словами почти невыразимый. Нельзя отрицать сферы оккультного, но оккультные знания и оккультная практика могут служить разным богам, могут быть бытием, а могут оказаться и небытием. Оккультизм обычно вырастает не на отношении к Божеству, а на отношении к людям и к естеству. Только вселенское церковное сознание обращает все на службу Единому Богу, Господу нашему, и все связывает с судьбами историческими. Спасти от бесплодия и вырождения современную мистику можно только радикальным осознанием той истины, что мистика религиозная и церковная выше и полнее мистики нерелигиозной и нецерковной. Церковное сознание всегда полнее сознания сектантского и еретического, в Церкви всегда больше, а не меньше, чем в сектантско-еретической мистике. В Церкви заложена вся полнота бытия, в сознании церковном заключены все частичные истины сект и ересей, оккультных школ и теософических учений. В Церк-

ви — полнота гнозиса. Безумно думать, что какая-нибудь оккультная школа или мистическая секта могут быть больше Церкви, знать больше, чем Церковь знает. Вне церковного сознания всегда остается власть эволюционного натурализма, не ведающего свободы, хотя бы и расширенного до других планетных миров. Всякая оккультная школа направлена лишь на частное, преследует лишь частные цели, подобно отдельным монашеским орденам или отдельным областям знания; когда же мнит себя всем, т. е. Церковью, тогда впадает в демонический рационализм и вырождается в шарлатанизм. В оккультизме нет духа пророческого. Только Церковь — все, только в Церкви — все. Но Церковь — душа мира, земля, соединившаяся с Христом-Логосом. Церковь не есть учреждение, не есть быт, не есть духовенство, не есть внешняя церковность. Только мистическое сознание воспринимает Церковь, только в Боге постигается Бог.

Наше будущее зависит от усиления мистики церковной, связанной с историей, с мировым процессом. Творческое значение имеет ныне лишь та мистика, которая связана с временами и сроками всемирной истории, воспринимает смысл истории и предчувствует конец истории. Все значение мистики нашей эпохи в том, что она не может ограничиться индивидуальным, субъективным Апокалипсисом, в ней неизбежен Апокалипсис объективный, всемирно-исторический. Все влечет к пределам, к окончательным выявлениям, к концу. Наш национальный мистицизм XIX века, мистицизм Чаадаева, некоторых славянофилов, Достоевского, Вл. Соловьева и др., тем и ценен, что в нем так остро ставится проблема религиозного смысла истории, проблема Востока и Запада, проблема национального мессианизма, т. е. в пределе своем проблема апокалиптическая. Этой великой традиции и мы должны держаться, как бы далеко ни ушли от своих предшественников. Те, которые прошли через Достоевского, не могут и не должны вернуться к мистике субъективной и индивидуалистической, к «чистой», отвлеченной и неизреченной мистике переживаний, всегда лишенной корней церковных и национальных. Катастрофический, полный мировой тревоги и мировых предчувствий дух Достоевского и есть наш национальный мистический дух.

Дух этот влечет к апокалиптическому сознанию. Всякое отступление в постановке проблемы Востока и Запада как проблемы мистической есть шаг назад. Таким шагом назад является субъективная мистика переживаний, мистика благополучная, не катастрофическая, не ведающая ответственности за исторические судьбы народа, человечества и мира. Но катастрофические, апокалиптические переживания могут быть мужественными, активными, а могут быть женственными, пассивными. У нас слишком преобладает кошмарный медиумизм, пропускающий через себя все дуновения апокалиптические и все силы магические. Недостает нам духа рыцарского.

Отвлеченная, чистая мистика переживаний есть лишь обратная сторона рационализма и позитивизма, недаром она разрешена рациональным, критическим сознанием. Подлинная мистика начинается лишь тогда, когда различают реальности и реальные существа, когда наступают радостные встречи, узнают и называют по имени. Переживания, иррациональные и хаотические, — не мистика еще, а то мистику легче всего было бы встретить на низших ступенях растительного и животного царства. Мистика есть просветление, в мистике всегда есть озарение, блеск молнии, а не тьма и хаос. Так говорят все мистики о своем мистическом опыте, и с их признаниями мы обязаны считаться более, чем с измышлениями гносеологов. В мистическом опыте переживания связаны с центрами объективного бытия, с наиреальнейшим. Мистика — конкретна, а не отвлеченна. В отвлеченной мистике переживаний нет ни реальности мира, ни реальности личности. И душа мира, и личность, как и всякая реальность, — продукты рационализации и объективации. Рационализм и натурализм продолжают господствовать. Лучше было бы совсем выбросить слово «переживание», когда речь идет о мистике, лучше сообразоваться с признаниями мистиков, с историей мистики. Слишком часто забывают, что мистика есть дисциплина, что путь к мистическому экстазу не есть путь хаоса и тьмы, а просветления и оформления. Мистика предполагает укрепление, а не расслабление воли, усиление, а не ослабление света. Так учили все великие мистики. Мистика ни в каком смысле не есть декаданс, она всегда — возрастание.

Я говорил уже, что оккультизм в преобладающей и легко распространяющейся своей форме есть интеллигентское сектантство, интеллигентский гностицизм и потому разделяет судьбу сектантства и гностицизма. *Оккультное* есть во всякой религии. Но упаси нас Боже смешать тайну с секретом и конспирацией, божественное с человеческим. В «теософии» оккультизм становится популярным, экзотерическим. И нужно сказать, что теософическая литература в большинстве случаев поразительно неинтересна и скучна, роковая печать бездарности лежит на всех почти теософических писателях. Никакой мистики в теософии нет, в теософических схемах торжествует особая форма натуралистического эволюционизма. В основу современной «теософии» положена идея перевоплощения, что обнаруживает уже сродство с Индией и вражду к христианству. В свете восточной идеи перевоплощения душ нельзя постигнуть тайну личности и тайну плоти. Целостность личности рассекается, разрывается учением о перевоплощении душ, плоть человека лишается своего значения. Замечательнейший современный теософ-оккультист Р. Штейнер¹ разлагает человека на ряд скорлуп, наложенных одна на другую, и выводит все эти скорлупы из эволюции иных планетных миров. Тайна личности единой и неповторимой в мире, личности цельной, в которой ничто не может быть разорвано, тонет в натуралистической эволюции вселенной, выраженной в терминах планетарной теософии. Все теософическое учение о переселении душ есть последовательная форма эволюционизма, и притом эволюционизма натуралистического, не ведающего преодоления порядка природы чудом и благодатью. Судьба личности в христианской философии и в христианской теософии не может быть постигнута эволюционно и натуралистично, судьба эта сверхразумна, сверхприродна, катастрофична. Христианское учение о воскресении к вечной жизни несоединимо с теософическим учением о перевоплощении. Только идея воскресения утверждает личность в ее цельности и полноте, не разрушает тайну личности эволюционно-натуралистически. Тайна личности и тайна плоти хранится лишь церковной теософией, для теософии нецерковной нет ни личности, ни плоти; она сочетает дурной спиритуализм

См. недавно вышедшую его книгу «Die Geheimwissenschaft im Umriss».

с дурным натурализмом. Для этой теософии не существует также свободы в ее изначальности и иррациональности. Какая же может быть свобода в эволюционно-натуралистических схемах теософии? Нет свободы, нет греха, нет зла и нет исхода. Теософическая вина, как она выражена в учении о карме, есть лишь особое выражение для неотвратимого закона причинности. Теософия не видит той вины, которая связана с бездонной тайной свободы, свободы сверхприродной, не вмещающейся ни в какую эволюцию, хотя бы и эволюцию иных миров. Только церковная теософия ведаёт свободу, не поддающуюся никакой рационализации. Даже старые гностики не в силах были совладать с тайной свободы и вынуждены были ее отвергнуть. Современные же гностики-теософы явно приспособляют свое учение к рационализму, натурализму и позитивизму, поэтому они отвергают веру и чудо, не хотят отречения и жертвы. Философия свободы есть философия чуда, свобода — чудесна, она не натуральна, она не есть результат развития. Мертвенность и бесплодие современной теософии связаны с этим бессилием проникнуть в тайну личности и свободы. Теософия находится во власти дурной множественности¹. Для нее Христос — один из многих, наше воплощение в этой жизни — одно из многих. Во всем — множественность, повторяемость, отвлеченность, столь характерные для мышления Индии. Но тайне личности противно допущение во всем множественности и повторяемости, во всем дурной бесконечности. Христос — Единственный и Неповторимый, и единственность и неповторимость Его личности есть основа единственности и неповторяемости всякой личности. Личное самосознание и есть христианское самосознание, есть сознание единственности и неповторяемости своей личности в неразрывной связи с единственностью и неповторяемостью Христа. Если б не было Христа, то царил бы порядок природы, в котором все множественно и повторяемо, в котором личности нет. Поскольку теософия не знает Христа, она не знает личности, она во власти дурной множественности природного порядка, для нее личность растворена в натуральной эволюции перевоплощений. Теософия может оказаться опасной реак-

В теософии существует несколько течений, и не ко всем одинаково относится то, что я говорю. Но преобладающий тип теософического мышления именно таков, как я описываю.

цией восточной стихии безличности против христианского откровения о личности. Личность не может перевоплощаться, как не может перевоплощаться Христос, Единственный и Неповторимый. И потому порядок природы может быть побежден и преобразен. В теософии так же не побеждается порядок природной необходимости, как и в обыкновенном натуралистическом рационализме, в теософии натурализм только расширяется до бесконечности, захватывает новые области. Натурализм может принять и спиритуалистическую форму: можно учить об естественной эволюции духов, как учат об естественной эволюции материи. Спиритизм, например, есть последовательный натурализм и рационализм, хотя он и пугает официальных позитивистов. Даже магия в существе своем натуралистична, не выходит еще из круговорота естества. Искание философского камня или жизненного эликсира — последовательный натурализм. Магия целиком пребывает в заколдованности вещества и хочет расколдовать вещество путем своекорыстного знания, дающего власть над тайнами естества. В магии нет свободы, в ней — ложное, своекорыстное направление воли, жажда власти без просветления, без рождения к новой жизни. Эта темная магия есть и в позитивной науке, поскольку она своекорыстно хочет овладеть природой путем человекобожества, путем змииным. Ведь и наука в пределе своем хочет найти философский камень и жизненный эликсир, и многие элементы магии и алхимии будут научно возрождены. Поскольку теософия требует расширения натурализма, введения в сферу нашего знания новых областей, исследования новых сил, новых явлений (напр <имер>, телепатических, медиумических, ясновидения и пр <оч.>), она может быть полезна. Полезна она еще тем, что повышает интерес к древним религиям. Но религиозные и мистические притязания теософии жалки и ничтожны. Пусть теософия ограничится более скромной ролью борца за расширение знания и опыта. В этом деле может сыграть положительную роль не только теософия, но и возрождение интереса к магии. Но и магия, и теософия не могут быть религией и должны смириться перед Церковью. Только в этом случае теософия может сыграть положительную роль в борьбе с ограниченностью позитивизма. Наступают времена, когда натуралистический позитивизм превращается в темную магию, когда он сковывает человека темной властью естества. Ему должно

противопоставить магию божественную, которая — не магия уже, а мистика.

Свобода — вот исходное в церковной мистике. Церковная мистика есть прежде всего мистика свободы, как церковная философия есть философия свободы. Свобода есть не только цель и конец мистической жизни, свобода есть также основа и начало этой жизни. Жить мистической жизнью и значит жить жизнью свободной, значит прорвать цепь природной необходимости и рабства. Тайна свободы — вот пробный камень истинной мистики и истинной философии. Где нет свободы, где свобода рационализируется, где свобода тонет в пантеистическом океане, где свобода истолковывается в духе теософической эволюции, где свобода заколдована в магии естества, там нет подлинной мистики, там философия сбилась с пути. Свобода — таинственна, изначальна, исходна, бездонна, безосновательна, иррациональна. С свободой связана тайна греха и тайна искупления. Христос — свобода, ибо Сын делает нас свободными. Свобода лежит в основе истинно христианской теософии, и нет свободы в теософии гностической, сектантской. Гнозис люциферианский, змииный, не знает свободы и не учит свободе. В современной «теософии», как и в прежнем люциферианском гнозисе, царит не свобода, а магическая заколдованность бытия и медиумизм человека. Но магическая заколдованность есть одна из форм натуралистического детерминизма, она оставляет человека в пределах рокового естества, ей неведома благодатная свобода. Если человек — медиум, через который проходят неотвратимые магические силы, которые можно расколдовать лишь путем особого знания, то он — лишь пассивная частица магического естества, он не свободен, не активен, не образ и подобие Бога. Магические силы действительно кольцом окружают человека, и само понимание естества должно быть неизбежно расширено в сторону магического его понимания. Но магии естества противостоит не медиумичность человека, а его благодатная свобода. Для теософов и некоторых оккультистов человек слишком часто представляется исключительно медиумом, пронизываемым магическими силами и таинственными влияниями. Но благодатная свобода разрывает магический круг и противится всякой за-

колдованности. С этим бессилием постигнуть тайну свободы и ее сделать основой жизни связана неспособность постигнуть тайну личности. Личность, как и свобода, разрушается магией естества и медиумизмом человека. Личность и свобода — одно. С тем же связана и невозможность постигнуть тайну мистического реализма, хранящегося в Церкви. Гораздо легче принять мистический символизм, мистический символизм рациональнее мистического реализма. Мистический реализм — безумен и требует отречения. Гораздо легче, рациональнее принять символизм таинств, чем реализм таинств. Но ведь смысл всякого символизма (напр <имер>, символизма в искусстве) в том, что он есть путь, переход к реализму, который есть последняя глубь.

А с другой стороны подстерегает опасность той рационализации Церкви в христианском быту и христианском богословии, которая делает христианство смертельно скучным, пресным и уродливым. И ждем мистического церковного возрождения, которое одинаково победит пресность и рационализма quasi-церковного, и рационализма quasi-мистического, и рационализма открытого, и с ними дьявольскую магию скуки и уродливости жизни. Скука — дьявольская магия. Этот род магии страшнее всякого другого, и горе тому, кто стал медиумом, пассивным проводником магических сил дьявольской скуки. Дурная множественность, плохая бесконечность всегда кончается дьявольской скукой. Дьявольской скукой кончается всякая ложь, всякий ложный путь. Только истина, как путь и жизнь, побеждает магию скуки. В быту же христианском, в самой церковной действительности слишком много этой скуки, слишком охвачено все магией дьявольской. Только свобода не скучна — в ней магия божественная.

Скуки нет там, где есть любовь. И всякое подлинное мистическое мирочувствие связано с Эросом, мистическое восприятие мира есть в высшем смысле этого слова эротическое восприятие. С тайной пола связана тайна всякого соединения. Величайшие мистики тайну пола ставили в центре и чуяли жуть пола. С полом связан и всякий разрыв в мире и всякое воссоединение — тайна полноты. В андрогинизме* видели великие мистики Я. Беме и Фр. Баадер разгадку всякого бытия, всякой полноты и совершенства, образа и подобия Бога. Тому же учил и Платон, не просветленный еще светом Христовым. Но современная мистика имеет уклон к дурному, ложному женоподо-

бию, и в женоподобии этом чувствуется утерянная девственность. Вечная женственность есть девственность Марии, и она соединяется с вечной мужественностью, с мужественностью Логоса. И вся земля, вся мать-земля женственна, но женственность ее двойственна, как и всякая женственная природа, Земля — Ева и Мария. Только в мистическом браке раскрывается тайна соединения Логоса с женственной душой мира, с землей. Есть святость любви, которой побеждается дурная природа, природа, вечно плененная дурной множественностью, плохой бесконечностью. В святости любви раскрывается полнота личности, тайна андрогинизма, образа и подобия Бога. Уже Баадер предостерегает от смешения тайны андрогинизма с извращением гермафродитизма, со всякой ложной подменой мужественного и женственного. Природный порядок, лежащий во зле, побежден будет новой, святой любовью, мистическим браком. Семья лежит еще в природном порядке, находится еще во власти дурной множественности. Семья — еще языческая, как и государство, хотя ее права на существование этим не отрицаются. Но на вершинах христианской мистики раскрывается последняя тайна, неизреченная и сокровенная тайна соединения мужественного и женственного. Не раскрывается эта тайна тем, кто находится во власти дурной женственности и дурной мужественности, для кого тут нет тайны, все тут просто, и для тех, кто не стучится. Даже в культуре Мадонны, священном в своей основе, был дурной уклон, уклон к религии женственного божества. Нет Божества, кроме Бога Единого и Троичного, Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. И ложь есть во всяком перенесении на абсолютную жизнь Божества категорий половой эротики, имеющей значение лишь в отношении к миру, к творению.

Ожидание нового завершающего откровения — последнее слово церковной, апокалиптической мистики. Откровение Бога в мире еще не закончилось, тайна Божьего творения еще не раскрывалась окончательно. Ожидание Третьего Царства, Царства Духа Святого, по существу своему церковно и вне Церкви не может иметь никакого смысла. Ожидание нового откровения покоится на христианских пророчествах, церковью принятых и хра-

нимых. Пророческая мистика Апокалипсиса — мистика церковная. Пророчески-апокалиптическая мистика ничего не может значить для субъективно-индивидуалистической мистики переживаний, и так же мало может быть она связана с натуралистически-рационалистической мистикой теософии и гностицизма. Вне Церкви нет *откровения*, не может быть и нового, чаемого откровения. Только Церковь есть откровение божественного бытия в мире. Только Церковь есть процесс развития. Кто возьмет на себя смелость сказать, что процесс закончился, что развитие прекратилось? В вере христианской есть не только священство, но и пророчество. История не имела бы религиозного, церковного смысла, если б она не закончилась полнотой откровения, откровения тайны творения Божьего, если б исторический процесс не перешел в процесс сверхисторический, в котором окончательно будет снята противоположность между земным и небесным, человечеством и Божеством. С религиозным смыслом истории неразрывно связаны хилиастические упования. В хилиазме (не еврейском, а подлинно христианском) скрыта все та же основная тайна христианства — тайна соединения и претворения одного мира в другой. Божье творение не закончилось, боготворческий процесс продолжается. Но Бог творит уже вместе с человечеством, богочеловеческим путем творится новый мир. Искупление греха и спасение от зла не есть простой возврат к райскому, первобытному состоянию, это — творчество нового Космоса. В развитии творится небывалое. Христианское искупление и спасение — революционно, а не реакционно. Это сознание ведет нас к проблеме теургии.

Официальная церковность боится самого слова теургия как наследия язычества. В теургии видят родство чуть ли не с дурной магией. Но тогда слишком многое нужно будет отбросить как наследие язычества. Сама церковь получила в наследие от язычества свою основу — душу мира, землю. Проблема теургии есть проблема творчества, но не всякого творчества, а того лишь, в котором человек творит вместе с Богом, творчества религиозного. В истинной теургии творится не Бог и боги, как того хочет религия человекобожества; теургия есть творчество с Богом, творчество божественного в мире, продолжение творения Бога. В творчестве теургическом нисходит Бог и сам участвует в творческом процессе, в творчестве теургическом человек зовет Бога себе на помощь,

а Бог обращается к человеку как к сотруднику в завершении дела творения. В злой, темной теургии совершается соединение человека с дьяволом и творится лжебытие, небытие, но это уже не теургия. Теургия есть продолжение дела Божьего творения, Божье творение не закончено, новый Космос, предвечно пребывающий, в идее Бога еще не достигнут. Теургический, творческий процесс в жизни человечества и есть путь к новому Космосу, к новой земле и новому небу. *Проблема нового религиозного сознания и есть прежде всего проблема творчества, проблема теургии.* Не в отношении христианства к плоти и земле мука нового и все же христианского религиозного сознания, а в отношении христианства к творчеству, к творческому вдохновению, к теургии. В творчестве, в творческом экстазе, в творческом вдохновении дан особый религиозный опыт, опыт, отличный от типического опыта христианской аскетики, даже от опыта молитвы. Не только аскетический подвиг, не только молитва, но и творческий экстаз есть богообщение, в творческом экстазе Бог сходит к человеку и участвует в делах его. Подлинное творчество есть религиозное делание, творчество — божественно, свято. Все великие творцы в истории человечества — такие же участники в Божьем деле, в творчестве нового Космоса, как и святые и подвижники. Гений и талант — дары священные, от Бога данные, значение их религиозное. Дело Божье в мире осуществляется не только святыми, но и гениями¹. Творчество гения — подвиг, в нем есть свой аскетизм, своя святость. Всякое истинное творчество, творчество ли поэта, философа или иного творца, предполагает аскетизм, освобождение от «мира».

Новое религиозное сознание есть прежде всего освящение теургии, благословение творчества как дела христианского. Настоящий гений, настоящий дар — всегда теургичен. Наша религиозная эпоха стоит под знаком осознания творческого подъема, творческого вдохновения и экстаза как положительного религиозного опыта, как пути религиозного. Мертвенно и реакционно то религиозное сознание, которое принижает творчество, не видит в творческом подъеме божественного света. Проблема освящения плоти имеет лишь производное значение

Гениальность я понимаю гораздо шире, чем обычно ее понимают. Элементы гениальности существуют у людей, которых нельзя назвать гениями*.

и таит в себе немало недоразумений, основная проблема — проблема освящения творчества. Отношение к «миру» остается аскетическим навеки, так как Христос заповедал не любить «мира», ни того, что в «мире», но освящается творчество, как путь к новому Космосу. Свята и любовь, свято и искусство, свята и философия как творческий подъем и вдохновение, как творческий путь к новому Космосу, созидать который Бог призвал человечество. Претворение природного хаоса, скovskyвающего все порывы к жизни абсолютной, в свободный, божественный Космос есть процесс творческий. Не только зло должно быть побеждено подвигом аскетическим, но и добро должно быть создано подвигом творческим. Мир творчества теургического есть более подлинный, более реальный мир, чем природная действительность. Лишь в творчестве раскрывается мир истинный, наиреальнейший, мир в Боге. Творчество есть боговдохновение, богообщение. Творцу-поэту, творцу-философу, творцу-мистику, творцу правды общественной, правды, освобождающей жизнь, раскрывается в творческом экстазе мир последней, сокровенной реальности. Прозревается в творчестве то, чего нет в «мире сем», в природной действительности. В творчестве всегда больше, чем в действительности, в искусстве больше, чем в природе. В творчестве природа перерастает себя, творчество есть вершина Божьего творения, через творчество творение поднимается на высочайшие вершины. Христианство как полнота вселенской истины заключает в себе не только отрицательную правду аскетизма, но и положительную правду творчества. Лишь в соединении аскетизма с творчеством дана полнота религиозной жизни. Мистические экстазы — экстазы аскетические и творческие. Ограниченность человеческой природы превратила истину Христову в мрачную истину исключительного аскетизма, отвергающего всякое творчество, так как не могла еще эта природа вместить полноты. Оправдание творчества и есть оправдание истории, оправдание культуры, оправдание воинственной правды общественной и любви личной, познания и поэзии, оправдание наших великих людей, наших творцов, для которых должно быть найдено место в Царстве Божьем.

Утверждение свободы внутренней, свободы духа, свободы во Христе не может не вести к творческому перерождению всего общества и всей природы, к творчеству истории как пути к спасению и избавлению от зла и страда-

ний. Религиозная свобода должна быть и свободой общественной, освобождением всех и всего, разрывом всех уз, творчеством всеобщей свободной жизни. И в жизни общественной есть своя теургия — творчество общения в свободе и любви, но она отличается от дурной магии революционно-материалистического социализма и анархизма. Дело правды Божьей на земле, правды общественной должно быть делом творческим, а не разрушительным. Творческое общественное освобождение освящается христианским сознанием. Истинное творчество не может быть торжеством индивидуализма, творчество всегда переходит грани индивидуальности, оно церковно по существу, оно есть общение с душою мира.

Церковь для нас не есть церковь поместная, национальная, не есть даже церковь православная в историческом смысле этого слова, но Церковь Вселенская, кафолическая, Церковь космическая, хотя и неразрывно связанная с священным преданием, священством и таинствами. Мировое и национальное церковное возрождение возможно лишь на почве укрепления вселенского церковного сознания и предполагает обострение вопроса о соединении церквей. Но проблема соединения церквей есть вековечная, всемирно-историческая проблема Востока и Запада. Россия стоит в центре Востока и Запада, она соединяет два мира, в ней узел всемирной истории. И растет сознание религиозного призвания России. Но соединение Востока и Запада, соединение церквей есть взаимопроникновение и взаимополнение двух религиозных опытов и двух типов культур. Проблема эта решается в глубине церковной мистики, а не на поверхности соглашений церковных и государственных правительств. До последнего обострения проблема Востока и Запада дойдет лишь тогда, когда слишком реально станет перед всем христианским миром, призванным хранить христианское откровение о личности, опасность восточно-монгольской стихии безличности, допущенной уже внутрь американско-европейской цивилизации. Практическая жизненная программа для России может быть сосредоточена лишь вокруг проблемы Востока и Запада, может быть связана лишь с уготовлением себя к тому часу истории, в который столкновение восточного и западного мира приведет к разрешению судеб Церкви.

ПРИЛОЖЕНИЕ

УТОНЧЕННАЯ ФИВАИДА

(Религиозная драма Гюисманса)*

I

Самое благородное явление, рожденное на почве декадентства французского — утонченного упадочничества, слишком мало вызывает к себе внимания и на родине, и у нас и ждет еще справедливой оценки. Я говорю о Гюисмансе, так мало еще оцененном, так мало популярном даже в то время, когда «декадентская» литература стала слишком популярной. Гюисманс стоит в стороне от большого литературного потока. Слишком многим он покажется скучным писателем, в нем мало занимательного, мало того, что могло бы стать модным. Нужен особый вкус, чтобы полюбить Гюисманса, чтобы плениться его романами-исследованиями, чтобы почувствовать употребительность в самой их скучности. Романы Гете тоже скучны, и в них есть особая прелесть. Даже крупные, очень талантливые модернистские писатели получили налет пошлости от популяризации, от модных увлечений ими. К Гюисмансу не пристала никакая пошлость моды и популярности. Он остался серьезным, утонченным до муки, настоящим мучеником упадочности. В нем нет и следов вульгарной пошлости, легкомысленной поверхностности и буржуазности модернистского духа, модного модернистского искусства и стиля (бесстильного). Его благородная душа, душа средневековая и католическая, в глубине своей неизменно благочестивая, но слабая и безвольная, слишком исключительно чувственная, была изъязвлена оскорбительностью современной культуры, пошлостью современной Франции, уродством жизни, буржуазным духом эпохи. Все, что любила эта душа, все то умирало в современности, она не находила уже ни великого ис-

куства, ни великой мистики былого. Гюисмансу близки только такие люди, как Барбе д'Оревили, Бодлэр, Верлен, Малармэ, Вилье де Лиль-Адан. Все кажется ему в окружающей жизни чужим, далеким, уродливым до боли. Он прежде всего человек, глубоко оскорбленный, изъязвленный, раненный тем «миром», в котором призван жить и которого не принимает. В. Иванов верно сказал про Гюисманса, что с него «содрана кожа», что «воспринимающий внешние раздражения всей поверхностью своих обнаженных нервов, затравленный укусами впечатлений, пронзенный стрелами внешних чувств, он, естественно, бросился, спасаясь от погони, в открывшийся ему мистический мир, но и в прикосновениях к нему обречен был найти еще более утонченную муку и сладость чувственного»¹. Утонченная чувственность, оторванная от воли, довела Гюисманса до крайней упадочности. Благородство же его природы, серьезность его и католические истоки духа не допустили его превратиться в декадента пошлого, в самодовольного скептика, охранили в нем богочувствие и возвратили его к вере. Гюисманс стал мучеником декадентства, как бы новым пустынножителем. Я видел фотографию Гюисманса. Он стоит в своей комнате, прислоненный к стене, над ним Распятие. И сам он оставляет такое впечатление, точно он сораспялся Христу, пригвожден. Лицо такое тонкое, благородное, серьезное и страдальческое. Я слышал рассказ человека, который часто видел Гюисманса в церкви молящимся: он необыкновенно молился, этот декадент, автор ультраупадочнического романа «A rebours»* и сатанистского романа «La bas»**. Последние годы своей жизни он был oblat***, т. е. почти монахом. Мне передавалось личное впечатление от Гюисманса, тронул меня его образ, и я сильнее еще почувствовал его душу. Нелегко ему далась жизнь. Этот человек утонченной чувственности не мог жить мимолетными ощущениями и не мог прийти к самодовольству. Декадентство было для него мученическим опытом. Решительно нужно признать, что Гюисманс — самый большой и серьезный писатель Франции последней эпохи². По сравнению с ним как не тонок, самодоволен в своем скептицизме, поверхностен популярный Анатолий Франс, этот излюбленный писатель со-

¹ См. Иванов В.: «По звездам», с. 295.

² Рядом с Гюисмансом может быть поставлен столь непохожий на него Вилье де Лиль-Адан, а из предшествующих — Барбе д'Оревили.

временной Франции, или Реми де Гурмон*, излюбленный более изысканными кругами.

Гюисманс вышел из натуралистической школы Золя, и эта печать натурализма осталась на нем всю жизнь. Слишком истонченный, рафинированный натурализм в дальнейшем своем развитии переходит в декадентство. Натуралистическая чувственность истончается до чувственности декадентской. Чувственность сексуальную, чувственность красок, звуков и запахов, все чувственное восприятие вселенной сначала Гюисманс берет натуралистически, потом декадентски, наконец, мистически. Гюисманс показывает, что углубленная и утонченная чувственность ведет от натурализма к мистицизму. Человек, отдавшийся чувственному миру, если он тонок и глубок, приходит к кризису чувственности, очень знаменательному, переводящему уже за грани чувственного мира. Натурализм есть чувственность недостаточно глубокая и тонкая, воспринимающая лишь поверхность. В глубине мира чувственного Гюисманс открывает мистическое. Все его писания — важные документы о глубочайшей и тончайшей мистике чувственного, документы, опровергающие натурализм. Но в известном смысле реалистом Гюисманс остался навсегда, реалистическая манера осталась и в его католических книгах. Реализм не мешал ведь Бальзаку написать чудесный мистический роман «Seraphita»**, реализм Бальзака не мешал ему быть мистиком и по-своему религиозным¹.

В предисловии к своему известному декадентскому роману «A rebours», написанном через двадцать лет после его появления, Гюисманс многое объясняет в своем развитии. Книга эта, на которой и основана его декадентская репутация, была встречена шумным негодованием и непониманием. Золя обвинил Гюисманса в измене натурализму и не понял, куда он идет, но верно почувствовал, что происходит что-то неладное. Понял истинный смысл книги Гюисманса только замечательный писатель католического духа Barbey d'Aureville, который писал в 1884 году: «После такой книги автору ничего не остается, кроме выбора между пистолетом и подножием Креста». Вся последующая литературная деятельность Гюисманса говорит о том, что он выбрал подножие Креста и что диагноз и

¹ К Бальзаку, величайшему писателю Франции XIX в., еще вернутся и оценят его глубже.

прогноз был верно поставлен. В «A rebours» Гюисманс дошел до предела, до безысходности. Дальше уже начинается чудесное, натуральный процесс заканчивается. Книги Гюисманса — не романы, ни в старом, ни в новом смысле этого слова. В них нет старой романической фабулы, нет и нового импрессионизма. Все, что писал Гюисманс, — лишь история его одинокой души, его мучений и обращений, и только. Все герои Гюисманса — он сам в разные периоды его жизни, и, кроме этого единственного героя, никаких действующих лиц нет. Так никто еще не писал, как Гюисманс, никто так не углублял истории души, не утончал ее интимной чувственности. Свою автобиографию, почти исповедь, рассказал Гюисманс так искренне, без всякой рисовки, так просто, как никто. Иным покажется скучной манера Гюисманса. Пусть читают более занимательных писателей. Но хвала тому, кто своей историей одинокой души обострил дилемму — «пистолет или подножье Креста» и пришел к подножью Креста через муки декадентства. В следующем своем замечательном романе «La bas» Гюисманс исследует современный сатанизм в связи с сатанизмом средневековым, описывает черную мессу*; но там уже чувствуется под сатанистскими разговорами и экспериментами его благочестивая католическая душа, чуждая активно-волевого демонизма. В «En route»** — самой интересной книге Гюисманса — он описывает переход одинокой души к католичеству. А последние его книги «La Cathédrale», «L'Oblat», «Sainte Lydwine de Schiedam»*** — уже настоящие католические книги. Отрывки из Гюисманса собраны в книгу «Pages catholiques»****, которая рекомендуется католическим духовенством. Гюисманс замечателен как исследователь католического культа и католической мистики, книги его наполнены глубокими мыслями о готике, о литургике, о примитивах, о мистических книгах и ценными замечаниями по истории искусства и литературы. Гюисманс — настоящий ученый. Его не интересует вопрос о том, «повинен ли в адюльтере господин такой-то с госпожой такой-то», к чему, по его мнению, свелась вся почти французская литература. Он так серьезен, так тонок, так много мучился. Он слишком пессимист, слишком внимательно читал книгу Иова, Экклезиаст, Подражание Христу, Шопенгауэра и почуял суету и боль мира.

«A rebours» имеет дурную декадентскую репутацию. Но это замечательная, единственная в своем роде книга.

Des Esseintes, герой «A rebours», его психология и странная жизнь есть единственный во всей новой литературе опыт изобразить мученика декадентства, настоящего героя упадочности. Des Esseintes — *пустынножитель декадентства*, ушедший от мира, которого не может принять, с которым не хочет идти ни на какие компромиссы. Этот новый пустынножитель создает себе иной мир, ни в чем не похожий на низкую современную действительность, отдается ему с готовностью пожертвовать своей жизнью. У христианских пустынножителей был реальный мир, во имя которого они отрицали этот мир. У пустынножителя декадентского есть лишь мир искусственный, выдуманный, не обладающий реальностью. Но в отрицании действительности и в преданности своей фантазии сказываются черты почти героические. Он — фанатик. Изображение мученичества и пустынножительства современного упадочного человека — главная заслуга Гюисманса, кроме него никто на это не дерзал. Оскар Уайльд был мучеником декадентства в жизни (не в литературном творчестве), но мученичество его было порождено преследованиями извне. У Гюисманса все шло изнутри. Des Esseintes (псевдоним самого Гюисманса) постепенно потерял вкус ко всем мирским благам, к современным людям, к современной литературе, к современному быту, ко всей жизни современного великого города. Все его оскорбляло и ранило. Восприимчивость его притупилась, он истощен, обессилен. В нем видны черты упадочной утонченности, родственные латинскому декадансу. В нем есть что-то бескровное, призрачное, чувственность его почти уже бесплотна. Его тянет в «утонченную Фиваиду», в пустыню для эстетов и декадентов. Постепенно уходит он от мира, уединяется, окружает себя иным миром любимых книг, произведений искусства, запахов, звуков, создает себе искусственную чувственную обстановку, иллюзию иного мира, мира родного и близкого. Des Esseintes грозит гибель, доктор требует, чтоб он вернулся к обыкновенной здоровой жизни, но он не хочет идти ни на какие компромиссы с ненавистной действительностью. Ему не к кому и не к чему возвращаться. Литературные круги давно ему опротивели, в этом мире все стало ему чуждо. Буржуазия ему ненавистна, аристократия выродилась. Только в среде католического духовенства может Des Esseintes еще надеяться найти общение, подходящее к его вкусам. Действительность современного Парижа так ужасает и отвращает

его, что слаще ему задышаться и рисковать жизнью в экзотически чувственной атмосфере созданных им искусственных запахов, чем жить с современными людьми и отдаваться их интересам.

«A rebours» — настоящее ученое исследование, книга эта полна тончайшими замечаниями по истории литературы, по истории искусства и мистики. Когда Des Esseintes уходит от мира действительного в мир любимых изысканных книг, подобранных с такой любовью и знанием, Гюисманс дает целое исследование о латинском декадансе. Когда этот пустынножитель уходит в мир запахов или цветов, Гюисманс дает настоящее исследование по мистике запахов и цветов. Des Esseintes доходит до отчаяния, он замечает, что «рассуждения пессимизма бессильны помочь ему, что лишь невозможная вера в будущую жизнь одна только могла бы успокоить его». Книга заканчивается словами: «Господь, будь милостив к христианину, который сомневается, к маловеру, который хочет верить, к каторжнику жизни, который пустился в путь один, в ночи, под небом, которое не освещается уже утешительными маяками древней надежды».

Роман «La bas» создал Гюисмансу репутацию сатаниста. К его переходу в католичество отнеслись подозрительно, потому что в «La bas» он слишком перемешал сатанизм и католичество, слишком кощунственно описал черную мессу. Но только отсутствие психологического чутья могло привести к подозрению, что у Гюисманса есть сатанинский уклон воли. Гюисманс никогда не мог быть сатанистом, не мог отдаться сатанизму даже тогда, когда был так занят этим явлением в «La bas», книге очень интересной и поучительной. Его благочестивая католическая душа чувствуется в «La bas» так же, как и в последующих католических романах.

Дюрталь, главный псевдоним Гюисманса, очень интересуется сатанизмом, он предпринял исследование о средневековом сатанизме, поражен образом средневекового сатаниста Gilles de Rais и ищет следов сатанизма в современной Франции. К тайнам современного сатанизма он приобщается через одну женщину, с которой у него был кратковременный, но мучительный роман. Женщина эта оставляет впечатление жуткое, это — одержимая сатанинским сладострастием, она практикует католическую религию и, вместе с тем, через одного католического священника-сатаниста участвует в черной мессе.

У Дюртала женщина эта очень скоро вызывает чувство отвращения и ужаса, и он бежит от нее. Он раз всего присутствует при совершении черной мессы, но внутренне не участвует в ней, с ужасом и негодованием уходит. В «La bas» Гюисманс изобличает ничтожество и жалкость современного сатанизма, отсутствие в нем силы и фантазии. Все эти черные мессы — отвратительная и скучная мерзость. Искание возвышенного, сильного, влекущего сатанизма — жалкий самообман. Сатанизмом пленяются легче всего истерические женщины, это они бьются в конвульсиях во время совершения черной мессы. Пусть читают «La bas» имеющие вкус к сатанизму, этот вкус убивает Гюисманс. У Гюисманса, утонченного упадочника с притупленной восприимчивостью и большой чувственностью, был интерес к сатанизму, он пожелал экспериментально проверить природу сатанизма, игравшего такую роль в родные ему средние века, но не было у него никогда сатанинского уклона воли. Воля у него была слабая, но благочестивая, чувственность же была упадочная и слишком истонченная. «La bas» не есть ни проповедь сатанизма, ни объективное его изображение, а изобличительный документ против сатанизма. Парижский сатанизм модерн, который был одно время в моде и которого коснулся Гюисманс в период своего декадентства, даже не страшен, слишком жалок и ничтожен. Но в качестве исследователя сатанизма Гюисманс тонко подмечает, что явление это, подобно тени, тянется за католичеством. Настоящую черную мессу может совершать только католический священник, без католического аббата не будет настоящего кощунства и надругательства. В католичестве есть обратная сторона, есть связь с темными силами. Недаром на католических храмах изображены отвратительные чудовища.

Вопрос о черной магии имеет большое значение для раскрытия сущности христианства. Есть основание предполагать, что то, что в язычестве было натуральным таинством, совсем не демоническим, то после Христа и Его таинств становится черной магией и сатанизмом. Христианство изгнало из природы духов, освободило природу от демонологии, но изгнанные духи вернулись в облики демоническом и породили сатанизм. Тут скрыта какая-то тайна. В черной магии есть своекорыстная жажда власти над естеством и веществом и вечная постыдная зависимость от естества и вещества.

В «La bas» есть очень тонкая сексуальная психология. Психологии любви вообще у Гюисманса нет, в его романах нет никаких романов. Но есть психология пола, и особенно она интересна в отношении Дюрталя к женщине, одержимой сатанизмом. Тут ставится очень глубокая проблема: сближает ли, соединяет ли мужчину и женщину сексуальная жизнь? Психология пола у Гюисманса дает отрицательный ответ: не соединяет, не сближает, а разъединяет и отчуждает, убивает влечение, делает противным предмет влечения. В основе сексуальной жизни есть что-то демоническое, нет радости, нет соединения. Во всяком случае, тут ставится очень большой и больной вопрос. Женское сатанистское сладострастие предстает в «La bas» в самом непривлекательном, отвратительном виде, ничем не прикрытое. Гюисманс дает важные материалы для психологии пола, в материалах этих чувствуется глубоко пережитое. Во всех книгах Гюисманса разлита атмосфера сексуальной чувственности, но нет пафоса любви, нет эротики. Упадочная чувственность убила не только возможность любви, но и мечту о любви. Это очень характерно для Гюисманса. Женщина является для него исключительно соблазном, злым видением. В «La bas» сатанизм предстает перед ним в образе одержимой женщины. В «En route» женский образ постоянно мучит и соблазняет его в церкви, во время молитвы, возвращает его от религиозной жизни. В этом для Гюисманса есть что-то невыразимо мучительное. Иные моралисты пробовали уже признать Гюисманса порнографическим писателем. Какая нечуткость! Гюисманс рассказывает об испытанных мучениях, дает тончайшую психологию упадочной сексуальности, но он дорогой ценой купил себе право писать обо всем этом. Гюисманса можно противопоставить всей современной французской литературе.

«La bas» заканчивается криком отчаяния, болезненным протестом против современной жизни, против современной Франции и Парижа. Гюисманс говорит, что народ его очень болен и что человеческими средствами нельзя его излечить. Можно рассчитывать только на сверхчеловеческую помощь. Но взгляд Гюисманса обращен назад, к средним векам. Он бежит в средние века от современности, все его последующие книги рассказывают об этом бегстве. Много глубоких мыслей брошено в последних главах «La bas». «Этот век позитивистов и атеистов все уничтожил, кроме сатанизма, которого он не мог сдви-

нуть ни на один шаг». «Самая большая сила дьявола в том, что он заставил себя отрицать». Это очень тонко. В конце романа «La bas» разговоры ведутся в разгар буланжизма*, и пошлые крики «да здравствует Буланже» терзают слух утонченных героев Гюисманса, поглощенных мистикой. «Нынешний народ не приветствовал бы так ученого или артиста, или даже сверхъестественное существо, какого-нибудь святого». «Но он делал это в средние века». «Здесь, внизу, все разложилось, все умерло, но там, наверху! я верю, там готовится излияние Св. Духа, сошествие Божественного Параклета**». Здесь только выразил Гюисманс свои новые чаяния, и на этом следует остановиться.

Среди буржуазного Парижа, плененного буланжизмом, странный разговор происходит на колокольне St. Sulpice между Дюрталем и звонарем, проповедником идеи иоаннитов о Третьем Завете Св. Духа***. Говорят о вещах далеких и чуждых и современному Парижу, и всему современному миру. Звонарь Gévingey — религиозный энтузиаст, он последователь Иоахима из Флориды, средневекового пророка Вечного Евангелия и Третьего Закона Духа¹. «Если Третье Царство — иллюзия, какое утешение может остаться христианам перед лицом всеобщего расстройств мира, который мы не ненавидим лишь из милосердия?» «Есть три царства: царство Ветхого Завета, Отца, царство страха; царство Нового Завета, Сына, царство искупления; царство Евангелия от Иоанна, Св. Духа, которое будет царством избавления и любви. Это — прошлое, настоящее и будущее; это — зима, весна и лето; одно, — говорит Иоахим из Флориды, — дало всходы, другое — колос, третье даст хлеб. Два лица Св. Троицы открылись, Третье должно открыться». «Третье царство, — замечает Дюрталь, — провозглашается словами: да придет Царствие Твое». Звонарь говорит, что действие Параклета должно очистить не только дух, но и тело. «Но в таком случае это будет земной рай!» «Да, это — царство свободы, добра, любви!» «Нужно делать различие между явлением Параклета и победоносным возвращением Христа. Одно предшествует другому: Нужно, чтобы общество сначала возродилось, охваченное Третьей Ипостасью — Любовью, чтоб Иисус сошел, как Он обещал, с облаков, и царствовал над народами, уподобившимися. Его

¹ Потрясающий образ Иоахима из Флориды хорошо нарисован в книге Жебара «Мистическая Италия»****.

образу». Что же будет с папой? «Времена с первого явления Мессии делятся на два периода: период Спасителя, страдающего и искупающего, в который мы живем, и другой, которого мы ждем, период Христа, очищенного от унижений, прославленного великолепием Своего Лица. И есть разные папы для каждой эры; священное писание возвещает двух первосвященников». «Дух Петра живет в своих заместителях. Он будет жить до наступления эпохи Св. Духа. Тогда Иоанн, который оставался в стороне, начнет свое священство Любви, будет жить в душах новых пап». «Но зачем папа, когда Сам Иисус будет виден?» «В день, когда появится Иисус, первосвященство Рима прекратится». «Если позор нашего времени преходящий, то уничтожить его может лишь вмешательство Божье, потому что ни социализм и ни другие нелепые мечты рабочих, невежественных и озлобленных, не могут изменить природы людей и реформировать народы. Это выше сил человеческих». Но Дюрталь не заражается религиозным энтузиазмом Иоаннитов. «На что же вы надеетесь, если не верите в пришествие Христа?» — «Я, я ни на что не надеюсь». — «Я вас жалею, вы, значит, не верите ни в какое улучшение в будущем?» — «Я верю, увы, что старое небо грезит над опустошенной и изолгавшейся землей». Дюрталю предстоял еще долгий путь, о котором рассказано в «En route», «Cathédrale» и других романах Гюисманса. А когда он пристал к христианскому берегу, он так устал, так был обессилен, что не до новых идей ему было, не до Третьего Завета. Религиозного энтузиазма нельзя ждать от Гюисманса, с трудом несет он муку жизни.

«En route» — самая интересная книга Гюисманса, в ней описывается его обращение в католичество. Тут чрезвычайно тонкая психология двойственности, вечное колебание веры и сомнения, утонченная смесь декадентства с католичеством. Дюрталь ходит в церковь, плененный красотой католического культа. У Дюрталя-Гюисманса преобладает литургический интерес к католической религии. Никто еще не проникал так в литургические красоты католичества, не истолковывал так готики. Одно это делает Гюисманса большим писателем. Шатобриан пытался дать эстетическую апологию католичества. Но Гюисманс выше его как исследователь католической эстетики. Он вошел в церковь через искусство и красоту. Для него в жизни остались только красота и искусство, все остальное опо-

стылело ему. Но та культура, которая убивает католичество, убивает также красоту и искусство. Католическая культура создала великие храмы, великий культ, великую эстетику и мистику, великие книги. Обращение в католичество не может быть отречением от красоты, католичество есть оправдание красоты. Гюисманс не был еще католиком, когда уже зачитывался христианскими мистиками, любил храмы и культ, он давно уже любил католическую культуру. Что же он терял от перехода в католичество? Терял женщин, но женщины дают ему лишь муку. Правда, от муки этой не так легко отказаться. Дюрталь не в силах сам справиться с религиозными противоречиями своей больной души, он ищет духовного водительства. Он решается идти к католическому аббату и ему поверить свои мучения. Он хочет жить под духовным руководством. Дюрталь-Гюисманс жаждет снять с себя бремя свободы, отречься от своей воли, отдаться водительству. Католичество идет навстречу таким душам, помогает им, притягивает их к себе. Для Дюрталя-Гюисманса христианская религиозная жизнь не есть повышение волевой активности, обострение ответственности, а прекращение волевой активности, снятие ответственности. Католичество сильно и властно, оно давит слабых и безвольных. Гюисманс женственно отдается католичеству. Он делает последнее усилие воли отказаться от своего прошлого и поверить, а после этого изнемогает, волевая активность в нем замирает. Для Гюисманса христианство не столько религия свободы, сколько религия, освобождающая от свободы. Свобода измучила его в декадентстве, в католичестве он от нее отказывается. Подлинной свободы по безволию своему он не знает. В психологии Гюисманса открывается тайная связь декадентства и католичества, общий им упадок воли. Но в католичестве есть и другая сторона, сторона могучей воли и власти, руководящая безволием и бессилием. Католическая мистика и католический культ — чувственны, чувственны прежде всего, в них есть сладость и истома, что-то влекущее и обезволивающее. Гюисманс чувственно принял католичество, соблазнился и пленился им, волевая же религиозная активность осталась в нем слабой. Православие труднее было бы так принять. Религиозная мистика и эстетика неизбежно имеют чувственную сторону, но в здоровой религиозной жизни она сочетается со стороной волевой и мужественной, со свободной ответственностью. Избыток принуждающей

воли и власти в католической иерархии имеет обратной своей стороной избыток чувственности и пассивности в католическом культе и в мистике подчиненных и пасомых. Это особенно чувствуется в судьбе Гюисманса.

Дюрталь еще не верил и не обратился, когда говорил уже: «Меня захватило католичество, я опьянен его атмосферой ладана и воска, я блуждаю вокруг него, тронутый до слез его молитвами, плененный до глубины души его псалмами и пением. Я чувствую отвлечение к своей жизни, к самому себе, но отсюда далеко еще до рождения к новой жизни». Дюрталь любит старое, средневековое католичество и боится, что в католичестве современном не найдет он уже чарующей мистики и красоты. Его мучит то, что «католицизм современный далек от мистики, потому что религия католическая настолько же низменна, насколько мистика высока». Беспокоит его, что католическое духовенство не поймет его: «Они ответят мне, что мистика была интересна в средние века, что она находится в противоречии с современностью. Они подумают, что я сумасшедший, будут убеждать меня делать как все, мыслить как все».

Дюрталя тянет в монастырь, настоящий монастырь, который перенес бы его в атмосферу средневековья. Его духовный руководитель советует ему поехать в монастырь траппистов*, в котором сохранилась еще атмосфера католической святости. Описание этого монастыря в «En route» — чарующе прекрасно, это классические страницы, которые читаются с трепетом. Дни, проведенные Дюрталем в монастыре траппистов, пережитая им борьба, из которой он выходит настоящим католиком, — все это так важно и ценно для религиозной психологии. Многие религиозные искатели нашей эпохи почувствуют в монастырских днях Дюрталя родное себе и близкое. Дюрталь думал найти в монастыре полный покой, а оказалось, что «именно монастыри обуреваемы темными силами; там ускользают от них души, и они во что бы то ни стало хотят их покорить себе. Нет на земле места, которое так охотно посещалось бы темными силами, как келия; никто не мучится так, как монах». И все же, когда Дюрталь возвращается в опустылевший и далекий Париж, он вспоминает о днях, проведенных в монастыре траппистов, как о пережитой радости; все парижское вызывает в нем отвлечение. Там, у траппистов, была такая сгущенная мистическая атмосфера, чистая и прекрасная. «En route»

канчивается словами: «Если бы,— говорит Гюисманс, думая о писателях, которых ему трудно будет не увидеть,— если бы они знали, насколько они ниже последнего из послушников, если бы они могли вообразить себе, насколько божественное опьянение свинопасов траппистов мне интереснее и ближе всех их разговоров и книг! О, Господи! Жить, жить под тенью молитв смиренного Симеона!» Симеон — это траппист, который потряс душу Дюртала своей святостью. Обращение Гюисманса было настоящим подвигом. Он проделал страшную, трогательную нас до глубины души работу.

В «La Cathédrale» отражается психология католического периода, но с вечными колебаниями и сомнениями. Дюртала все более и более тянет в монастырь. Но его удерживает неспособность к подвигу, страх перед усилиями и перед суровой жизнью. Его чувственно притягивает созерцательная мистика монастыря, но у него нет сил для волевой религиозной активности. Он все договаривается о том, чтобы взять на себя поменьше тяжестей. Разговоры Дюртала с аббатом имеют двойной интерес: в них дана религиозная психология декадента-католика и в них же дано научное исследование католичества. Ведь «La Cathédrale» — замечательное ученое исследование готики, католической литургики и мистики. Гюисманс углубляется до исследования тончайшей мистики цветов, животных, красок, вообще религиозной символики. «La Cathédrale» — это книга о католических храмах, культе и символике, она неопределима для тех, кто хочет изучить католичество в тончайших его изгибах¹. В книге этой можно научиться таким тонкостям мистики католичества, над которыми лишь очень немногие задумывались. Гюисманс делает огромное усилие перенести современного человека в мистическую атмосферу средневековой символики.

В «L'Oblat» описывается дальнейший католический путь Дюртала. Но книга эта уже менее интересна, многое в ней повторяется, утомляют мелочи католической жизни. «Sainte Lydwine de Schiedam» — жизнеописание католической святой печалит своим творческим бессилием, подрезанностью крыльев. Гюисманс хочет реставрировать средневековое католичество с мелочным педантизмом,

¹ В «La Cathédrale» вставлено ценное исследование
фра Беато Анжелико «Le couronnement de la Vierge»

картин

с духовной робостью. Он упивается болезнями и страданиями святой Лидвины, и образ святой выходит у него почти отталкивающим, унижающим, а не вдохновляющим. Характерен католический срыв св. Лидвины: она смотрит на свои страдания как на искупительную жертву, подобную жертве Христовой. В этой совсем уж католической, католической без муки сомнений, книге Гюисманса нет подъема и вдохновения. Под конец жизни Гюисманс покорно и смиренно нес непосильную тяжесть своих болезней, и его пленило в святой Лидвине это смирение перед болезнями, это мистическое упоение болезнями. В тяготении Гюисманса к средневековому католицизму была мечтательность и подъем, его окрыляло восхищение перед литургическими красотами и мистическими богатствами еще далекого католицизма. Но когда он вошел в католическую жизнь, оказалось роковое отсутствие творчества, активности и воли в его религиозности. Прошла тревога и творчество угасло. Все его творчество было лишь повествованием о пережитых муках. Дерзновения воли нет у него, нет религиозного почина. Так же принял католицизм и Верлен: в католических стихах Верлена те же переживания, что и у Гюисманса. Через Гюисманса мы подходим к тайне католицизма.

II

У Гюисманса есть *индивидуальное* религиозное чувство, но нет *вселенского* религиозного чувства. *Его* судьба, *его* муча, *его* гибель, *его* трагические противоречия — вот исключительный предмет его интереса. В христианстве Гюисманса нет отношения к другим людям и к человечеству, нет даже этой проблемы. Есть у него религиозное отношение к предметам, но нет религиозного отношения к людям. Его не мучит вопрос о судьбе человечества, о связи своей индивидуальной судьбы с судьбой вселенской. Он никогда не задумывается о социальной стороне той католической религии, которую принимает, никогда не думает о связи католицизма с мировой историей. Гюисманс не выходит из себя, переходит за грани своей индивидуальности лишь в восприятии красоты. Он так до конца и не воспринял христианства внутренне, как вселенскую правду. Гюисманс — очень типичный католик, католик даже в декадентский свой период. Но целая половина католицизма его почти не интересует, ему остается

чуждым католичество как власть, действующая в мировой истории, полная человеческой активности, в высшей степени волюнтаристическая. Чувственно-пассивная сторона лишь одна сторона католичества, но она непонятна без другой стороны, властной и активно-волевой. В католичестве индивидуальные души отдаются водительству с сладостной пассивностью, но в католичестве же есть и водительство душами, устройство вселенского царства. Читая Гюисманса, можно подумать, что католичество есть исключительно религия литургических и мистических красот, религия женственная. Но для католичества св. Тереза и Григорий VII одинаково характерны*. Мистика католическая — преимущественно чувственная, в ней много сладострастной истомы. Но власть католичества над историей волевая и мужественная. Мистическая чувственность и религиозная эстетика есть одно из орудий власти католического царства над миром и душами людей. Католическая церковь идет навстречу слабым и изнеможенным, тем, которые жаждут отречься от своей воли и сложить с себя ответственность. Но сама учащая церковь властна, волюнтаристична, она берет на себя ответственность за души пасомых и сознает свою свободу. Тут сказывается основное для католичества деление церковного общества на клир и мирян, на пасущих и пасомых, на учащих и учащихся, на активно-водящих и пассивно-ведомых.

Даже в богослужении католическом и таинствах сказывается это деление, отражается эта пропасть. Под двумя видами приобщается лишь клир, мир же приобщается под одним видом, мир отделен от совершения таинства и допускается к крови Христовой лишь через иерархию учащую и пасущую. В православной церкви каждый молящийся участвует в совершении таинства Евхаристии**, потому что церковь есть свободное общение в любви всех верующих. В православии иерархический принцип не играет такой роли и не руководит так душами. Православие и есть по преимуществу религия литургическая, в нем меньшее занимает место элемент дидактический. Католический разрыв церковного общества на две части сказался еще в том, что мир был лишен священного писания как непосредственного источника религиозной жизни и духовенство стало между Евангелием и душами человеческими***. Активный и волевой характер католической иерархии связан с пассивным и чувственным характером

религиозности мирян. Пассивный и безвластный характер православной иерархии связан внутренне с более активной и волевой религиозностью мирян¹. Сравните св. Серафима Саровского*, величайшее явление мистической святости в православии, с св. Терезой, мистической святостью католичества. Православная мистика более мужественная и волевая, католическая мистика более женственная и чувственная². В восточноправославной мистике Христос принимается внутрь человека, становится основой жизни, в западнокатолической мистике Христос остается предметом подражания, объектом влюбленности, остается вне человека. Подражание страданиям Христовым, вплоть до принятия стигматов, есть последнее слово католической мистической чувственности. Сладость страстей Господних, упоение ранами Христовыми — вот пафос католической мистики. На Востоке Христос — субъект, дан внутри человека, на Западе Христос — объект, дан вне человека. Восточная мистика, восточное богословие, восточная метафизика выработала идею $\Theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ 'а — обожения человеческой природы (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Нисский и др.). На Западе человеческая природа остается внебожественной, далекой, лишь устремленной и жаждущей. Идея обожествления человека у Мейстера Эккерта и германских мистиков получена с Востока, от Дионисия Ареопагита, развивалась в протесте против католического разобщения человека и Божества и ведет к пантеизму. В католичестве непосредственное чувство Христа слабее, чем в православии. На Востоке — мистическая насыщенность, на Западе — мистический голод. Эта разница сказалась и в архитектурном стиле храмов. В храме готическом чувствуется вытягивание человека к Божеству, в храме восточноправославном — распластание человека и схождение Божества. Чувственная мистика св. Терезы и мистика квиетизма³ — обратная сторона властного деспотизма и юридического

¹ Имею в виду исключительно внутреннюю активность, а не внешнеисторическую.

² В западной литературе в последнее время очень повысился интерес к католической мистике. Укажу на книгу *Delacroix* «Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme», написанную с научной точки зрения, и на книгу *Pacheu* «Psychologie des mystiques chrétiens», написанную с католической точки зрения. Прославленная книга *Джемса* «О религиозном опыте»** тоже свидетельствует о повышении интереса к мистике.

³ Ложь квиетизма*** изобличает поистине удивительный мистик Рюсброк. См. *Rusbrock l'Admirable*, traduit par E. Hello, с. 20—26.

формализма католической иерархии. Тут есть таинственная связь. Таинственный промысел Божий в истории установил для таинственных целей разделение христианского мира на тип восточноправославный и западнокатолический. Но в разделении этом есть и человеческий грех, и потому воля человеческая должна быть направлена к воссоединению и восполнению. Два типа и два пути одинаково нужны для вселенской полноты религиозной жизни. Без православной насыщенности, обожествляющей изнутри человеческую природу, и без католической устремленности, творящей религиозную культуру, одинаково неосуществимы вселенские цели Церкви.

Судьба Гюисманса трагична и поучительна. Он пережил новую муку и пришел к тому, что стал жить прошлым, отдался целиком реставрации прошлого. Он слишком католик и недостаточно христианин. В католичестве Гюисманса, как и Верлена, чувствуется дух рафинированной упадочности. Современность знает целый ряд мучеников нового духа. Мучениками были Бодлэр и Оскар Уайльд, Ницше и Вейнинггер. В мученичестве их что-то приоткрылось. Но Гюисманс вернулся в церковь и исцелил в ней свои раны. Он особенное имеет для нас значение. Именно на судьбе Гюисманса ясно видно, что религиозное возрождение ныне возможно лишь путем усиления волевой активности и творческого подъема. Господь ждет от вернувшихся к Нему активности и творчества, свободы и дерзновения. В этом скажется высшая покорность Богу, праведное богоборчество, а не злое противление. Утонченная упадочность предвещает возрождение, но само возрождение идет от сдвига воли, от активного почина.

Из судьбы Гюисманса всего менее можно извлечь утверждение об упадке и гибели католичества. Католичество — страшная мировая сила, оно и не думает разлагаться, оно крепко и вечно возрождается. Католическое движение теперь очень сильно, никакие гонения, духовные и материальные, не могут ослабить его, скорее укрепляют. Католичество гонят во Франции, но там оно — огромная сила. Католичество приспособляется к современности то в форме модернизма, то в форме социального католицизма, то в форме католического декадентства, то в форме оккультизма и выживает. Скоро, быть может, мы увидим возрождение католической литературы, подобное тому, которое видело начало XIX века. Это чувствуется уже

у Гюисманса, у Верлена, которых интересно сопоставить с христианствующими романтиками начала прошлого века¹. Символизм есть уже путь к иному, к католическому возрождению. Католичество не одолеют и впредь, потому что в истории его жили не только грехи человеческие, жила в ней и вселенская Церковь Христова. Католичество остается осью западной истории. Все проходит, все минует, все тлеет, одно католичество остается. Оно вынесло все испытания: и Возрождение, и Реформацию, и все еретические и сектантские движения, и все революции. Чувство вселенскости, которое дает католичество, поражает своей мощью и приводит в трепет даже неверующих. Даже неверующие должны признать, что в этой исключительной силе католичества скрывается какая-то тайна, рационально необъяснимая. Католичество должно было бы уже погибнуть, если верить в неотвратимую историческую необходимость и социальную закономерность, в вечное приспособление жизни к новым условиям. Сила католичества есть иррациональный остаток для всякого рационального объяснения истории. XVIII век, полный рационалистического пыла, не раздавил ненавистного ему чудовища, а в XIX веке оно вновь поднялось и возродилось к новой жизни. Папа Лев XIII многими головами выше пап предшествующих эпох. То, что представляется рационалистам и позитивистам остатком средневековья, мощественно и славно и в веке XX. В лоно католичества возвращается ряд людей нового духа. Католичество по-прежнему притягивает своей красотой и мощью. Оно кровно связано с культурой, с мировыми историческими традициями. Католический модернизм говорит лишь о внутреннем кризисе, но не о крахе.

Великая европейская культура — католическая культура. Говорю о культуре, а не об американской цивилизации. Величайшие культурные памятники связаны с католичеством. Принято думать, что католичество всегда было против культурного прогресса, и есть основание это думать. Ведь католичество, говорят, сожгло Джордано Бруно, замучило Галилея и совершило много других преступлений. Но то же католичество было очагом культуры и творчества, с ним связана такая красота культуры, что не сравнится с ней ничто, рожденное в недрах антирели-

¹ Все, что было значительного и глубокого во французской литературе второй половины XIX в., связано с католичеством.

гиозного движения, имевшее менее благородное происхождение. Ведь всякая культура связана с культом, в культуре даны уже богатства и ценности культурного творчества¹. Вот почему обычные разговоры об исключительной аскетичности католичества и вообще христианства имеют относительное значение и применимость. Католичество в истории было культурным богатством, а не аскетической бедностью. В истоках, корнях своих европейская культура — религиозная и христианская, или языко-христианская. И искусство, и философия, и общественность зародились в лоне католической церкви. Языческая культура вошла в католичество. Католическое средневековье было эпохой культурной и творческой, эпохой богатой, полной высшего томления. Оскопление, культурное обеднение, ослабление творчества и убиение красоты связаны с рационалистической, рассудочной, антирелигиозной культурой. Революционный социализм и анархизм гораздо враждебнее культуре, творчеству и красоте, гораздо аскетичнее, беднее, чем католичество. Католичество вдохновляла объективная, сверхчеловеческая цель и ценность; прекрасные храмы, статуи и картины, богатый культ и культуру ставило оно выше счастья человеческого, пользы людской. Вот чего не понимает и не принимает современный гуманизм. Гуманистический социализм — потребитель и распределитель и потому принижает культуру объективных ценностей. В основе обедненной, оскопленной, аскетической культуры лежит мотив рационалистического иконоборства, вражда к мистической символике культа, переходящая и на всю культуру. Вся природа Гюйсманса противилась рационалистическому иконоборству, была за мистическую символику, и то была католическая и культурная природа. Рационалистический дух, убивающий мистику и символику христианства, создает культуру, обедненную, оскопленную, иссушенную, аскетическую в дурном смысле этого слова. Богатая культура, культура красивая и творческая связана кровно с христианской мистикой и символикой, с культом, с тем духом, который создал икону, зажег перед ней лампаду и воскурил ладан.

Античная культура — происхождения культового, религиозно-языческого, сакраментального. Эта язычески-религиозная плоть культуры вошла в католичество. Символика католической культуры связана глубоко с символикой культуры языческой. Но символика культуры всегда имеет истоки или религиозно-языческие, или религиозно-христианские. Рационалистическое просвещение антисимволично и антикультурно.

Борьба рационалистического духа с иконой, лампадой и ладаном роковым образом превращается в борьбу с культурой, с культурной символикой, с мистическими истоками культуры. Рационализм подрезывает корни культуры и творчества¹. И с иконоборческим духом должно бороться не только во имя веры, но и во имя культуры, не только во имя религиозной мистики, но и во имя культурной символики. Вне вселенской церкви нет культуры, нет таинственной ее преемственности. Литургические красоты церкви, католической и православной, должны были бы убедить в той истине, что между христианской религией и культурой существует не антагонизм и противоречие, как теперь любят говорить, а глубокая связь и причинно-творческое соотношение. Св. Франциск Ассизский — христианская религия, аскетическая святость, но св. Франциск Ассизский и культура, мировая культура и красота, от него пошло раннее итальянское Возрождение. Никто ведь не осмелится утверждать, что современный вокзал — культура, а старый храм — не культура. Культура в своем цветении всегда символична, полна знаками иного, потустороннего, она зарождается в храме и из храма идет в мир. Это ведь самая подлинная историческая правда, просто факт, которого нельзя отрицать. Вот почему исследования Гюисманса о литургии, о готике, о религиозной символике связаны с самым существом культуры, в них чувствуется дух великой, не измельчавшей и не оскопленной культуры. Мечта о великой культуре, о всенародной органической культуре, есть неизбежно мечта о культуре сакраментальной, символической, по истокам своим мистической. С этим связана и мечта о синтетическом всенародном искусстве, мечта Вагнера, Малармэ, Рескина, Вл. Соловьева, Вяч. Иванова. Великая всенародная культура есть прежде всего великий всенародный культ, всенародный храм, в котором и из которого все творится. Сам Гюисманс был так замкнут в своей пассивной индивидуальной чувственности, так был обессилен, что не лелеял этой мечты. Он ничего не говорит о всенародном возрождении, требующем воли, активности и творчества.

Великая германская культура — детище протестантской мистики, а не протестантского рационализма. А такие явления германской культуры, как Геге и Новалис, Фр. Баадер и Шеллинг, Шопенгауэр и Р. Вагнер, вообще с протестантизмом имеют мало общего.

В писаниях Гюисманса ясно видно и величие католичества, вся его красота и притягательность, и слабость католичества, все его недостатки и уродства. Предоставленное себе католичество так же мало способно преодолеть злое в себе, как и предоставленное себе православие. Лучшие люди стремились к восстановлению единства вселенской церкви и несли в себе чувство вселенскости. Есть великая религиозная тайна и святыня, которые хранятся в чистоте православным Востоком, но есть не менее великая религиозная сила, которая действует на католическом Западе. Взаимное восполнение восточных и западных начал, любовное слияние в единой правде должно привести к более высокому, вселенскому типу религиозной жизни. Я говорю не только о том, что официально находится в пределах церковной ограды западной и восточной, но и о том, что по видимости находится вне этой ограды. Воссоединение восточной и западной религиозности должно начаться не с соглашения официальных церковных правительств, а с взаимного устремления религиозных типов и духовных культур.

Западные декаденты вроде Гюисманса, да и все западные романтики, родились на почве католичества, проникнуты католическим духом. Кризис французского декадентства был бегством к католичеству (Бодлэр, Верлен, Гюисманс). Также и романтики начала XIX века становились католиками. Это явление знаменательно. Есть тоска и томление, рожденные на почве католичества и католичеством не утоленные. Католическое возрождение проходит через романтику и декадентство. Православие не порождает из себя романтики и с трудом соприкасается с декадентством или сатанизмом. На православном Востоке есть, конечно, и романтики, и декаденты, но они вне-православного происхождения, на Западе же — происхождения католического. Православно-восточная мистика пронизывает человеческую природу природой божественной, как бы обожествляет ее изнутри, насыщает. Читайте св. Макария Египетского, этого нежного, полного любви восточного мистика, в самой глубине его существа вы найдете божественное. Это один тип. Католическая мистика полна томлениями по божественному, оставляет божественное вне человека как предмет подражания и страстного влечения. Отсюда — подражание страстям Господним, стигматы и проч. Этот тип мистического опыта дан уже у бл. Августина, который разговаривает с Богом, как

страстный любовник, и для которого божественное — объект, а не основа. В католичестве было томление по чаше св. Грааля* с каплей крови Христовой: мир католический ведь был лишен приобщения крови Христовой. Отсюда романтическое томление. В восточной мистике — насыщенность. На Западе, в католичестве, сильнее творчество, в этом великая правда Запада. Тень сатанизма вечно тянется за католичеством потому, что католичество обожествляет человеческую природу не внутренним насыщением, а страстным, воспаленным устремлением вверх. В православии нет этой тени сатанизма, в нем дан путь обожествления человеческой природы изнутри. Но обожествление это совершается в жизни святых, в святыне церкви, в старчестве, оно не переносится на путь истории, в общественность, не связано с волей и властью. В католичестве нет подлинного, изнутри идущего обожествления человеческой природы, но есть обожествление человека извне в папизме. Этим исторически объясняется самообожествление человека в гуманизме. Преодоление католического обожествления папы и гуманистического обожествления человека на Западе, раскрытие творческой религиозной активности, потенциально заложенной в восточном православии, должно повести к подлинному $\Theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma\prime\upsilon$ в исторической жизни человечества. Абсолютная святыня православной церкви, святыня св. Максима Исповедника, св. Макария Египетского и св. Серафима Саровского, став динамической силой всемирной истории и всемирной культуры, приведет к сакраментальному завершению истории, к богочеловеческому исходу из трагических противоречий нашего бытия. Западная католическая культура с ее томлением и устремлением вверх имеет свою творческую миссию, но на почве восточноправославной мистики легче рождается сознание апокалиптическое, так как Церковь православная не претендовала быть, подобно католической, уже осуществленным Градом Божиим на земле. Тогда начнется великое и всемирное религиозное возрождение, по которому томятся многие в наши дни. Томился и Гюисманс — мученик декадентства, пустынножитель утонченной Фиваиды.

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

Опыт оправдания человека

«Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, Werd ich zu nicht, er muss von Noth den Geistaufgeben».

Angelus Silesius *.

Введение

Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождения духа человеческого из плена у необходимости. Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости «мира», но движение вверх или вглубь по линии внемирной, движение в духе, а не в «мире». Свобода от реакций на «мир» и от оппортунистических приспособлений к «миру» есть великое завоевание духа. Это путь высших духовных созерцаний, духовной собранности и сосредоточенности. Космос есть истинно сущее, подлинное бытие, но «мир» — призрачен, призрачна мировая данность и мировая необходимость. Этот призрачный «мир» есть порождение нашего греха. Учителя церкви отождествляли «мир» с злыми страстями. Плененность духа человеческого «миром» есть вина его, грех его, падение его. Освобождение от «мира» и есть освобождение от греха, искупление вины, восхождение падшего духа. Мы не от «мира» и не должны любить «мира» и того, что в «мире». Но само учение о грехе выродилось в рабство у призрачной необходимости. Говорят: ты грешное, падшее существо и потому не дерзай вступать на путь освобождения духа от «мира», на путь творческой жизни духа, неси бремя послушания последствиям греха. И остается дух человеческий скованным в безвыходном кругу. Ибо изначальный грех и есть рабство, несвобода духа, подчинение диавольской необходимости, бессилие определить себя свободным творцом, утеря себя через утверждение себя в необходимости «мира», а не в свободе Бога. Путь освобождения от «мира» для творчества новой жизни и есть путь освобождения от греха, преодоление зла, собирание сил духа для жизни божественной. Рабство у «мира», у необходимости и данности есть не только несвобода, но и уза-

конение и закрепление нелюбовного, разодранного, некосмического состояния мира. Свобода — любовь. Рабство — вражда. Выход из рабства в свободу, из вражды «мира» в космическую любовь есть путь победы над грехом, над низшей природой. И нельзя не допускать до этого пути на том основании, что греховна человеческая природа и погружена в низшие сферы. Великая ложь и страшная ошибка религиозного и нравственного суждения — оставлять человека в низинах этого «мира» во имя послушания последствиям греха. На почве этого сознания растет постыдное равнодушие к добру и злу, отказ от мужественного противления злу. Подавленная погруженность в собственную греховность рождает двойные мысли — вечные опасения смешения Бога с дьяволом, Христа с антихристом. Эта упадочность души, к добру и злу постыдно равнодушной*, ныне доходит до мистического упоения пассивностью и покорностью, до игры в двойные мысли. Упадочная душа любит кокетничать с Люцифером, любит не знать, какому Богу она служит, любит испытывать страх, всюду чувствовать опасность. Эта упадочность, расслабленность, раздвоенность духа есть косвенное порождение христианского учения о смирении и послушании — вырождение этого учения. Упадочному двоению мыслей и расслабленному равнодушию к добру и злу нужно решительно противопоставить мужественное освобождение духа и творческий почин. Но это требует сосредоточенной решимости освободиться от ложных, призрачных наслоений культуры и ее накипи — этого утонченного плена у «мира».

Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нем есть переживание силы. Обнаружение своего творческого акта не есть крик боли, пассивного страдания, не есть лирическое излияние. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством. Творчество по существу есть выход, исход, победа. Жертвенность творчества не есть гибель и ужас. Сама жертвенность — активна, а не пассивна. Личная трагедия, кризис, судьба переживаются как трагедия, кризис, судьба мировые. В этом — путь. Исключительная забота о личном спасении и страх личной гибели — безобразно эгоистичны. Исключительная погруженность в кризис личного творчества и страх собственного бессилия — безобразно самолюбивы. Эгоистическое и самолюбивое погружение в себя означает болезненную разорванность человека и мира.

Человек создан Творцом гениальным (не непременно гением) и гениальность должен раскрыть в себе творческой активностью, победить все лично-эгоистическое и лично-самолюбивое, всякий страх собственной гибели, всякую оглядку на других. Человеческая природа в первооснове своей через Абсолютного Человека — Христа уже стала природой Нового Адама и воссоединилась с природой Божественной — она не смеет уже чувствовать себя оторванной и уединенной. Отъединенная подавленность сама по себе есть уже грех против Божественного призвания человека, против зова Божьего, Божьей потребности в человеке. Только переживающий в себе все мировое и все мировым, только победивший в себе эгоистическое стремление к самоспасению и самолюбивое рефлексирование над своими силами, только освободившийся от себя отдельного и оторванного силен быть творцом и лицом. Только освобождение человека от себя приводит человека в себя. Путь творческий — жертвенный и страдательный, но он всегда есть освобождение от всякой подавленности. Ибо жертвенное страдание творчества никогда не есть подавленность. Всякая подавленность есть оторванность человека от подлинного мира, утеря микрокосмичности, плен у «мира», рабство у данности и необходимости. Природа всякого пессимизма и скептицизма — эгоистическая и самолюбивая. Сомнение в творческой силе человека всегда есть самолюбивая рефлексия и болезненное ячество. Смирение и сомневающаяся скромность там, где нужна дерзновенная уверенность и решимость, всегда есть замаскированное метафизическое самолюбие, рефлектирующая оглядка и эгоистическая отъединенность, порождение страха и ужаса. Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, мира подлинного в свободе от «мира» призрачного. Теперь слишком распространено недостойное и расслабляющее самооплевание — обратная сторона столь же недостойного и расслабляющего самовозвеличения. Мы не настоящие люди, любят говорить, — в прежние времена были настоящие. Прежние люди смели говорить о религии. Мы не смеем говорить. Это — призрачное самосознание людей, распяленных «миром», утеравших ядро личности. Их рабство

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

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

Я знаю, что меня могут обвинить в коренном противоречии, раздирающем все мое мирочувствие и все мое мирознание. Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним рели-

гиозным монизмом. Предвосхищаю эти нападения. Я исповедую почти манихейский дуализм. Пусть так. «Мир» есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из «мира» нужно уйти, преодолеть его до конца, «мир» должен сгореть, он аримановой природы*. Свобода от «мира» — пафос моей книги. Существует объективное начало зла, против которого должно вести героическую войну. Мировая необходимость, мировая данность — аримановы. Ей противостоит свобода в духе, жизнь в божественной любви, жизнь в Плероме**. И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божествен по своей природе. Человек божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается с Богом. Не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку. Эта антиномия дуализма и монизма у меня до конца сознательна, и я принимаю ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни. Религиозное сознание по существу антиномично. В сознании нет выхода из вечной антиномичности трансцендентного и имманентного, дуализма и монизма. Антиномичность снимается не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни, в глубине самого религиозного опыта. Религиозный опыт до конца изживает мир как совершенно внебожественный и как совершенно божественный, изживает зло как отпадение от божественного смысла и как имеющее имманентный смысл в процессе мирового развития. Мистический гнозис всегда давал антиномические решения проблемы зла, всегда в нем дуализм таинственно сочетался с монизмом. Для величайшего из мистиков Якова Беме зло было в Боге и зло было отпадением от Бога, в Боге был темный исток и Бог не был ответствен за зло. Все почти мистики стоят на сознании имманентного изживания зла. Трансцендентная точка зрения всегда есть предпоследнее, а не последнее. И переживание греха периферично и экзотерично в религиозной жизни. Глубже, экзотеричнее переживание внутреннего расщепления в божественной жизни, богооставленности и богопротивления как жертвенного пути восхождения. В религиозном опыте неизбежно прохождение через трансцендентное отношение к Богу и трансцендентное отношение к злу. Но так же неизбеж-

но в религиозном опыте прихождение к имманентной правде, к имманентному изживанию Бога и мира. И всякий мистический опыт в пределе своем снимает всякую противоположность между трансцендентным и имманентным. В религиозной жизни нет объективной данности и объективной предметности. Всякая объективация, внеположность Бога, Христа, таинства есть лишь относительная и условная проекция на плоскости, явление историко-культурное. Поразителен парадокс религиозной жизни: крайний трансцендентизм порождает оппортунистическое приспособление, сделки со злом «мира», зрелый имманентизм порождает волю к радикальному выходу в Божественную жизнь духа, радикальному преодолению «мира». Зрелый имманентизм освобождает от подавленности злом «мира». «Мир сей» есть плен у зла, выпадение из божественной жизни, «мир» должен быть побежден. Но «мир сей» есть лишь один из моментов внутреннего божественного процесса творчества космоса, движения в Троичности Божества, рождения в Боге Человека. Эта антиномия дана в религиозном переживании. И только детски-незрелое, немудрое, испуганное сознание боится этой антиномии, ему все мерещится идеализация и оправдание зла в имманентно-монистическом тезисе антиномии. Но к злу, к «миру сему», к рабству и распаду при этом может быть беспощадное отношение. Абсолютное утверждается в глубине духовной жизни, а не во внешнем относительном мире, к которому неприменимо ничто абсолютное. Героическая война против зла мира зарождается в том освобождающем сознании имманентизма, для которого Бог имманентен человеческому духу, а «мир» трансцендентен ему. Легко может явиться желание истолковать такую религиозную философию как акосмизм. «Мир» для моего сознания призрачен, неподлин. Но «мир» для моего сознания не космичен, это некосмическое, акосмическое состояние духа. Космический, подлинный мир есть преодоление «мира», свобода от «мира», победа над «миром». Мое сознание принимает еще одну антиномию — антиномию «единого» и «множественного». В отличие от всякой мистики единого (Индия, Плотин, Экхардт) я исповедую моноплюрализм, т. е. метафизически и мистически принимаю не только Единое, но и субстанциальную множественность, раскрытие в Едином Боге непреходящей космической множественности, множества вечных индивидуальностей. Космиче-

ская множественность есть обогащающее откровение Бога, развитие Бога. Это сознание ведет к метафизическому и мистическому персонализму, к откровению «я».

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

ко человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке*. В этом — тайна Христова, тайна Богочеловека.

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

г. Москва. 1914 г. Февраль.

ФИЛОСОФИЯ КАК ТВОРЧЕСКИЙ АКТ

§

Мечта новой философии — стать научной или наукообразной. Никто из официальных философов не сомневается серьезно в верности и законности этого стремления во что бы то ни стало превратить философию в научную дисциплину. На этом сходятся позитивисты и метафизики, материалисты и критицисты. Кант и Гегель, Конт и Спенсер, Коген и Риккерт, Вундт и Авенариус — все хотят, чтобы философия была наукой или наукообразной. Философия вечно завидует науке. Наука — предмет вечно-го вожделения философов. Философы не смеют быть самими собою, они хотят во всем походить на ученых, во всем подражать ученым. Философы верят в науку больше, чем в философию, сомневаются в себе и в своем деле и сомнения эти возводят в принцип. Философы верят в познание лишь потому, что существует факт науки: по аналогии с наукой готовы верить они и в философское познание. Это можно сказать не только про позитивистов и критицистов, это вполне применимо и к большей части метафизиков нового времени. И метафизика хочет стать наукой, походить во всем на науку, хотя это мало ей удастся. Окончательное освобождение философии от всякой зависимости современные философы понимают как окончательное превращение философии в особую науку. Современное сознание одержимо идеей «научной» философии, оно загнипнотизировано навязчивой идеей «научности»¹. Но нет в этом ничего существенно нового: это лишь модернизированное выражение старой схоластической идеи. И метафизическая философия по-своему хотела быть научной и для своего времени казалась и условно была научной. Декарт и Лейбниц — не менее научные философы, чем Коген и Гуссерль. Когда наивный апологет научности Геккель пожелал создать научный монизм, то взял себе образцом старого метафизика Спинозу. Геомет-

рический метод Спинозы был таким же стремлением к научности в философии, как и трансцендентальный метод Канта. И схоластическая средневековая философия вся была проникнута упорным и всеохватывающим стремлением сделать формальной наукообразной дисциплиной не только философию, но и теологию. Само научное сознание средневековья очень отличалось от современного, но схоластика приспособлялась к научности своего времени. Недаром властителем дум был Аристотель, самый наукообразный философ древности. Фома Аквинский в такой же мере «научный» философ, как и Коген, но каждый научен для своего времени, по критериям «научности» своего времени. Научная философия Когена есть прямое наследие схоластической философии. Неокантианство есть неосхоластика, но доведшая проблему познания до трагической остроты. Для Фомы Аквинского метафизика была строгой наукой о сущем и принципах сущего² Это была наука чисто рациональная, конструкция ее была строго логическая. Фома Аквинский не знал критических сомнений новой философии, его наука была догматическая. Наука Фомы Аквинского властвовала и над теологией, и над всей жизнью. Философия была прислужницей теологии — это можно понимать и так, что философия делала теологию научной, наукообразной. После всех критических сомнений новой философии у Когена гносеология превращается в новый род метафизики, наука о категориях перерождается в науку о сущем и его принципах, как это было уже у Гегеля³ Эта научная философия так же претендует господствовать над жизнью, как претендовала философия схоластическая. Схоластический принцип и есть принцип господства школьности, научности, наукообразной рациональности над философией и над всей культурой своего времени. Содержание наукообразной рациональности меняется, но принцип остается все тот же, Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Спенсер, Авенариус, Коген, Гуссерль — все эти столь разнообразные философы превращают философию в наукообразную схоластику. Всегда схоластично желание философии быть универсальной наукой своего времени. Философское сознание вечно замутнено и закутано ложным, призрачным стремлением к научности, к идеалам и критериям области чуждой философии — этим вековым рабством философии у чужого господина.

Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной. Почти непонятно, почему философия возжелала походить на науку, стать научной. Не должны быть научны искусство, мораль, религия. Почему философия должна быть научна? Казалось бы, так ясно, что ничто на свете не должно быть научно, кроме самой науки. Научность есть исключительное свойство науки и критерий только для науки. Казалось бы, так ясно, что философия должна быть философской, исключительно философской, а не научной, подобно тому как мораль должна быть моральной, религия — религиозной, искусство — художественным. Философия — первороднее, исконнее науки, она ближе к Софии; она была уже, когда науки еще не было, она из себя выделила науку. А кончилось ожиданием, что наука выделит из себя философию. Та дифференциация, которая выделила науку из философии, должна радовать философию как освобождение ее самобытной сферы. Но дифференциация эта попутно вела к порабощению философии. Если признать философию специальной наукой в ряду других наук (например, наукой о принципах познания или о принципах сущего), то этим окончательно упраздняется философия как самобытная сфера духовной жизни. Нельзя уже будет говорить о философии наряду с наукой, искусством, моралью и т. п. О философии придется говорить наряду с другими науками, с математикой, с физикой, химией, физиологией и т. п. Но ведь философия — самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки. У философов преобладает стремление сделать философию не столько наукой, сколько научной. Что же такое «научность»?

§

Никто серьезно не сомневается в ценности науки. Наука — неоспоримый факт, нужный человеку. Но в ценности и нужности научности можно сомневаться. Наука — и научность — совсем разные вещи. Научность есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науки. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей распорядку все должно покоряться, что ее запреты и разрешения имеют решающее значение повсеместно. Научность предполагает существование еди-

ного метода. Никто не станет возражать против требования научности в науке. Но и тут можно указать на плюрализм научных методов, соответствующий плюрализму наук. Нельзя, напр <имер>, перенести метод естественных наук в психологию и в науки общественные. Это много раз показывали и доказывали немецкие гносеологи⁴. Но эти самые гносеологи много способствовали укреплению идеала научности. В германском критическом сознании есть пафос научности. Критические философы хотели бы «ориентировать» всю культуру на науку. Идеал научной философии в германском критицизме не такой грубый, как в позитивизме французском и английском, гораздо более утонченный и усложненный. Но германское критическое сознание пришло не только к тому, что философия должна быть научной, — оно признало власть научности и над сферой религиозной, моральной, эстетической, общественной. Должна быть научная, критическая дифференциация культуры, научный ее распорядок. Критерий научности заключает в тюрьму и освобождает из тюрьмы все, что хочет и как хочет. Религия в пределах разума, рациональный протестантизм — это уже господство научности над религиозной жизнью, это отрицание ее неподсудности. Но научность не есть наука и добыта она не из науки. Никакая наука не дает директив научности для чуждых ей сфер. Астрономия, физика, геология или физиология нисколько не заинтересованы в научности философии, в научном распорядке культуры. *Научность (не наука) есть рабство духа у низших сфер бытия, неустанное и повсеместное сознание власти необходимости, зависимости от мировой тяжести.* Научность есть лишь одно из выражений утери свободы творческого духа. В этом смысле «научность» глубоко симптоматична. Германский критицизм мечтает дисциплинировать дух научностью, мечтает спасти дух от хаоса. Это коренная германская идея, что все должно быть оправдано научным гносеологическим сознанием. Но на все распространенная дисциплина научности есть лишь выражение рабства духа и дробления духа. Германские философы и браки хотели бы сделать наукообразным и методологически оправданным. В этом сказывается безбрежный германский рационализм. Наука есть специфическая реакция человеческого духа на мир, и из анализа природы науки и научного отношения к миру должно стать ясно, что навязывание научности другим от-

ношениям человека к миру есть рабская зависимость духа.

По специфической своей сущности наука есть реакция самосохранения человека, потерянного в темном лесу мировой жизни. Чтобы жить и развиваться, должен человек познавателью ориентироваться в мировой данности, со всех сторон на него наступающей. Для этой охраняющей его ориентировки человек должен привести себя в соответствие с мировой данностью, с окружающей его мировой необходимостью. Наука и есть усовершенствованное орудие приспособления к данному миру, к навязанной необходимости. *Наука есть познание необходимости через приспособление к мировой данности и познание из необходимости.* Еще можно определить науку как сокращенное, экономическое описание данной мировой необходимости в целях ориентировки и реакции самосохранения⁵ Научное мышление всегда находится в глубоком соответствии, в приспособлении к мировой необходимости, оно есть орудие ориентировки в данном. Эта печать приспособления лежит не только на научном опыте, но и на дискурсивном мышлении, которым пользуется наука для своих выводов. Научная логика есть орудие приспособления к необходимости, в ней есть покорность мировой необходимости, и на ней лежит печать ограниченности этой необходимостью, этой данностью. Все ограничительные дилеммы формальной логики являются лишь приспособленным отражением ограничительных дилемм данной мировой необходимости⁶ И в ограниченной логике есть верная реакция на ограниченное состояние данного мира. Необходимость в мышлении есть лишь его самосохранение в приспособлении к необходимости мира. Необходимость мира должна быть опознана, и для этого должна быть выработана соответствующая необходимость в мышлении. Можно относиться критически к отдельным проявлениям прагматизма, но трудно отрицать прагматическую природу науки, ее жизненно-корыстный, биологический характер. Уже Бекон раскрыл корыстно-прагматическую природу науки*. В теории научного познания Э. Маха есть неустранимая, фактическая правда. Наука настоящих ученых, а не философов, наука специалистов, двигавших вперед самую науку, оправдывает Маха и прагматистов, а не Когена и критицистов. Об универсальной науке мечтали лишь философы — ученые всегда были скромнее. Ученые расчленили мировую данность на отдельные, специальные сферы и давали экономически сокращенное описание от-

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

§

Если наука есть экономическое* приспособление к мировой данности и послушание мировой необходимости, то почему же и в каком смысле философия должна зависеть от науки и быть наукой? Прежде всего и уж во всяком случае философия есть общая ориентировка в совокупности бытия, а не частная ориентировка в частных состояниях бытия. Философия ищет истину, а не истины. Философия любит мудрость. София движет подлинной философией. На вершинах философского сознания София входит в человека. Наука в своих основах и принципах, в своих корнях и вершинах может зависеть от философии, но никак не наоборот. Допустима философия на-

уки, но недопустима научная философия. По своей сущности и по своей задаче философия никогда не была приспособлением к необходимости, никогда подлинные, призванные философы не были послушны мировой данности, ибо философы искали премудрой истины, превышающей данный мир. Философии чужд сервиллизм. Заветной целью философии всегда было познание свободы и познание из свободы. Стихия философии — свобода, а не необходимость. Философия всегда стремилась быть освобождением человеческого духа от рабства у необходимости. Философия может исследовать тот логический аппарат, который есть приспособление мышления к мировой необходимости, но она сама не может стоять в рабской зависимости от этого аппарата. Познание мудрое выше познания логического. Философия есть познавательный выход из мировой данности, прозрение, преодолевающее мировую необходимость. Философия есть принципиально иного качества реакция на мир, чем наука, она из другого рождается и к другому направляется. *Подчинение философии науке есть подчинение свободы необходимости.* Научная философия есть порабощенная философия, отдавшая свою первородную свободу во власть необходимости. Неволя у мировой данности, обязательная для науки, для философии есть падение и измена познавательной воле к свободе. Должно сказать с полным сознанием и дерзновением, что границы мировой данности и повеления мировой необходимости необязательны для философии. Философия свободна от того, каким дан нам мир, ибо ищет она истину мира и смысл мира, а не данность мира. И если бы мир был дан исключительно материальным, то философия не обязана была бы быть материалистической. И так как подлинный пафос философии всегда был в героической войне творческого познания против всякой необходимости и всякого данного состояния бытия, так как задачей философии всегда был трансцензус, переход за грани, то философия никогда не была наукой и не могла быть научной. Познание муже-женственно, брачно, в нем есть самоотверженная рецептивность и светоносная активность. Философия хранит познание истины как мужскую солнечную активность в отношении к познаваемому⁷ В браке познания познающий — мужчина, т. е. логос. И только философия открывает эту активно мужественную сторону познания. *Философия есть творчество, а не приспособление и не послушание.* Освобождение философии как творческого акта есть

освобождение ее от всякой зависимости от науки и от всяких связей с наукой, т. е. героическое противление всякому приспособлению к необходимости и данности. В философии совершается самоосвобождение творческого акта человеческого духа в его познавательной реакции на мир, в познавательном противлении миру данному и необходимому, а не в приспособлении к нему. *Философия есть искусство, а не наука.* Философия — особое искусство, принципиально отличное от поэзии, музыки или живописи, — искусство познания. Философия — искусство, потому что она — творчество. Философия — искусство, потому что она предполагает особый дар свыше и призвание, потому что на ней запечатлевается личность творца не менее чем на поэзии и живописи. Но философия творит бытийственные идеи, а не образы. *Философия есть искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира.* Нельзя искусство ставить в зависимость от науки, творчество — от приспособления, свободу — от необходимости. Когда философия делается наукой, она не достигает своей заветной цели — прорыва из мировой данности, прозрения свободы за необходимостью. В философии есть победа человеческого духа через активное противление, через творческое преодоление; в науке — победа через приспособление, через приведение себя в соответствие с данным, навязанным по необходимости. В науке есть горькая нужда человека; в философии — роскошь, избыток духовных сил. Философия не менее жизненна, чем наука, но это жизненность творчества познания, переходящего пределы данного, а не жизненность приспособления познания к данному для самохранения в нем. Природа философии совсем не экономическая. Философия — скорее расточительность, чем экономия мышления. В философии есть что-то праздничное и для утилитаристов будней столь же праздное, как и в искусстве. Для поддержания жизни в этом мире философия никогда не была необходима, подобно науке — она необходима была для выхода за пределы данного мира. Наука оставляет человека в бессмыслице данного мира необходимости, но дает орудие охраны в этом бессмысленном мире. Философия всегда стремится постигнуть смысл мира, всегда противится бессмыслице мировой необходимости. Основное предположение всякой подлинной философии — это предположение о существовании *смысла* и постижимости смысла, о возможности

прорыва к смыслу через бессмыслицу. Это признавал и Кант, и нельзя отрицать в кантовской философии творческого порыва, преодолевающего пассивность старых метафизиков. Еще сильнее был этот порыв у Фихте. Приспособление к бессмысленной мировой данности может лишь помешать постигнуть смысл, а сторонники научной философии именно и требуют этого приспособления, т. е. отрицают творческую природу философии. Правда, они стремятся повысить в ранге самую науку, признать ее актом творчества и увидеть высший смысл, логос в логических категориях, которыми наука оперирует. Но это повышение в ранге науки и распространение ее на высшие сферы достигается через привнесение философии в науку, сознательно или бессознательно. Нельзя отрицать, что в науке есть философские элементы, что в научных гипотезах бывает философский полет и что ученые нередко бывают и философами. Но нам важно принципиально отличить, что от науки и что от философии. И нельзя требовать от философии научности на том основании, что науке придан философский характер. Нельзя отрицать относительное значение логических категорий, на которых покоится научное познание, но придавать им высший и абсолютный онтологический смысл есть просто одна из ложных философий, плененных мировой данностью, бытием в состоянии необходимости.

§

История философии двойственна и полна глубокого драматизма познавательной жадности. История философии настолько принципиально и существенно отличается от истории науки, что написать историю научной философии было бы невозможно. В истории философии никогда не было и быть не может элементов научного прогресса. При самом пристрастном желании трудно было бы открыть в истории духа человеческого рост научности философского познания. В истории философского сознания есть своя, не научная логика. Историки философии чувствуют, что предмет их более походит на историю литературы, чем на историю науки, они превращают его в историю духовного развития человечества, связывают с общей историей культуры. История философии есть в конце концов история самосознания человеческого духа, целостной реакции духа на совокупность бытия. Аристотель и Фома Аквинский были гораздо более наукооб-

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

Философы хотят сделать философию научно-общеобязательной, потому что истина должна быть общеобязательна, а научность представляется им единственной формой общеобязательности. Но субъективная по внешности и не научная философия может быть гораздо более истинной, прорвавшейся к смыслу мира философией, чем философия по внешности объективная и наукообразная. Последняя истина не имеет никакой связи с научной общеобязательностью. Истина может постигаться через разрыв с общеобязательностью, через отрешение от наукообразности. Ведь должно признать, что истина может от-

крываться через искусство Данте и Достоевского или через гностическую мистику Якова Беме в гораздо большей степени, чем через Когена или Гуссерля. В Данте и Беме есть другая и неменьшая общеобязательность, чем в Когене. Истина открывается в премудрости. Научная общеобязательность современного сознания есть общеобязательность суженного, обедненного духа; это — разрыв духовного общения и сведение его к крайнему минимуму, столь же внешнему, как общение в праве. В научной общеобязательности есть аналогия с юридической общеобязательностью. Это — формализм человечества, внутренне разорванного, духовно разобщенного. Все свелось к научному и юридическому общению — так духовно отчуждены люди друг от друга. Научная общеобязательность, как и юридическая, есть взаимное обязывание врагов к принятию минимальной истины, поддерживающей единство рода человеческого. Общаться на почве истины не научно-общеобязательной, не отчужденной от глубин личности, уже не могут. Так и правда в общении возможна лишь юридически-общеобязательная. Научная философия — юридическая философия, возникшая от утери свободы в общении, от общения лишь на почве горькой необходимости. При общении в свободе самое истинное — самое общеобязательное. В творческой интуиции — вселенская истина, добытая свободой. Но признание общеобязательной философии как творческого искусства предполагает более высокую степень общения между людьми и большее напряжение духа, чем признание общеобязательной философии научной. Так, уже моральная общеобязательность предполагает большую степень общения, чем общеобязательность юридическая, а религиозная общеобязательность — еще большую. Вот почему философия как искусство соборнее, чем философия как наука. *Проблема общеобязательности — не логическая проблема, это — проблема духовного общения, проблема соборности, собранного духа.* Для разобщенных обязательны истины математики и физики и необязательны истины о свободе и смысле мира. Чужие должны доказывать друг другу всякую истину. Общеобязательность науки, как приспособление к данному состоянию мира, выражает низшую, ущербную форму общения на почве мировой необходимости. Общеобязательность философии предполагает

уже высшую форму общения, так как в философском творчестве есть героическое преодоление мировой необходимости, меньшему количеству людей доступное. Интуиция философа проверяется соборным духом.

В философском познании рвется к свободе творческая интуиция. Творческая интуиция в философии, как и в искусстве, не есть произвол. Но не всякой интуиции можно доверять. Ведь и во всяком искусстве творчество не есть произвол. Интуиция философского познания связана с истинно-сущим, со смыслом бытия, и творческая ее природа не означает, что сущее лишь в познании создается. В творческом познании сущее лишь развивается к высшим формам, лишь возрастает. Может ли интуиция обосновываться и оправдываться дискурсивным мышлением? Подлежит ли интуиция философии суду научному? Это значило бы обосновывать и оправдывать свободу — необходимостью, творчество — приспособлением, безграничную сущность мира — ограниченным его состоянием. Это искание безопасного убежища в принудительности дискурсивного мышления, в необходимой твердости науки обозначает иссякание творческого дерзновения в познании. Люди хотят укрепляться и общаться на почве минимума принудительно данного, необходимого в материале познания и необходимого в форме познания. Откуда взялась уверенность, что дискурсивное мышление более общеобязательно, чем интуиция? От понижения уровня духовного общения до минимума. Дискурсивное мышление есть царство середины, никогда не начало и не конец. Концы и начала всегда скрыты в интуиции. В дискурсивном мышлении, взятом самом по себе, есть неотвратимая необходимость, принудительность и безвыходность, порочный круг. Дискурсивное мышление, предоставленное себе, попадает во власть дурной бесконечности, плохой множественности. Тут нет разрешающего конца, как не было и начала, не виден исток. Дискурсивное мышление есть формальный, автоматический аппарат, приводящийся в действие силами, вне его лежащими. В конце концов, дискурсивное мышление — лишь орудие интуиции, которая зачинает и завершает. Дискурсивное мышление — аппарат, прекрасно приспособленный к операциям над навязанной мировой

данностью, в нем есть необходимость приспособления к необходимости мировой данности. Лишь насколько люди понизили свое духовное общение до срединности, они ищут исключительной опоры и обоснования своего познания в срединности дискурсивного мышления, они видят оправдание познания в необходимости. Повышенное духовное общение, общение в свободе и из свободы, а не в необходимости и не из необходимости, должно и в философском познании признать самооправдание творческой интуиции. Такая общность, соборность сознания сделает философа в его интуитивном творчестве менее одиноким и разделит ответственность за его дерзновение. При духовном же разобщении ответственность принимают лишь за срединность дискурсивной мысли, лишь за приспособление к необходимости в познании. При таком понимании ясно, что философская интуиция кажется менее общеобязательной, чем научное дискурсивное мышление, лишь от понижения до минимума духовной общности, общности сознания. В действительности интуиция есть симпатическое вживание, вникновение в мир, в существо мира и потому предполагает соборность. Для христианского общения, для церковного сознания истины о Троичности Божества и о богочеловеческой природе Христа не менее общеобязательны, чем истины математики, чем законы физики. *От философа требуют оправдания его интуиции научными, дискурсивными, принудительными критериями, лежащими вне философии и вне творческой интуиции, потому лишь, что оставляют его одиноким, отчужденным в его прозрениях.* Но философ не обязан понижать себя и свое дело до низшего уровня общения на почве необходимости. Интуиция философа должна оставаться на высоте и там оправдывать себя, как бы он ни страдал от разобщенности и от возникшего на почве этой разобщенности отрицания общеобязательности в его творчестве. Творчество не должно быть понижено в качестве для большей общеобязательности, т. е. большей приспособленности к низшим формам общения, — это грех против Духа Святого. Философ может быть более всех приобщен к соборному, вселенскому разуму, но он может быть одинок и непонят среди людей, разобщенных с этим разумом и потому отвергающих общеобязательность его дела. Критерий соборности, общности, все-

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

§

Для нашей эпохи характерно обострение сознания и кризис сознания во всех сферах. Нельзя не видеть серьезного кризиса научной, общеобязательной, объективированной философии. Никогда еще не было такого желания сделать философию до конца научной. Ныне и идеализм, который прежде был метафизическим, стал наукообразным или мнит себя таким. И никогда еще не было такого разочарования в научности, такой жажды иррационального. Ныне и позитивизм признают дурной метафизикой, и в научности самой науки готовы усумниться. Повсюду есть глубокая неудовлетворенность рационализмом и стремление освободить иррациональное в жизни. В современном неокантианстве есть эта глубокая двойственность крайнего рационализма и крайнего иррационализма. Критицисты нового типа вдохновляются и научностью

и иррациональностью. Научные гносеологи заигрывают с мистикой, любят вспоминать то о Плотине, то об Экхардте⁸. Научно хотят освободить и оправдать сферу мистически-иррационального, не замечая, что этим уже ставят ее в рабскую зависимость. Саму философию превращают в науку о ценностях, о том, что *gilt** (Виндельбандт, Риккерт, Ласк). Так создают для науки объект по существу вненаучный и сверхнаучный, а ценности исследуют методом, которому они неподсудны. Наука о ценностях есть в конце концов один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира, и всего менее научной. Научно ценность не только нельзя исследовать, но нельзя и уловить. Философия Риккерта, как и всякая философия, стремится за пределы мировой данности, мировой необходимости, к мировому смыслу и мировой свободе. Но не может порвать эта половинчатая философия с властью необходимости, с неволей научности и наукообразности. Философия как наука о ценностях всегда находится в порочном кругу и в дурной бесконечности. Если гносеология есть наука о ценностях, то принцип критицизма требует предварительной гносеологии этой науки о ценностях, т. е. гносеологии гносеологии. Потом потребуются гносеология гносеологии гносеологии и так *ad infinitum*** . Критическая гносеология должна требовать не формы познания, но также формы формы и формы формы формы. Ласк очень остроумно потребовал логики самой философии, напомнив о том, что кроме логики научного познания, которой почему-то только и занимались философы, должна быть логика самого философского познания и соответствующее учение о категориях⁹. Но дальше я потребую логики самой логики философии, самого учения о категориях категорий и о формах форм философского познания¹⁰. Ясно, что этот путь мысли находится во власти необходимости, скован безысходной дурной множественностью. И всегда будет так, если философию рассматривать как необходимую науку, а не как свободное искусство познания. Познание ценностей, т. е. того, что находится за пределами мировой данности, навязанной действительности, есть дело философии как творческого искусства, а не как науки и потому не требует логики познания ценностей. Может быть логика наук — логики философии быть не может и быть не должно. Философия может заниматься категориями научного познания, но категории научного познания не могут

заниматься философией. Интуиция — последнее в философии, логика — предпоследнее. В интуиции философа есть самооправдание и самосанкция, и ничто познавательное до нее не предполагается. Это есть выход из дурной бесконечности логического ряда. Философская интуиция предшествует всякой логике и всякому учению о категориях как изначальная и пользующаяся логикой лишь в качестве своего подчиненного инструмента. А это значит, что *философия не требует и не допускает никакого научного, логического обоснования и оправдания*. Наука и ее логика всегда лежат ниже философии и после нее. Логика есть лишь лестница, по которой интуитивная философия спускается в мировую данность, она лишь инструмент. Философия должна объяснить логику — логика не в силах объяснить философии. Философское отношение к миру лежит вне той сферы, в которой создается логический аппарат научного отношения к миру. Восприятие мира как ценности или как смысла, по существу, не есть научное восприятие мира: это творческий акт, а не приспособление к необходимости. Философия ценностей порывает с научностью. Нужно помнить, что философия есть любомудрие. И есть первородство в пафосе любомудрия. И велико призвание философа.

§

Прагматизм* — симптом кризиса научной философии. Но прагматизм силен в науке и в теории научного познания и давно признавался самими учеными. Прагматизм научный силится перенести в философию и тем по-новому сделать философию наукообразной. Так нерационалистическая концепция науки приводит к нерационалистической концепции философии. Но, в конце концов, прагматизм англосаксонский требует лишь более многообразных форм приспособления к мировой данности, к необходимости. Так создается очень чахлая философия и отрицается ее творческий характер. Исключение нужно сделать для Бергсона, прагматизм которого существенно отличается от прагматизма англосаксонского, всегда позитивно-утилитарного уклона. Философия Бергсона — самое значительное явление в кризисе научной, рационалистической философии. В сознании Бергсона философия творчески рвется из тисков научной необходимости и рационалистической скованности. В сущности, Бергсон за-

щищает философию как творческий акт и стремится приблизить ее к искусству. В философии видит Бергсон жизненный порыв к творческому восхождению, к переходу за границы необходимости. Бергсон сознает, что философия как творческий акт не есть наука и не походит на науку. Но он половинчат, как и все современные философы¹¹. И он боится науки и зависит от науки. Его «L'évolution créatrice»* блестяще критикует все научные теории развития и обосновывает творчество, но строится научно-образно и в рабской зависимости от биологии¹². Биологизм Бергсона — скандал его философии. Метафизика попадает в зависимость от специальной науки. К интуиции прилипает тяжесть необходимости со всем материалом аналитической науки. Бергсон признает жизненную иррациональность действительности и с ней силится привести в соответствие иррациональность в познании. И это все-таки оказывается формой приспособления к мировой данности. Философия Бергсона — освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо еще оглядывается на науку. Иррационализм Бергсона — слишком биологический иррационализм, т. е. почерпнут из науки о жизни. Творческий философский талант Бергсона скрашивает формальный грех его биологизма, его половинчатости. Границы науки и философии не соблюдены Бергсоном, и потому философия его есть скорее кризис, чем исход. Но Бергсон понял, что философское познание покоится на интуиции, т. е. на симпатическом, любовном проникновении в сущность вещей, а не на научном анализе, который оставляет нас вне вещей, вокруг их поверхности. Есть ли творческая подвижность реального, в которую, по Бергсону, проникает метафизическая интуиция, сама действительность мира? Можно подумать, что неподвижный мир необходимости для Бергсона создается лишь научными понятиями, есть лишь полезное приспособление научного познания. Но двойственность свободы и необходимости, творчества и неподвижности лежит в самом бытии, а не в способах его познания. Метафизическая интуиция не есть только более истинное проникновение в реальную действительность, чем научный анализ с его понятиями, — она есть также активно-творческое противление данному состоянию действительности во имя прорыва к высшему смыслу бытия. Научные понятия — экономически самое полезное и логически самое верное проникновение в мир необ-

ходимости, а метафизическая интуиция есть уже проникновение в мир иной, лежащий за пределами всего данного, и постижение данного мира лишь как частного и болезненного состояния иного мира. Философия и потому еще не наука, а искусство, что интуиция философа предполагает гениальность, которая есть универсальное восприятие вещей. Философ может и не быть гением, но философская интуиция всегда включает в себе гениальность, всегда есть приобщение к стихии гениальности. К этому приходит и Бергсон и потому должен был бы окончательно порвать с философией как наукой, окончательно признать, что на художественных прозрениях философия ориентируется более, чем на научных понятиях. Научная философия — академическая философия, она скрепляется академическим инстинктом самосохранения. А познание есть жизнь и динамика в бытии, в познании цветет мир.

§

Лучшие люди начинают сознавать, что наступает конец старой, пассивной философии необходимости, в какой бы форме она ни являлась — в метафизической, критической или позитивистической¹³. Материализм и позитивизм — в такой же мере философия послушания необходимости, в какой схоластическая и рационалистическая метафизика. Но философия Канта — самая, быть может, совершенная и утонченная философия послушания, философия греха. Для всех этих философий характерна послушная пассивность духа перед угрожающим лицом мировой необходимости, робость духа в отстаивании своей свободы. Это послушание необходимости, эта духовная пассивность может получить разные философские формулировки: власть материи и власть идеи, власть ощущений и власть категорий, власть чувственности и власть рассудка, власть природы с ее неумолимыми законами и власть разума с его нормами. Критическая философия есть послушное сознание необходимости не природы, а самого сознания, не материи, а разума, есть послушание необходимости через послушание категориям. Творческая, активная природа философского познания чувствовалась в полете гения, но придавлена была всеобщим послушанием необходимости, связанным, как будет видно, глубочайшими религиозными причинами. Философское

познание не может быть лишь пассивным, послушным отражением бытия, мира, действительности — оно должно быть активным, творческим преодолением действительности и преображением мира. Лишь дух, глубоко чем-то угнетенный, подавленный своим грехом, мог понять свое познание как пассивную послушность миру. Рационалисты, как и эмпирики, видели в познании выражение мировой действительности. Критицисты пытались признать творческий характер познания, но, в сущности, они перенесли всю необходимость природы в категории разума и покорились необходимости с другого конца. Философия будущего сознаёт творческую, преодолевающую и преображающую природу познания, так как в познании увидит рассвет и расцвет самого бытия. Философия сознаёт свою духовно-революционную природу, сознаёт себя познавательным мятежом духа против плена необходимости и рабства, закрывающего тайну и смысл бытия. В творческом познавательном акте философии есть порыв к иному бытию, иному миру, есть дерзновение на запредельную тайну. Философское познание не противостоит бытию, как противоположное ему и вне его лежащее. Это заблуждение отвлеченного рационализма. Философское познание — в самом бытии, ибо в самом бытии познающий, оно особое качество бытия и особая функция мировой жизни. Познание имманентно бытию. В творческом познавательном акте, как и во всяком творческом акте, бытие возрастает и восходит. Познание — функция роста бытия. Это — солнечные лучи, проникающие в недра бытия. Пассивная, послушная философия необходимости всегда принимает самую необходимость за истину и с моральным пафосом требует смирения перед ней.

Послушание необходимости (природе или категории) понимается как интеллектуальная честность и совесть. Верят, что критерий истины — интеллектуальный и что истина воспринимается интеллектом пассивно, что познание истины есть честное и совестливое послушание. Во всем сомневаются, но в это твердо верят. Если истина в том, что мир есть необходимость, а не свобода, что в мире нет смысла, то бесчестно и бессовестно отворачиваться от этой истины и выдумывать несуществующую свободу и смысл, признавать истиной то, чего хочешь. И все направление нашего духа по линии наименьшего сопротивления, по линии мировой данности, вся пассивная послушность духа говорят за то, что в мире нет свобо-

ды и нет смысла, нет того, к чему дух рвется. Пафос послушания необходимости, т. е. тому, каков мир есть, перерождается в пафос истины. Пассивная философия необходимости, может быть, и печальная и безнадежная философия, но зато истинная, не выдуманная по нашему желанию философия. Это обычное, с ложным пафосом благородства провозглашаемое мнение обостряет вопрос о том, если ли познание истины пассивность, послушность интеллекта или активность, творчество духа? Не есть ли «истина» пассивного интеллекта с его чисто интеллектуальной совестью лишь призрак, самогипноз угнетенного, подавленного, раздробленного духа? Послушание «истине» пассивного интеллекта есть рабство и расслабленность, а не честность и совесть. «Истины» пассивного интеллекта просто не существует, она есть лишь интеллектуальное выражение духовной подавленности и зависимости. Истина открывается лишь творческой активности духа и вне ее недостижима и непостижима. Абсолютный религиозный, евангельский ответ: «Я есмь Истина», — имеет и абсолютный философский, гносеологический смысл. Абсолютный Человек есть Истина. Истина не есть то, что есть, то, что навязано как данное состояние, как необходимое. Истина не есть дублирование, повторение бытия в познающем. *Истина есть осмысливание и освобождение бытия, она предполагает творческий акт познающего в бытии. Истина есть смысл и не может отрицать смысла. Отрицать смысл в мире значит отрицать истину, признавать лишь тьму. Истина делает нас свободными. Отрицать свободу значит отрицать истину.* Не может быть истины о том, что мир есть лишь бессмысленная необходимость, потому что исключительная власть необходимости есть власть тьмы, в которой нет истины, нет пути к освобождению. Или истины совсем нет, и нужно прекратить всякие философские высказывания, или истина есть творческий свет, освобождающий и осмысливающий бытие. Истина есть свет, и нельзя признавать истину и отрицать всякий свет в мире. Истина есть освещение тьмы, и потому не может быть истины о бессмысленной и беспросветной тьме бытия. Истина предполагает Солнце, Логос, и Тот, кто был солнцем, Логосом мира, мог сказать: «Я есмь Истина». Должна совершиться жертва пассивной, интеллектуальной, отвлеченной «истиной» и жертвой купиться победа над рабской угнетенностью духа. Пассивное рабство у этой «истины» есть великое препятствие на пути позна-

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

§

Философия расслаблена страшной болезнью — болезнью рефлексии и раздвоения. Эту рефлексию, этот гамлетизм пытались философы возвести в методический принцип. В рационализме Декарта, в эмпиризме Юма и критицизме Канта рефлексия и сомнение возведены в ранг добродетелей философского познания. Рефлексия и сомнение и лишают философию творчески-активного характера, делают ее пассивной. Рефлектирующий и сомневающийся не может быть активным в мире, не может быть воином, он весь погружен в ослабляющее его самораздвоение, он не уверен в той активной, творческой силе, которой мог бы воздействовать на мир. Творческий акт познания, преодолевающий границы и препоны, может совершать лишь твердо уверенный в своей познава-

тельной силе, лишь цельный, а не раздвоенный. Сомнение и раздвоение делают познающего зависимым от мировой данности с ее дурной множественностью, делают рабом необходимости. Творческая философия — догматическая философия, а не критическая и не скептическая, цельная, а не раздвоенная. Человек нового времени должен был пройти через критическое сомнение, через покинутость и одинокость в познании. Плодоносен был переход от познавательного благополучия Фомы Аквинского к трагедии познания у Канта. Нет возврата к старому, детскому догматизму, но должно быть обращение к новому, зрелому творческому догматизму. Догматическая философия будущего — философия, дерзнувшая сделать выбор, фиксировать сознание на выбранном. Догматическая философия — философия дерзающая, творящая. Творящий — всегда догматичен, всегда дерзновенно избирающий и утверждающий избранное. Догматическая философия — философия свободная, в ней совершается творческий акт духовной силы. Критическая философия — зависимая философия, в ней бессилён дух совершить творческий акт, в ней рефлектирующее, раздвоенное состояние духа. Догматизм есть цельность духа, творческая его уверенность в своей силе. Критицизм есть раздвоенность духа, неуверенность в своей силе, ослабляющая творчество. Творческое познание, как и всякий творческий акт, есть самообнаружение силы рассекающей, избирающей и отметающей. Рефлексия, раздвоение и сомнение есть расслабленная приспособленность к дурной множественности мира необходимости. Состояние сомнения есть состояние несвободы, зависимости, подавленности. Сомневающийся не может выбрать между плохой бесконечностью, дурной множественностью истин, навязывающихся данным миром необходимости. Сомневающийся находится в положении Буриданова осла. Сомнение есть метафизическая бесхарактерность, безволие и бессилие положить предел навязчивой множественности творческим актом рассечения. Догматизм есть проявление метафизического характера, воли, рассекающей дурную множественность. Догматизм есть выражение фиксированного, избирающего сознания, сознания, дерзнувшего на творческий акт. Сомнение есть рабство у плохой бесконечности, послушание дурной множественности. Творческий догматизм есть преодоление власти плохой бесконечности во имя вечности, рассечение дурной множественности во

имя избрания единого. Творческий акт познания есть акт избирающей любви, избирающей среди дурной множественности единое хорошее. Избирающая любовь — необходимая предпосылка философского познания. Подлинный философ — человек влюбленный, избравший предмет познавательной любви. Творческое философское познание есть прекращение сомнения над тем, кого избрал и полюбил. Влюбленный творческим актом избирает, кого полюбить среди дурной множественности женщин. Влюбленному нечего говорить, что кроме избранной и любимой им есть много женщин не худших, а даже лучших. И влюбленному философу нечего говорить, что кроме избранной и любимой им истины есть еще множество истин не менее правдоподобных. Философское познание невозможно без Эроса. Пафос философии — эротический пафос. Философия критическая, раздвоенная, сомневающаяся не знает философского Эроса, не имеет пафоса познавательной любви. Философия потому есть искусство, а не наука, что она предполагает Эрос, любовь избирающую. Эротическая, брачная окраска философских постижений и прозрений радикально отличает философию от науки. Философия — эротическое искусство. Самые творческие философы — философы эротические, как, напр <имер>, Платон. Философы, лишённые эротики, быть может, более приближаются к наукообразному типу, но в философии их нет таких творческих прозрений. Философия рвется к брачной тайне познания. Брачную тайну познания отрицает критическая философия, и в этом ее грех перед вековыми философскими упованиями. *Философское познание как творческий акт есть брак по любви.* Критическая, наукообразная философия хочет превратить философию в брак по расчету, хочет не опасной влюбленности, а безопасного семейного благоустройства, и потому отрицает тайну брачную, тайну любви. Творческая философия — искусство познавательной любви, а не наука познавательного семейного благоустройства.

Наукообразная философия хотела бы поставить доказательство на место познавательной любви, во всем и всегда она требует доказательств, что истина познавательной любви есть лучшая и единственная истина. Но ведь доказательство есть лишь одно из выражений власти необходимости над свободой человеческого духа. Доказанное — навязанное, неотвратимое, необходимое. Наукообразная философия хотела бы, чтобы все было доказыва-

емо и ничто не было избираемо, чтобы во всем была необходимость, а не свобода. Доказательство есть необходимость в дискурсивном мышлении — приспособление к необходимости в мировой данности. В доказательстве нет прорыва творческого акта. Доказательство есть послушание, а не творчество. Зависимость от доказательств есть рабская зависимость. Вечное требование доказательств — требование пониженного духовного общения, внутренней разобщенности, при которой все ощущается как необходимость, а не как свобода. Откуда так твердо известно, что истинное есть наиболее доказанное? Быть может, *доказательство стоит на пути познания истины как препятствие встреченной необходимости*. Творческая философия должна освободиться от соблазнительной власти доказательства, совершить акт отречения от этого безопасного приспособления к необходимости. В науке самое доказанное и есть наиболее совершенно приспособленное к мировой необходимости для ориентировки в ней. Отсюда власть доказательства в логике наук. *В философии самое истинное, наиболее творчески прорывающееся через необходимость к свободе, через бессмыслицу к смыслу, — быть может, наименее доказанное*. В философии нет логики доказательства, так как вообще нет логики философии, нет ничего логически предшествующего интуиции философа. Доказанное в философии не было бы творческим познанием, было бы лишь приспособлением. Убедительна в философском познании творческая интуиция, а не доказательность дискурсивной мысли. В философии истина показывается и формулируется, а не доказывается и обосновывается. *Задача философии — найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции, и синтезировать формулы. Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящий от них свет, а не доказательства и выводы*. Доказательства всегда находятся в середине, а не в началах и не в концах, и потому не может быть доказательств истин начальных и конечных. Доказательства, в сущности, никогда не доказывают никаких истин, ибо предполагают уже принятие некоторых истин интуицией. В середине же можно доказать какую угодно ложь. Доказательство есть лишь техника логического аппарата и к истине отношения никакого не имеет. Все это еще раз приводит к острому сознанию того, что философское познание предполагает высшую степень духовного общения и тогда лишь убедительно, тогда лишь произволь-

но. *Философия предполагает общение на почве начальных и конечных интуиций, а не срединных доказательств дискурсивной мысли.* Тогда обязательна и убедительна будет не критически пониженная, а догматически повышенная философия. Истину философского познания можно понять и принять лишь тогда, когда есть зачатки той интуиции бытия, которая достигла высшего своего выражения в творческом познавательном акте философа. Общение в философском познании предполагает известный максимум жизненного общения, единство, соборность избирающей любви. Последним критерием истинности философской интуиции может быть лишь вселенский соборный дух. Соборность сознания есть единая познавательная любовь. Доказательства не нужны для соборного сознания. Доказательства нужны лишь для тех, которые любят разное, у кого разные интуиции. Доказывают лишь врагам любимой истины, а не друзьям.

§

В определении природы философии и ее задач центральное место принадлежит вопросу об антропологизме в философии. Философия не в силах уйти от того первоначального сознания, что философствует человек и что философствуют для человека. Нет сил отрешиться от того, что философское познание протекает в антропологической среде. Сколько бы ни пытались Коген или Гуссерль придать познанию характер, трансцендентный человеку, и освободить познание от всякого антропологизма, эти попытки всегда будут производить впечатление поднятия себя за волосы вверх. *Человек предшествует философии, человек — предпосылка всякого философского познания.* Этого философы нередко стесняются и стыдятся — они хотели бы человека вывести из философии, а не философию из человека. Философам кажется, что этот роковой антропологизм философии есть понижение качества философского познания, его неизбежная релятивизация. И большинство философов в конце концов практикуют полусознательный, частичный антропологизм, антропологизм немного стыдливый и прячущийся. Философам как бы неловко, что человек, который для философии есть еще проблема, так очевидно предшествует философии и командует ею. Критическая философия подвергает сом-

нению само бытие, для нее все есть лишь проблема, а человек стоит за самой критической философией, человек сомневается, человек ставит проблемы. И критическая философия делает поучительный опыт очиститься и освободиться от человека. Это человекоубийственное стремление есть у Гуссерля, у Когена и др. Хотят создать философию, в которой философствовать будет сама философия, а не человек. Этим хотят повысить философское познание в чине, сделать его не относительным, а абсолютным. Критические гносеологи любят теперь говорить, что научное познание и есть подлиннейшая реальность, и есть само абсолютное. Наука и есть сущее, наука в большей степени сущее, чем человек, наука бытийственнее человека. Гегель по-иному, но тоже думал, что философия реальнее и абсолютнее человека. Эта человекоубийственная философия есть проявление титанической гордости философа, не человека, а философа, и даже не философа, а самой философии, самого философского познания¹⁴. Это и есть панлогизм, т. е. возведение логики и ее категорий в ранг абсолютного бытия. И все-таки в Гегеле мы должны увидеть неумирающую истину: для Гегеля познание было развитием бытия, познание — бытийственно. В Гегеле идеализм перерождается в реализм¹⁵ Великая заслуга Гегеля — его разрыв с формальной логикой. В титанической попытке Гегеля философия достигает предельной точки, и после этого начинается спуск, падение, крах философии. Человек восстает против философии и требует признания за собой большей реальности, большей бытийственности, чем за философией. Вне-антропологическая и под-антропологическая философия не может быть названа творческой философией — в ней нет творца, нет творческого преодоления творящим человеком мировой необходимости, в ней человек приведен в состояние абсолютного послушания категориям философского познания, стремящегося упразднить человека и себя поставить на его место. *Только тот Логос не истребляет человека, Который Сам — Абсолютный Человек.* Поэтому только в христологическом (Христе-Логосе) сознании Человек спасен и утвержден.

Открывается иной путь освобождения от релятивистических последствий антропологизма, последствий, разрушительных для дела философии. Это — путь повышения в ранге самого человека, путь абсолютизации человека,

признания его верховным центром вселенной, образом и подобием Абсолютного Бытия, малым космосом, включающим в себя все. Тогда человек станет не относительной, релятивистической предпосылкой философского познания, а его абсолютной предпосылкой, сообщающей познанию твердость и незыблемость. *Тогда философия будет понята как творческая познавательная мощь человека, властвующая над миром.* Философия — власть человека через творчество; наука — власть через послушание. Творческая философия — антропологическая философия, предполагающая творящего и его цель. Но антропологизм философии из относительного и полусознательного станет сознательным и абсолютным. Такой антропологизм должен раскрыть свою вселенски-онтологическую природу. Источником философского познания не могут быть состояния человека как замкнутого индивидуального существа, не может быть психологизм. Борьба против психологизма вполне правомерна, психологизм есть смерть философии. Человек не есть психологическая предпосылка философского познания, он — предпосылка вселенская, онтологическая, космическая. Источником философского познания могут быть лишь космические, универсальные состояния человека, а не психологические, индивидуальные его состояния. «Человек — мерило вещей», — учил Протагор, и это стало источником релятивизма, скептицизма и позитивизма. Отъединенный от космоса, замкнутый в себе, потерявший связь с абсолютным бытием, человек всего менее может быть мерилom вещей. Софисты, релятивисты, позитивисты не знают человека как микрокосма, как образа и подобия бытия абсолютного. У них человек понижен в ранге, деабсолютизирован, превращен в относительное состояние, в пучок ощущений, в каплю в море мировой необходимости, в песчинку песчаной пустыни бытия. Но совсем в ином, высшем смысле должно признать человека мерилom вещей. В человеке и только в человеке есть конкретное и творческое постижение космических состояний, ибо есть родство в нем со всем космосом, как высшей иерархической его ступени. *Философия и есть самосознание человеком его царственной и творческой роли в космосе*¹⁶ Философия есть познавательное освобождение от подавленности. Наука же есть сознание зависимости.

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

Философское познание не может иметь книжного, школьного источника. Источник философии — не Аристотель и не Кант, а само бытие, интуиция бытия. Подлинно философ лишь тот, кто имеет интуицию бытия, чья философия имеет жизненный источник. Настоящая философия имеет непосредственные пути сообщения с бытием. Философия школьная, схоластическая, академическая — посредственная философия. Создание школьных философских систем уже предполагает нарушение жизненного питания философии и замену его книжным питанием. Цель философии — не создание системы, а творческий познавательный акт в мире. Философия совсем и не должна быть систематической. В систематичности есть всегда экономическое приспособление к необходимости, систематичность противоположна творческой интуиции. Не должно отождествлять синтез с системой. Философия имеет жизненно-религиозное питание. Философия может быть «ориентирована» на религиозном открово-

вении. Но философия не есть религия и не может быть внешне подчинена религии, тем менее теологии. Подчинение философии — теологии создало одну схоластику, подчинение философии — науке создает другую схоластику. Философия должна быть свободна от всякого вне ее лежащего авторитета и вне ее лежащих способов познания. Она должна быть гораздо более свободна, чем это допускают современные критические, научные философы. Но не может быть философия оторвана и отвлечена от голубочайших источников бытия, от жизненно-религиозных соков, которые находит философствующий человек в своем микрокосме. Философия требует свободного доступа к этим живым непосредственным бытийственным источникам и считает рабством для себя, когда ее не допускают к первоисточникам. Религия есть целостная жизнь. Истина религии открывается человеку Божеством. Философия есть познание. Истина философии открывается человеком. Соединение божественного и человеческого, религиозного и философского в окончательном познании единой Истины совершается не внешним авторитетом и подчинением, а внутренне свободным творческим актом. Окончательный религиозный смысл философии, как и смысл искусства, выявляется имманентно, в свободном развитии философии. Религиозное откровение для философии есть интуиция философа. Благодатная помощь Божья в философском познании, без которой не может быть постигнута цельная и окончательная истина, не может быть методом философии — она может быть лишь даром, посылаемым за творческий подвиг познания. Но философия должна восстановить изначальную правду мифологичности человеческого сознания. Сама философия свободно признаёт, что мир постижим лишь мифологически.

§

Свободная философия творческой эпохи начнется с сознательной жертвы научно-общеобязательной, к данному миру приспособленной и по-мирски дифференцированной философией. Жертва эта совсем не такая легкая: она предполагает большую свободу духа и отречение от буржуазного устройства, от буржуазного общения во имя иного мира и иного общения. Это — отказ от философской безопасности, согласие подвергнуть себя опасно-

сти в познании, это отталкивание от твердых берегов и отречение от мещанского духа, т. е. от занятия определенного познавательного места в данном мире. Философия творчества может быть лишь философией творящих, т. е. в творческом акте переходящих за границы данного мира. Философия творчества и предполагает философию свободы, это философия освобожденных. Творческая философия не может быть философией академической, государственной, буржуазной философией. Философ — свободный, не зависимый от «мира», ни к чему не приспособляющийся человек. Философ не может служить государству или политическим партиям, академиям или профессиональным целям. Философ не может служить благо людей, не может быть на службе у людей и у частных целей человеческих. Говорю о философии как творческом акте, а не о философии как системе приспособления.

Философия новых времен была слишком поглощена проблемой науки, поразившей человеческое воображение. Философия превратилась в теорию научного познания, в логику науки. Она пожелала «ориентироваться» на науку. Само философское познание как самостоятельный акт было заслонено проблемой научного познания. Объектом философии оказалась наука, а не бытие. И метод философствования силится быть научным в соответствии со своим объектом. Но философия должна, наконец, освободиться от этой исключительной поглощенности проблемой науки. Кант был совсем подавлен фактом математического естествознания, делом Ньютона и подавил философию проблемой математического естествознания. Но само существование идеального математического естествознания сейчас подвергается сомнению, в самой науке совершается кризис математизма и механицизма. Философии придется уже иметь дело с проблемой прагматической науки, и это освободит ее от кошмара математического естествознания. Научный прагматизм окончательно подрывает идею научной философии, которая питалась призрачным фактом существования идеальной математической науки, абсолютного естествознания. Будущее принадлежит не Когену — этой последней попытке абсолютизировать и математизировать научное знание, а скорее Бергсону, глубокомысленно и революционно отвергшему математизм¹⁷ Со стороны самой науки готовится кризис научной философии. А на вершинах своих философия освобождает свою творческую интуицию.

Стремление к научности, к наукообразности охватило не только философию, но и теософию. Современное теософическое движение пропитано той несчастной мыслью, что религия и мистика есть наукообразное знание. Старый гностицизм возрождается в наукообразной форме. Самый замечательный и значительный из современных теософов Р. Штейнер строит свою теософию как науку, строгую и сухую науку. Его теософия — это как бы естествознание иных планов бытия, это как бы перенесенный в иные миры Геккель. Штейнер умышленно пишет свои книги стилем учебников минералогии и географии. Его метод — чисто описательный, чисто научный, а не философский¹⁸. Он как бы остается в сфере наукообразного натурализма и хочет этот натурализм расширить, распространить, но не преодолеть и не освободиться от него. Для Штейнера факт науки — основной в жизни человечества. Но он борется с материалистическими последствиями этого факта. Он пишет о мистическом не мистически, а научно. В его писаниях нет тех личных переживаний, вдохновений и озарений, которые чаруют у всех мистиков. Он сухо-описательно дает самый предмет, карту бытия. Теософия как будто бы приспособляется к мировой необходимости и делается более доступной среднему человеческому уровню. Но творческая философия не может допустить наукообразной теософии. Если философия не может быть научной, то тем менее может быть научной самая высшая ее сфера, наиболее далекая от науки, — теософия, богопознание. Методологическая зависимость Штейнера от натурализма определяется еще тем, что у него нет теософии в точном смысле слова, как была она у Я. Беме или Фр. Баадера. Оккультная наука Штейнера остается в сфере тварной природы и не дает Богопознания, не говорит о Боге, как говорили гностические мистики. Можно еще говорить о научной магии, как того хочет Дю-Прель, но никак не о научной теософии. В магии есть зависимость от естества — в теософии должна быть свобода от естества. Познание Бога и последней тайны мира по существу отличается от познания научного и включает в себя так же мало натурализма, как и математизма. Ни Геккель, ни Коген не могут быть допущены в сферу теософического и метафизического познания. Философия как творческий акт ничего общего не имеет

ни с познанием натуралистическим, ни с познанием математическим — она есть искусство. А мистическая теософия есть высшее искусство. В конце концов и Штейнер к этому приходит, поскольку в знании видит восхождение бытия, развитие самого человека. Когда я говорю, что философия есть искусство, я не хочу сказать, что она есть «поэзия понятий», как у Ланге, ни для кого не обязательная, индивидуально произвольная. Искусство философии обязательнее и тверже науки, первое науки, но оно предполагает высшее напряжение духа и высшую форму общения. Тайна о человеке — исходная проблема философии творчества.

Глава II

ЧЕЛОВЕК. МИКРОКОСМ И МАКРОКОСМ

§

Философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир. Все попытки внешнего познания мира, без погружения в глубь человека, давали лишь знание поверхности вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке. Позитивизм был крайним выражением стремления не только постигнуть мир внешним путем, уходящим как можно дальше от внутреннего человека, но и самого человека поставить в ряд внешних вещей мира. Но, поистине, философия, которая силится отрицать исключительное значение человека в мире и отвергнуть человека как исключительный источник познания тайны и смысла мира, страдает внутренним противоречием и истребляющим ее пороком. Философствующий человек не может не утверждать исключительного значения человека для всякой философии, не может не исходить из этого исключительного самосознания. Акт исключительного самосознания человеком своего значения предшествует всякому философскому познанию. Это исключительное самосознание человека не может быть одной из истин философского познания мира, оно как абсолютное а priori предшествует всякому философскому познанию мира, кото-

рое только через это самосознание и делается возможным. Если человек будет сознавать себя одной из внешних, объективированных вещей мира, то он не может быть активным познающим субъектом, для него невозможна философия. Антропология или, точнее, антропологическое сознание предшествует не только онтологии и космологии, но и гносеологии, и самой философии познания, предшествует всякой философии, всякому познанию. *Само сознание человека как центра мира, в себе таящего разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть предпосылка всякой философии, без которой нельзя дерзать философствовать.* Кто философски познает мир, тот должен превышать все вещи мира, тот не может быть одной из вещей мира в ряду других, тот сам должен быть миром. Перед дробной частью вселенной не могла бы стать дерзкая задача постигнуть вселенную, не возникла бы проблема познания, проблема философии. Сама постановка дерзкой задачи познать вселенную возможна лишь для того, кто сам есть вселенная, кто в силах противостоять вселенной как равный, как способный включить ее в себя. Познание человека покоится на предположении, что человек — космичен по своей природе, что он — центр бытия. Человек как замкнутое индивидуальное существо не имел бы путей к познанию вселенной. Такое существо не превысило бы отдельных вещей мира, не преодолело бы частных состояний. Антропологический путь — единственный путь познания вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание. Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны. Философы, в сущности, всегда принимали это, то сознательно, то бессознательно.

Но бывали уклонения от исключительного самосознания человека в две разные стороны. То как бы ниже, то как бы выше себя пытался философствовать человек — в зависимости от того, какие частные свои состояния и силы он клал в основу философствования. Эмпиризм и позитивизм делают основой философствования частные и низшие сферы ощущений и внешнего опыта, дробя дух человека. Рационализм и критицизм делают основой философствования тоже частные, хотя и более высокие сферы категорий разума, по-иному дробя дух человека и пытаясь сделать познание нечеловеческим. Но и эмпирики, и позитивисты, и рационалисты, и критицисты — все

по-своему и частично исходят из предположения, что в человеке должны быть исключительные источники для познания мира. В конце концов, и самый крайний сенсуалист должен признать в ощущениях человека его микрокосмическую природу. И самый крайний рационалист типа когенского должен признать в категориях макроантропическую природу бытия. *Человек — малая вселенная, микрокосм — вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания.* Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек — не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная. Познавательный эндосмос и экзосмос* возможен лишь между микрокосмом и макрокосмом. Человек познавателью проникает в смысл вселенной как в большого человека, как в макроантропос. Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, как микрокосму¹. Человек и космос меряются своими силами как равные. Познание есть борьба равных по силе, а не борьба карлика и великана. И повторяю: это исключительное самосознание человека не есть одна из истин, добытых в результате философствования, это — истина, предваряющая всякий творческий акт философского познания. Эта предпосылка и предположение всякой философии часто бывают бессознательными, а должны стать сознательными. Человек потому лишь силен познавать мир, что он не только в мире как одна из частей мира, но и вне мира и над миром, превышая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру. Хорошо говорит Лотце: «Из всех заблуждений человеческого духа самым чудным казалось мне всегда то, как дошел он до сомнения в своем собственном существе, которое он один непосредственно переживает, или как попал он на мысль возратить себе это существо в виде подарка со стороны той внешней природы, которую мы знаем только из вторых рук, именно посредством нами же отринутого духа»². Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после и через себя. Философия и есть внутреннее познание мира через человека, в то время как наука есть внешнее познание мира вне человека. В человеке открывается абсолютное бытие, вне человека — лишь относительное.

§

Человек — точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царственную свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божьим и каплей в море природной необходимости. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы. Почти с равной силой аргументации защищают философы первородную свободу человека и совершенный детерминизм, вводящий человека в роковую цепь природной необходимости. Человек — одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы. Странное существо — двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным. Все глубокие люди это чувствовали. Паскаль, у которого было гениальное чувство антиномичности религиозной жизни, понимал, что все христианство связано с этой двойственностью человеческой природы. «Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable»^{3*}. Яков Беме говорит: «Nun siehe, Mensch, wie du bist irdisch und dann auch himmlisch, in einer Person vermischt, und trägest das irdische, und dann auch dass himmlische Bild in einer Person: und dann bist du aus der grimmigen Quaal, und trägest das höllische Bild an dir, welches grünet in Gottes Zorn aus dem Quaal der Ewigkeit»^{4**}.

Почти непостижимо, как дробная часть природы, во всем зависящая от ее неотвратимого круговорота, осмелилась восстать против природы и предъявить свои права на иное происхождение и иное назначение. *Высшее самосознание человека необъяснимо из природного мира и остается тайной*

для этого мира. Природный мир не в силах был бы перерастить себя в высшем самосознании человека — в природных силах «мира сего» не заложено никакой возможности такого самосознания. Из низшего высшее не могло родиться. Человек предъявляет оправдательные документы своего аристократического происхождения. Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога. Человек может познавать себя как необходимую часть природы и может быть подавлен этим познанием. Но познание себя частью природного мира есть вторичный фактор человеческого сознания — первично дан себе человек и переживает себя человек как факт внеприродный, внемирный. Человек глубже и первичнее своего психологического и биологического. Человек, всечеловек, носитель абсолютной человечности, пришедший в сознание после обморока своего в природном мире, после падения своего в природную необходимость, сознает свою бесконечную природу, которая не может быть удовлетворена и насыщена временными осуществлениями. И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность. Двойственность человеческой природы так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты и с меньшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики. Факт бытия человека и факт его самосознания есть могучее и единственное опровержение той кажущейся истины, что природный мир — единственный и окончательный. *Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем.* Ученые рационалисты принуждены с недоумением остановиться перед фактом самосознания Христа, перед необъяснимостью этого божественного самосознания. Так же должны остановиться ученые рационалисты и перед фактом самосознания человека, ибо самосознание это трансцендентно природному миру и не объяснимо из него. Есть глубокая и многозначительная аналогия между самосознанием Христа и самосознанием человека. Только откровение о Христе дает ключ к раскрытию тайны человеческого самосознания. Высшее самосознание человека есть абсолютный предел для всякого научного познания. Наука с полным правом познает человека лишь как часть природного мира и упирается в двойственность человеческого самосознания как свой предел. Но и философия высшего самосознания человека возможна лишь тогда, если она сознательно «ори-

ентирована» на факте религиозного откровения о человеке. Это религиозное откровение антропологическая философия берет как свою свободную интуицию, а не как авторитет догмата. Антропологическая философия имеет дело не с фактом человека как объекта научного познания (биологического, психологического или социологического), а с фактом человека как субъекта высшего самосознания, с фактом внеприродным и внемирным. Поэтому философия эта опознает природу человека как образа и подобия абсолютного бытия, как микрокосма, как верховного центра бытия и проливает свет на таинственную двойственность природы человека. Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека.

Официальная рациональная философия, философия, признанная общеобязательной, никогда не раскрывала подлинной антропологии — учения о человеке как микрокосме. Эта философия была в большей или меньшей степени подавлена зависимым положением человека в природном мире. Самое большее, что можно извлечь из официально признанной философии, — это боязливо-скромное учение о человеке Германа Лотце в его «Микрокосме». У питавшегося мистиками Шеллинга философская антропология была подавлена натурфилософией⁵ Основным для Шеллинга является понятие природы, а не человека. В философии, которая по существу своей задачи предполагает исключительность человека, можно найти лишь осколки учения о человеке⁶ Робко и боязливо пробивается высшее самосознание человека в философии и совсем замирает в философии научной. И лишь большее значение для обострения антропологического сознания имеет пламенно-атеистическая философия Л. Фейербаха. Его гениальная «Сущность христианства» есть вывернутая наизнанку истина религиозной антропологии. Для Фейербаха загадка о человеке оставалась религиозной загадкой⁷

Только в мистической и оккультной философии, которой философы официальные и общеобязательные все еще не хотят знать, раскрывалось истинное учение о человеке как микрокосме, посвящался человек в тайну о са-

мом себе. В мистике освобождается человек от подавленности природным миром. Самая сильная сторона большей части оккультных учений — это учение о космичности человека, это познание большого человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отпечатлевается на космосе. Знали они, что душевные стихии человека — космичны, что в человеке можно открыть все наслоения мира, весь состав мира. Мистика всегда была глубоко противоположна тому психологизму, который видит в человеке замкнутое индивидуальное существо, дробную часть мира. Человек не дробная часть вселенной, не осколок ее, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой, отпечатлевающаяся на ней и на себе ее отпечатлевающая. Психология мистиков — всегда космическая. Например, гнев для нее не только стихия человеческой души, но и стихия космоса⁸ Субъект виден в объекте и объект — в субъекте. Для мистиков характерен духовный материализм. В мистическом учении Я. Беме так много огня, воды, серы, духовной материи и материальной духовности. Неумирающая истина астрологии была в этой глубокой уверенности, что на человеке и судьбе его отпечатлены все наслоения космоса, все сферы неба, что человек по природе космичен. И если астрология не может возродиться в наивно-натуралистической форме, как не может возродиться докоперниковский натуралистический антропоцентризм, то супранатуралистическая истина астрологии, которая видит в космосе иные планы бытия, закрытая для астрономии, возродится, возрождается и никогда не умирала⁹ Такая же вечная истина есть и в алхимии, и в магии. Астрология угадывала неразрывную связь человека с космосом и тем прорывалась к истине, скрытой от науки о человеке, не знающей неба, и от науки о небе, не знающей человека. Оккультные и мистические учения всегда учили о многосоставности, сложности человека, включающего в себе все планы космоса, оживающего в себе всю вселенную. Та философия, которая видит в человеке лишь частное явление природного мира, всего менее видит в человеке космос, малую вселенную. И та лишь философия в силах прозреть космос в человеке, которая видит, что человек превышает все явления природного мира и являет собой верховный центр бытия. Что в человеке скрыты тайные, оккультные космические силы, неведомые официальной науке и буд-

ничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться. Это сознание растет, а не убывает, оно теснит сознание официально-научное и официально-здравомыслящее. Вечная правда мистики скоро должна стать правдой открытой и обязательной, от которой спрятаться можно будет лишь в небытие. В каббалистической философии, у величайшего из мистиков Я. Беме, у его продолжателя Фр. Баадера, у современного замечательного популяризатора оккультных учений Р. Штейнера находим учение о человеке как микрокосме.

В Каббале самосознание человека достигает вершины. В обычном христианском сознании истина о человеке-микрокосме задавлена чувством греха и падения человека. В официальном христианском сознании антропология все еще остается ветхозаветно-библейской. В основной книге Каббалы. «Зоха́ре» и у Беме в «*Mysterium magnum*» (толковании на первую книгу Моисея) снимаются с библии оковы ограниченности и подавленности ветхого сознания человечества и приоткрывается истина о космическом человеке. Каббала учит о *Небесном Адаме*. «Человек, — говорится в *Sohar'e*, — есть разом и итог и высшая точка творения. Поэтому он сотворен в седьмой день. Как только появился человек, все было закончено, и мир высший и мир низший, потому что все заключено в человеке, он соединяет все формы»¹⁰. «Он не только образ мира, универсальное существо, включая и Существо абсолютное: он также, он по преимуществу образ Бога, взятого в совокупности его бесконечных атрибутов. Он — божественное присутствие на земле; он — *Адам Небесный*, который, исходя из верховной и первоначальной тьмы, создает этого *Адама земного*»¹¹. «Внутри есть тайна *небесного человека*. Подобно тому как человек земной, Адам Небесный — внутренний, и все совершается внизу, как и наверху»¹². В Каббале заключено уже глубокое учение об Андрогине. «Всякая форма, — говорится в *Sohar'e*, — в которой не находят принцип мужской и принцип женский, не есть форма высшая и полная. Святой находит свое место лишь там, где эти два места в совершенстве соединены... Имя человека может быть дано лишь мужчине и женщине, соединенных как одно существо»¹³. Человек служит посредником и соединителем между Богом и природой. И Бог и природа отражаются в его двойственном существе¹⁴. «Когда мир низший, — говорится в *Sohar'e*, — одухотворен желанием,

пламенной жаждой мира высшего, этот последний нисходит к нему. В человеке это желание достигает сознания и высшей силы, и в человеке и через человека два мира сходятся и проникают друг в друга все более и более»¹⁵. В Каббале скрыта глубочайшая антропология, вполне согласная с истиной христианской. Истина о человеке не была полностью раскрыта в христианской церкви, которая для целей искупления охраняла ветхобиблейскую антропологию. Но большая истина о человеке приоткрывалась в мистике и, прежде всего, в мистике каббалистической, связанной с самими истоками человека. Именно в Каббале раскрывается истина о человеке как образе и подобии Божьем. Но в Каббале истина о человеке не стала еще динамической, творческой. И в герметических книгах* находим высокое учение о человеке. «Дерзнем сказать,— говорит Гермес Триждывеличайший,— что человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек. Таким образом все вещи управляются миром и человеком»¹⁶. И еще говорит Гермес Триждывеличайший: «Господин вечности есть первый Бог, мир — второй, человек — третий. Бог, творец мира и всего, что он в себе заключает, управляет всем этим целым и подчиняет его управлению человека. Этот последний делает все предметом своей активности»¹⁷.

Гениальные, превышающие время антропологические прозрения открываются у величайшего из мистиков-гностиков всех времен — Якова Беме. Для Беме антропология неразрывно связана с христологией. Учение об Адаме неотрывно от учения о Христе. Беме гениально-дерзновенно сближает Христа и Адама. Перво-Адам Беме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос — Абсолютный Человек, Небесный Адам. Вся антропология Беме связана с его учением об андрогине, к которому не раз будем возвращаться. Вся потрясающая натурфилософия Беме, хотя и не до конца понятная нам, предполагает, что человек — микрокосм и что все свершающееся в человеке свершается в космосе. Душа и природа — едины. Беме должен войти в нашу духовную жизнь как вечный элемент, ибо никогда еще гнозис человеческий не подымался до более сверхчеловеческих высот. «Я не нуждаюсь ни в ваших приемах и способах, ни в ваших формулах, ибо не от вас научился я этому: у меня есть другой учитель — и учитель этот вся *Природа*. Не от человека или через человека, а у самой Природы учился я своей филосо-

фии, астрологии и богословию»^{18а} И чувствуется это сверхчеловеческое, природно-божественное происхождение знания Беме. «По собственным моим силам я столь же слеп, как и всякий другой человек, и столь же немощен, но в духе Божьем видит врожденный дух мой сквозь все, однако же не постоянно, а тогда лишь, когда дух Любви Божьей прорывается через мой дух, и тогда становится животная природа и Божество единым Существом, единым разумением и светом единым. И не я один таков, а таковы все люди»¹⁹ София — Премудрость Божья может раскрыться в каждом человеке и тогда рождается истинный гнозис. Что открывается в гнозисе Беме о человеке? Первочеловек — андрогинен. Образом и подобием Божьим является лишь тот человек, «который имеет в себе непорочную Деву Премудрости Божьей... Человек получил впервые свое наименование Человека, как существо смешанное»²⁰. Только дева-юноша, андрогин — человек, образ и подобие Божье. Без юной Девы нельзя получить наименование человека. «До своей Евы Адам был сам непорочной Девой, не мужчиной и не женщиной; он имел в себе обе тинктуры* — ту, что в огне, и ту, что в духе кротости, — и, если б только он устоял в испытании, он мог бы сам рождать в небесном порядке без разрыва. И да родится когда-либо человек от другого в том порядке, в котором Адам через девственность свою стал человеком и образом Божьим: ибо то, что от вечности, само рождает в порядке вечности; существо его должно всецело выходить из вечного, иначе ничто не сохранится в вечности»²¹. У Беме поразительно мистическое сближение неба и земли, Бога и человека, Христа и Адама. «Бог должен стать человеком, человек — Богом, небо должно стать единым с землей, земля должна стать небом»²². «Адам был создан Словом Божьим, но пал из Божьего Слова Любви в Божье Слово Гнева: тогда из благодати снова разбудил Бог свое возлюбленное Слово глубочайшего смирения, любви и милосердия в Адамовом образе гнева и ввел великое сущее (ens) любви в сущее (ens) разбуженного гнева и преобразил во Христе гневного Адама в святого»²³. «Так Христос стал Богочеловеком, а Адам и Авраам во Христе стал Богочеловеком; Бог и человек отныне — единое нераздельное Лицо по всем трем принципам

^а Перевод отрывков из Беме специально сделан для моей книги.
<Прим. автора. — *Ред.*>

(и из всех трех), в вечности и во времени, во плоти и по душе, по всей природе человека и всей божественной природе, исключая лишь извне напечатленной Адаму и им воспринятой змеиной природы, которую он не должен был принять в себя. Но сущее (ens) — разумею человеческое сущее (ens), — в которое диавол посеял свое семя, его должен он воспринять и в нем стереть главу диавола и змеи, в нем разбить оковы смерти, которая держит в заточении небесное сущее (ens), и зацвести, как провозвещает это сухой жезл Ааронов, зацветший миндальным цветом»²⁴. «Адам тоже был природным сыном Бога, созданным Им из его естества, но он утратил сыновство и утратил наследие, был изгнан и с ним вместе все его сыны»²⁵ «Ибо Христос умер для человеческой самости в гневе Отца и с волей самости был погребен в вечную смерть, но воскрес в воле Отца своего и живет и царствует в вечности в воле Отца своего»²⁶. Вот самые существенные слова Беме о Христе и Адаме: «Уразумейте, что природа человека должна сохраниться и что Бог не отвергает ее всю для того, чтобы новый и чуждый человек возник из старого; он должен возникнуть из природы и свойств Адама и из природы и свойств Бога во Христе, дабы человек стал Адамом-Христом и Христос — Христом-Адамом, — Человекобог и Богочеловек (курсив мой)»²⁷. «И вот стал Адам в своей природе и Христос в божественной природе единым Лицом, одним единым деревом (курсив мой)»²⁸. Это и есть то, что я называю рождением Человека в Боге, трибылью в Божественной жизни. Христос и есть Абсолютный Человек, Небесный Человек, в Боге рожденный Человек, как Божья Ипостась. «Так адамический человек, которому предстояло стать апостолом или Христом, был рожден уже до того, как Христос в нем страдал; но сперва должен Христос в нем воскреснуть, а Иуда как змеиная воля в смерти Христовой удавиться и умереть со своей волей — лишь тогда человек-Адам станет Христом (курсив мой). Неисторический человек, пока Иуда еще жив иуд багрянницею Христа, через полученную благодать станет Христом — так лишь Вавилон тешится под покрываюм девственностью своей дочери Дины, дабы прекрасная дочка могла без помехи творить блуд и сладко спать со своим любовником Иудой»²⁹. Ход мыслей Беме совершенно иррационален, недискурсивен и лишь особым слухом воспринимается как гармония небесных сфер.

Возрождение непонятой и забытой мистики Я. Беме произошло в XIX веке через Фр. Баадера. Баадер в существенном идет за Беме, но есть в нем и свое. У Беме — исключительный перевес натурфилософии; у Баадера есть философия истории и социальная философия. Философия истории связана у него с церковью. Нам сейчас интересна антропология Баадера³⁰. «Человек — посредник между Богом и миром, следовательно, он не тварное существо мира и не законченный процесс творчества. Лишь в человеке Бог открывается в своей целостности; поэтому в творении Бог не мог праздновать своей субботы, пока не был создан человек»³¹. «Человек есть создание, завершающее все творение, и потому стоит выше *ангелов*. Бог и диаволу — Бог; Он — Творец всей твари. Но лишь в человеке Он — Отец или в нем хочет быть Отцом. Бог стал не ангелом, а человеком, дабы человека избавить от его падения. Он сердце свое — Иисуса послал к людям, чтобы простереть им руку, дабы и они стали причастны сыновству. Лишь через Христа дана человеку сила осуществить свое истинное назначение вершины всего творения»³². «Человек, который должен был стать Богом в малом (микротеосом), стал миром в малом (микрокосмом), не утратив, однако, предназначения и долга стать микротеосом»³³. «Человек есть центр, экстракт, идеал, фокус всей вселенной. Вне его все — лишь «раздробленные члены творящего», в нем — все сочетается в прекраснейшем созвучии — *в микрокосме*. Человек — некое всеобщее чувствилище, всего касающееся, всем услаждающееся, все усваивающее. В каждой отдельной способности человека — целый мир в зародыше, который и выявляется от времени до времени при дисгармоническом раздражении»³⁴. «Поскольку человек по своей двойственной природе есть зеркало самой Истины в том смысле, что законы всего духовного и всего чувственного коренятся в его собственных законах, постольку человек *божественной природы*»³⁵. «Истинно благая воля в человеке есть Христос в нем»³⁶.

Великие мистические учения о человеке в наше время осознаются и возрождаются в слишком наукообразной форме Р. Штейнером, основателем *антропософического* общества. И Штейнер раскрывает микрокосмическую природу человека, видит в человеке наложения всех планов бытия, всех планетарных эволюций. В человеке есть физическое тело, общее у него с минералами, и эфирное,

общее с растениями, и тело астральное, общее с животными³⁷ Так восходит Штейнер в составе человека до «я» и до «духа» и вскрывает божественное в человеке³⁸. Человек включает в себя весь космос, от камня до Божества, и на нем отпечатлелась вся мировая эволюция³⁹ Но эволюционизм Штейнера делает не до конца ясным, признает ли он Перво-Адама, Небесного Человека, предшествующего всей мировой эволюции. Можно подумать, что человек для Штейнера складной и является лишь в результате мировой эволюции⁴⁰ Недостаточно раскрывается связь антропологии с христологией. Но значение Штейнера в том, что он выявляет мистические учения о человеке как микрокосме, как центре вселенной, обладающем творческим призванием во вселенной, и ставит проблему антропософическую. Во всех мистических и оккультных учениях⁴¹ скрыто исключительное антропологическое сознание, которое трудно найти в официальных церковных учениях и в официальных философских учениях⁴²

§

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

шается, отпечатлевается на всей природе. Человек живет, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость. Падение высшего иерархического центра природы влечет за собой падение всей природы, всех низших ее ступеней. Вся тварь стонет и плачет и ждет своего освобождения. Омертвление природы и та дурная ее материализация, в силу которой все существа мира попали во власть необходимости и не находят выхода из состояния ограниченности, все пошло от падения человека, от дурного перемещения иерархического центра природы. Степень ответственности за то состояние, в котором находится омертвевшая природа, зависит от степени свободы и иерархического места в космосе. Всего более ответствен человек, и всего менее ответственны камни. Царь ответственнее, чем последний из его подданных. Падение человека и последовавшая за ним утеря царственной свободы и погружение в низшие сферы необходимости лишили человека его места в природе и поставили его в рабскую зависимость от низших сфер природной иерархии. Человек, омертвивший и механизировавший природу своим падением и порабощением, встретил отовсюду сопротивление этого мертвого механизма природы и попал в неволю к природной необходимости. Камни, растения и животные овладевают человеком и как бы мстят ему за собственную неволю. Сопротивление и власть мертвенно-окаменелых частей природы, окончательно погруженных в материальную необходимость низших ступеней природной иерархии, есть источник горя и нужды человека, сверженного царя природы. В человека проникает трупный яд окончательно омертвевших ступеней природы и мертвит человека, принуждает его разделить судьбу камня, пыли и грязи. Человек становится частью природного мира, одним из явлений природы, подчиненным природной необходимости. «Мир сей», мир природной необходимости пал от падения человека, и человек должен отречься от соблазнов «мира сего», преодолеть «мир», чтобы вернуть себе царственное положение в мире. Человек должен освободиться от низших ступеней природной иерархии, должен стыдиться своей рабской зависимости от того, что ниже его и что должно от него зависеть. Природа должна быть очеловечена, освобождена, оживлена и одухотворена человеком. Только человек может расколдовать и оживить природу,

так как он сковал и омертвил ее. Судьба человека зависит от судьбы природы, судьбы космоса, и он не может себя отделить от него. Человек должен вернуть камню его душу, раскрыть живое существо камня, чтобы освободиться от его каменной, давящей власти. Омертвевший камень тяжелым пластом лежит в человеке, и нет иного пути избавления от него, кроме освобождения камня. Всем материальным своим составом человек прикован к материальности природы и разделяет судьбу ее. И падший человек остается микрокосмом и заключает в себе все ступени и все силы мира. Пал не отдельный человек, а всечеловек, Перво-Адам, и подняться может не отдельный человек, а всечеловек. Всечеловек неотделим от космоса и его судьбы. Освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса. Судьба микрокосма и макрокосма нераздельны, вместе они падают и поднимаются. Состояние одного отпечатлевается на другом, взаимно они проникают друг в друга. Человек не может просто уйти от космоса, он может лишь изменить и преобразить его. Космос разделяет судьбу человека, и потому человек разделяет судьбу космоса. И только человек, занявший место в космосе, уготовленное ему Творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю. Великий мистик православного Востока св. Симеон Новый Богослов красиво говорит: «Все твари, когда увидели, что Адам изгнан из рая, не хотели более повиноваться ему, ни луна, и прочие звезды не хотели показываться ему; источники не хотели источать воду, и реки продолжать течение свое; воздух думал не дуть более, чтобы не давать дышать Адаму, согрешившему; звери и все животные земные, когда увидели, что он обнажился от первой славы, стали презирать его, и все тотчас готовы были напасть на него; небо устремлялось было пасть на него, и земля не хотела носить его более. Но Бог, сотворивший всяческое и человека создавший — что сделал?.. Он сдержал все эти твари силою Своею, и по благоутробию и благости Своей не дал им тотчас устремиться против человека, и повелел, чтобы тварь оставалась в подчинении ему и, сделавшись тленною, служила тленному человеку, для которого создана, с тем, чтоб, когда человек опять обновится и сделается духовным, нетленным и бессмертным, и вся тварь, подчиненная Богом человеку в работу ему, освободилась от сей работы, обновилась вместе с ним и сделалась нетленною»

и как бы духовною»⁴³. Тут гениально выражена связь человека с космосом и утеря им своего царственного места.

Восстановление человека в его достоинстве могло совершиться лишь через явление в мир абсолютного человека — Сына Божьего, через боговоплощение. Человек не только выше всех иерархических ступеней природы — он выше ангелов. Ибо ангелы — лишь оправа Божьей славы. Природа ангелов — статическая. Человек — динамичен. Человеком, а не ангелом стал Сын Божий, и человек призван к царственной и творческой роли в мире, к продолжению творения. Человек сотворен по образу и подобию Божьему; зверь — по образу и подобию ангельскому. Поэтому в мире есть динамически-творческая бого-человеческая иерархия и нетворческая, статическая англо-звериная иерархия. *Возобладание в Церкви статики над динамикой, омертвление в ней творческого духа и есть результат возобладания в ее духовном строе иерархии англо-звериной над иерархией бого-человеческой.* Клерикализм и есть господство ангельского начала в мире вместо начала человеческого. Последствие его — озверение человека. В католической церкви не было богочеловечества. Священство — ангельской, а не человеческой природы и потому не может быть творчески-активным в мире; священство — лишь медиум божественного. Когда в центре вселенской иерархии хотят поместить ангела вместо человека, папу, епископа, священника — вместо человека, тогда статика побеждает динамику и человечество легко впадает в зверство. Ибо зверь подобен ангелу, человек же подобен Богу. И мир звериный должен стать оправой славы человека, как мир ангельский — оправа Божьей славы. Нарушение иерархического места человека в мире всегда порождает зло и рабство. Ангел не есть высшая иерархическая ступень космоса — такой высшей ступенью является лишь человек-творец, подобный Творцу-Богу. Ангелы — иерархическое окружение божественного организма и хранители человека как медиумы божественной энергии. Ангел, пожелавший стать царем космоса, стал дьяволом. Беме говорит: «Denn Lucifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus, in die ewige Unruhe»⁴⁴ *. И это дерзкое богоотступничество ангела в космосе отозвалось тем, что зверь, подобный ангелу, пожелал в нем царствовать. На земле в папе и во всяком священнике, всяком ангельском чине, пожелавшем царствовать и господствовать, отражается падение Ангела, дьявольский выход его из божественного покоя,

из славы. Динамическим, творческим центром вселенной сотворен человек, но в исполнении своей свободы он последовал за падшим Ангелом, пожелавшим стать центром мира, и потерял свое царственное место, обессилил свое творчество и впал в состояние звериное. Человек, вместо того чтобы дерзновенно определить себя как свободного творца, подчинил себя падшему ангелу. Дьявол лишен творческой, динамической силы, потому что и ангел не обладает ею и не призван к ней. Падший Ангел живет ложью и обманом, скрывая свое бессилие. Но человек и падший не окончательно теряет свою творческую силу. Богоотступничество и падение и есть подмена иерархии богочеловеческой иерархией ангело-звериной. Ангельское подменяет божественное, звериное подменяет человеческое. Воссоздается богочеловеческая иерархия через воплощение Сына Божьего, через боговоплощение, через явление в мир абсолютного, божественного Человека. Царственное место человека в мире укрепляется Богочеловеком и побеждается принцип падшего ангела. Новый Адам знаменует собою более высокую ступень космического творческого развития, чем Перво-Адам в раю. То ветхое сознание, для которого человек должен быть лишь статической оправой Божьей славы, существом пассивным и лишенным знания, отражало на себе подавленность падшим ангелом, возомнившим себя царем космоса. Не человек, а сам падший ангел должен быть оправой Божьей славы. Человек же призван прославлять Творца своей творческой динамикой в космосе. Он должен выйти из покоя. Адам, возрожденный через Христа в нового духовного человека, уже не пассивный и подавленный слепец, а зрячий творец, Сын Божий, продолжающий дело Отца.

§

Натуралистический антропоцентризм не выдерживает критики и не может быть восстановлен. Коперник и Дарвин, по-видимому, окончательно его сокрушили и сделали идею центральности человека неприемлемой для научного сознания. Замкнутое небо мира средневекового и мира античного разомкнулось, и открылась бесконечность миров, в которой потерялся человек с его притязаниями быть центром вселенной. Коперник показал, что земля не есть центр космоса и что не вокруг нее враща-

ются миры. Земля — одна из планет, место ее очень скромное. Дарвин показал, что человек не есть абсолютный центр этой скромной планеты земли: он — одна из форм органической жизни на земле, той же природы, что и другие формы, один из моментов эволюции. Так принудила наука землю и человека к скромности, понизила их природное самочувствие. В природном мире человек не занимает исключительного положения. Он входит в круговорот природы как одно из ее явлений, одна из ее вещей, он — дробная, бесконечно малая часть вселенной. Теперь, когда смотрит человек ночью на звездное небо, он чувствует себя потерянным в этой бесконечности миров, раздавленным этой дурной бесконечностью. Огромные стихии природного мира, всюду возрастающие в плохую бесконечность, — дурная множественность солнечных миров и дурная множественность микроорганизмов, или, по новейшим гипотезам, супра-миров и инфра-миров, лишают человека его царственного и исключительного самосознания. Как исключительно природное существо, человек — не центр вселенной и не царь вселенной, он один из многих и принужден бороться за свое положение с бесконечно многими существами и силами, тоже претендующими на возвышение. Но крушение натуралистического антропоцентризма, наивно прикреплявшего значение человека к природному миру, не есть еще гибель высшего самосознания человека как микрокосма, как центра и царя вселенной. Гибнет лишь детская наука Библии, наивная библейская астрономия, геология и биология, но остается в силе религиозная библейская истина о человеке. Человек претендует на несоизмеримо большее, чем то самосознание, которое в силах дать ему натуралистический антропоцентризм. И смешны для нас притязания средневековых людей скрепить свое значение с наивной наукой детства человеческого. *Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров.* Человек не только природное существо, но и сверхприродное существо, существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в «мире сем», но «не от мира сего». Этот абсолютный антропоцентризм, побеждающий дурную бесконечность звездного неба пребывающей в человеке вечностью, не может быть сокрушен никакой наукой, как не

может быть никакой наукой обоснован — он вне досягаемости науки. Что может сказать об этом наука Коперника, Лайелля и Дарвина, которая вся есть лишь приспособление к данному ограниченному состоянию природного мира? Само это ограниченное состояние природного мира, столь экономически описываемое Коперником, Лайеллем и Дарвином, порождено падением человека, перемещением иерархического центра вселенной. Приниженное положение, которое занял человек в данном состоянии природного мира и данной планетной системе, ничего не говорит против его центрального положения в бытии, против той абсолютной истины, что человек есть точка пересечения всех планов бытия. И земля пала вместе с человеком, вошла в круговорот природной необходимости. Но метафизический смысл земли раскрывается не астрономией и не геологией, а антропологической философией, философией мистической, а не научной. Что ценность и значение земли и человека превышают весь природный мир, истина эта и должна быть скрыта для науки, приспособленной лишь к мировой данности и необходимости. Истина эта есть прорыв за пределы и грани к миру иному. В мистических учениях кроется истина о связях человека с иными планами бытия, иными планетными системами (не в природно-астрономическом, а в сверхприродно-астрологическом смысле слова), истина, сокрытая для официальной науки и официальной философии⁴⁵. Лишь мистически открывается, почему человек занял подчиненное положение в природном мире, в солнечной системе.

Великий знак унижения человека виден в том, что человек свет получает от солнца и что жизнь его вращается вокруг солнца. То, что солнце извне светит человеку, есть вечное напоминание о том, что люди, как и все вещи мира, сами по себе находятся в вечной тьме, лишены внутреннего излучения света. Солнце должно быть в человеке — центре космоса, сам человек должен был бы быть солнцем мира, вокруг которого все вращается. Логос — Солнце в самом человеке должен светить. А солнце вне человека, и человек во тьме. Свет жизни в природном мире зависит от внешнего и далекого источника. Померкнет солнце, и все существа и все предметы природного мира будут повергнуты в беспросветную тьму, жизнь прекратится, так как нельзя жить без света. И магическое действие белых ночей, и необычную красоту их можно

объяснить тем, что в белые ночи не видно внешнего источника света (солнца, луны, лампы, свечи), что все предметы светятся как бы изнутри, из себя. Белые ночи романтически напоминают о нормальном внутреннем свете всех существ и вещей мира. Центральное положение солнца вне человека и зависимость от его света есть унижение человека. Предмирное падение человека было перемещением его как иерархического центра. В природном мире, в метафизическом образовании нашей планетной системы это отозвалось тем, что солнце переместилось изнутри вовне. Человек пал, и солнце ушло из него. Земля с живущим на ней человеком стала вращаться вокруг солнца, в то время как весь мир должен был бы вращаться вокруг человека и его земли и через человека получать свет, через живущий внутри его Логос. Утерев свою солнечность, человек впал в солнцепоклонство и огнепоклонство, сделал себе бога из внешнего солнца. Апокалиптический образ Жены, облеченной в Солнце*, и есть образ возвращения Солнца внутрь человека. Восстанавливается правильный иерархический строй космоса. Ангелус Силезиус говорит: «Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinen Strahlen dass farbenlose Meer der ganzen gottheit malen»^{46**}. Но Солнце возвращается внутрь человека лишь через воплощение в мир Абсолютного Человека — Логоса. Логос — Абсолютный Солнечный Человек, возвращающий человеку и земле их абсолютное центральное положение, утерянное в природном мире. Высшее самосознание человека как микрокосма есть христологическое сознание. И это христологическое самосознание нового Адама превышает самосознание Перво-Адама, обозначает новый фазис в творении мира.

§

Истинная антропология может быть обоснована лишь на откровении о Христе. Мировой факт явления Христа — основной факт антропологии. Лишь после Христа возможно высшее антропологическое сознание. Лишь в Христе и через Христа совершился мировой акт божественного самосознания человека. Лишь богоусыновление человека, совершенное Христом, восстановление Христом человеческой природы, поврежденной грехом и отпадением, раскрывает тайну о человеке и его первородстве, тайну лика человеческого. В Христе Бог стано-

вится лицом и человек становится лицом. Беме говорит: «Gott ist keine Person als nur in Christo»¹⁷ *. Тайна Христа и есть тайна Абсолютного Человека, Бого-Человека. Христос — Сын Божий — предвечный, абсолютный, божественный Человек. Предвечно рождается от Отца Сын — Абсолютный Человек, Божественный Человек, Бого-Человек. Божественный Сын — Человек рождается на небе и на земле, в вечности и во времени, вверху и внизу. И потому совершающееся на земле совершается на небе. Драма земного человечества и есть драма небесного человечества¹⁸ Через Сына Человеческого природа причастна природе Божественной, и в Божестве пребывает лик человеческий. Самосознание Христа как совершенного Бога и совершенного Человека возносит Человека на головокружительную высоту, поднимает его до Св. Троицы. *Через Христа человек делается причастным природе Св. Троицы, ибо вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек.* О, конечно, человек не Бог, он Сын Божий не в том единственном смысле, в каком Сын Божий Христос, но человек причастен к тайнам природы Св. Троицы и является посредником между Богом и космосом. Каждый лик человеческий через Христа пребывает не только в тварном мире, но и в Божестве. Природа человека бого-мирская, а не только мирская. Человек — не только природно-тварное существо, но и божественно-тварное существо. В человеке есть природная божественность, в нем скрыто натурально-божественное начало. Христос восстанавливает утерянную родословную человека, его право на божественное происхождение и божественное назначение. Оправдательные документы были утеряны после падения человека в порядке природной необходимости. Падший человек, превратившийся в природное существо, скованное необходимостью, бессилён освободить себя из плена и рабства, вернуться к божественным своим истокам. В силах это сделать лишь Абсолютный, Божественный Человек, через которого всякий человек причастен божественной природе и божественной силе. Абсолютный Человек в Боге хранит облик человека таким, каким сотворен он Богом-Творцом. В Абсолютном Человеке человеческая природа остается в высших, божественных сферах бытия, в то время как в падшем природном человеке она погружается в низшие сферы бытия, чтобы поднять падшего человека в высшие сферы. Абсолютный Человек, Богочеловек — Логос, Солнце творения. Через Него Человек

становится Солнечным Логосом творения, к чему и был предназначен Творцом.

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

Христианство всегда учило о падении и слабости человека, о греховности и немощи человеческой природы. И в то же время христианская антропология признает абсолютное и царственное значение человека, так как учит о вочеловечении Бога и обожествлении человека, о взаимопроникновении природы божественной и природы человеческой. *Но по глубочайшим причинам, скрытым в тайне времен и сроков, христианство не раскрыло полностью того, что должно дерзнуть назвать христологией человека, т. е. тайны о божественной природе человека, догмата о человеке, подобного догмату о Христе.* Открывалась в христианстве природа Св. Троицы и природа Христа, и почти не открывалась природа человека. В святоотеческом христианстве был монофизитский уклон, робость в раскрытии человеческой природы Христа, а потому и божественной природы человека, подавленность грехом и жадной искупления греха. Этот уклон свойствен всему христианству и не является случайным. И все же *в откровении христианском истина о божественности человека есть лишь обратная сторона истины о человечности Христа.* Христология человека неотделима от христологии Сына Божьего, самосознание Христа неотделимо от самосознания человека. Христологическое откровение — антропологическое откровение. Задача ре-

лигиозного сознания человечества и есть *раскрытие христологического сознания человека*. Только мистики прозревали истину о христологии человека, упреждая времена и сроки. Человек — микрокосм, ему принадлежит центральное и царственное положение в мире, потому что природа человека мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна к природе Св. Троицы. *Человек — не простая тварь в ряду других тварей, потому что предвечный и едиnorodный Сын Божий, равнодостоинный Отцу, — не только Абсолютный Бог, но и Абсолютный Человек*⁴⁹ Христология есть единственная истинная антропология. Явление Христа — Абсолютного Человека на земле и в человечестве навеки и абсолютно утвердило за человеком и землей абсолютное и центральное во вселенной значение. Астрономия Коперника и биология Дарвина не в силах опровергнуть христологической антропологии как истины, превышающей мир, истины предмирной. Мир еще не был сотворен Творцом, когда образ человека был уже в Сыне Божьем, предвечно рождающемся от отца. Только христология человека, обратная сторона антропологии Христа, раскрывает в человеке подлинный образ и подобие Бога-Творца.

§

Святоотеческая антропология не раскрыла сколько-нибудь полно христологической истины о человеке. Религиозная антропология отцов и учителей Церкви ограничена, она не вмещает творческой тайны человеческой природы. Антропология эта все еще слишком подавлена сознанием падения человека, она учит о страстях человека и об избавлении от греха. В сущности, святоотеческая антропология находится еще в зависимости от ветхой языческой антропологии⁵⁰ В сознании святоотеческом абсолютной и головокружительной христологической истине об искуплении не соответствует абсолютной и головокружительной истине о человеке. Тайна искупления как бы прикрыла творческую тайну о человеке. Остается бесконечная дистанция между человеком и Богом. Нет окончательного антропологического откровения и в догматах вселенских соборов, раскрывавших лишь тайну христологическую, тайну искупления. Подлинно христианской религиозной антропологии не могло быть в христианстве святоотеческом, в христианстве вселенских соборов. Вся

эта мировая эпоха христианства стояла под знаком осознания греха и осознания Христова искупления как единственного пути избавления от греха. Религиозное сознание должно было быть целиком обращено к Христу, а не к человеку. Сознание бессилия и беспомощности человека необходимо для сознания истины искупления. И лишь изредка прорывается в святоотеческом периоде христианства то сознание царственности человека, которое звучит в словах св. Григория Нисского: «Как в этой жизни художники дают вид орудию соответственно его потребности, так наилучший художник создал наше естество как некий сосуд, пригодный для царственной деятельности, и по душевным преимуществам, и самому телесному виду устроив его таким, каким нужно, чтобы царствовать. Ибо душа прямо показывает в себе царственность и возвышенность, и великую далекость от грубой низости тем самым, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно располагает желаниями. А это кому иному свойственно, кроме царя? А сверх того соделаться образом Естества, всем владычествующего, — не иное что значит, как при самом создании немедленно стать естеством царственным»⁵¹. Или у св. Симеона Нового Богослова: «Когда пришел Христос, с того времени человек сделался уже как бы светом, через соединение с оным, первым и невечерним светом Божиим, и не имеет более нужды ни в каком писанном законе»⁵². Или у св. Макария Египетского: «Познай же свое благородство, а именно, что призван ты в царское достоинство, что ты — «род избран, священство и язык свят». Тайна христианства необычайна для мира сего. Видимая слава и богатство царя суть нечто земное, тленное, преходящее; а то царство и то богатство божественны, небесны, славны, никогда не проходят и никогда не прекращаются. Ибо в небесной Церкви соцарствуют с небесным Царем; и как сам Он «первороден из мертвых», так и соцарствующие с Ним первородны»⁵³. Но преобладает в христианстве святоотеческом сознание утери человеком свободы в его падении над сознанием царственной свободы человека. У святых отцов, в творениях аскетических, наиболее ценных, хорошо разработано лишь учение о страстях и об избавлении от них, т. е. антропология отрицательная. Положительная антропология все еще остается ветхозаветской, т. е. учат о природном человеке, о ветхом Адаме. Учение о небесном Адаме, о человеке — микрокосме сверхприродном

почти не раскрыто, вернее, раскрыто лишь в христологии, а не в антропологии. Только отдельные мистики разрывали границы, поставленные временами и сроками. Что человек — творец, подобный Богу-Творцу, об этом ничего не раскрыто в сознании отцов и учителей церкви. А христианское сознание было до сих пор сознанием святоотеческим. Святоотеческое сознание не могло видеть в человеке микрокосма, так как не было обращено к макрокосму. Вопрос о положительном, творческом призвании человека в мире даже никогда не поднимался святыми отцами и учителями церкви. Самый радикальный и огненный из отцов св. Исаак Сирианин говорит: «В том и добродетель, чтобы человек не занимал ума своего миром. Сердце не может пребывать в тишине и быть без мечтаний, пока на человека действуют чувства»⁵⁴. «Начало истинной жизни в человеке — страх Божий. А он не терпит того, чтобы пребывать в чьей-либо душе вместе с парением ума»⁵⁵. «*Мир* есть имя собирательное, обнимающее собою перечисленные нами страсти»⁵⁶. «По природе душа бесстрастна»⁵⁷ «Естество тогда только способно соделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания, когда человек первоначально претерпением страданий, деланием и скорбью совлечется ветхого страстного человека, как новорожденный младенец совлекается одежды, выносимой из матерних ложесн. Тогда ум способен возродиться духовно, соделаться видимым в духовном мире, и приять созерцание отечества своего»⁵⁸. А вот слова, как бы открывающие в человеке всю полноту божественного и космического: «Кто покорит себя Богу, тот близок к тому, чтобы покорялось ему все. Кто познал себя, тому дается ведение всего; потому что познать себя есть полнота ведения о всем, и в подчинении души твоей подчинится тебе все»⁵⁹ Но для св. Исаака Сирианина мир есть лишь страсти и человек делается сильным и получает ведение не через раскрытие своей человеческой природы, а через ее окончательное умолкание и освобождение места для Бога. Человек обожествляется, но лишь путем умолкания всего человеческого, исчезновения человека и появления на его место Божества⁶⁰. У учителей церкви было учение о θεωσις'се человека, но в этом θεωσις'се человека совсем нет. Не ставится даже проблема о человеке. Но человек богоподобен не только потому, что он способен привести в молчание свою природу и освободить место для Божества. В самой человеческой природе есть богоподо-

бие, в самом человеческом голосе этой природы. Приведение к молчанию «мира», страстей, освобождает *человека*. Бог хочет, чтобы не только Бог был, но и человек был. В этом — смысл мира. Для святых отцов задача человека — возврат к первоначальному состоянию до грехопадения. Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Бог соделался человеком для того, чтобы через вочеловечение свое опять возвесть естество человеческое в благобытие. Почему надобно нам узнать, каким это образом, через воплощенное домостроительство Христово, человек опять приходит в благобытие»⁶¹. «Люди для того рождаются на свет, чтобы прославлять Бога, так как они суть мыслящие и разумные существа. Они одни из всех видимых тварей могут познавать, величать и благодарить Творца Бога. Рассматривая тварь, они дивятся Творцу, и, познав Его величие, недомыслимое и беспредельное, поклоняются Ему, чтут Его и благоговействуют перед Ним»⁶². Человек рожден «для того, чтоб сделаться достойным обитать в небесных селениях и быть вчинену в сонм святых Ангелов»⁶³, т. е. призвание человека ангельское и потому пассивное и нетворческое. Все значение святоотеческого сознания было в героической борьбе против ветхого Адама, против страстей мира.

§

Жизненные результаты ограниченности святоотеческой антропологии чувствовались на протяжении средних веков как на Западе, так и на Востоке. Святоотеческое сознание, исключительно заполненное тайной искупления, в периоде негероическом сказалось принижением человека и подавлением его творческой мощи. Сознание Исаака Сирианина может быть лишь героическим делом личности, но как руководство для жизнеустроения человечества, чуждого личного опыта Исаака Сирианина, оно может явиться источником омертвления человека. Мистический опыт должен быть личен, и за его результатами нельзя следовать извне. В средние века все антропологическое было языческое, а не христианское. На Востоке антропологическое было совсем задавлено; на Западе оно получило выражение и развитие, но этот западный антропологизм и придал католичеству ярко выраженную форму языко-христианства. Христианская стихия католичества не заключала в себе антропологического откровения,

и только в языческой его стихии была антропология, но внехристианская, римская или варварская. Идея рыцарской чести заключала в себе великую антропологическую правду о личности, но правду, чуждую сознанию святоотеческому. А весь строй папской теократии и феодальной иерархии был антропологизмом язычески-варварским, со всей тьмой ветхого Адама.

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

ет от всякого богосознания и обоготворяет человека и человеческое. Но гуманизм не знает человека как образа и подобия Божьего, ибо не хочет знать Бога, не знает человека как свободного духа, ибо он во власти природной необходимости. Поэтому гуманизм может обоготворить лишь природного человека, лишь человека как эмпирический факт, как каплю в природном море, себя субъективно поставившей целью. Если святоотеческое сознание обладает христологией и лишено соответствующей антропологии, то сознание гуманистическое не имеет христологии, соответствующей антропологии. Гуманизм не знает Небесного Адама, Абсолютного Человека, а потому не может знать подлинного достоинства человека. Гуманизму неведома тайна человеческой природы, и антропология гуманизма в корне своем ложная антропология. Гуманизм познает человека лишь как природный объект и не знает человека как сверхприродного субъекта. Гуманистическое сознание подавлено открытием Коперника. И оно переносит антропоцентризм в субъективно-произвольные состояния человека, утверждает антропоцентризм психологический. Человек низкого происхождения и не имеет никакого назначения. Но он собственными силами подымается по ступеням природного мира и сам ставит себя целью. Гуманизм с роковой неизбежностью приводит в XIX веке к позитивизму, к принудительному водворению человека на ограниченную территорию данного природного мира. Гуманистический позитивизм хочет покончить с сознанием принадлежности человека к двум мирам. Нет другого мира, и человек целиком принадлежит к этому единому миру и в нем должен искать себе счастья. Но в этом мире человек раб необходимости, бесконечно малая часть огромного механизма природы. Натурализм и позитивизм окончательно принижают человека, отрицают человека, ибо пучок восприятий, смена ощущений, дробная часть круговорота природы — не есть человек. В позитивизме исчезает та правда гуманизма Возрождения, которая связана была с возрождением античности как человеческой ценности. Гуманизм перерождается в антигуманизм, он отрицает человека. Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы, нет без Бога и Богочеловека. Или человек — образ и подобие Абсолютного Божественного Бытия — тогда он свободный дух, царь и центр Космоса; или человек — образ и подобие данного природного мира — тогда нет человека, а есть лишь одно из преходящих явлений природы. Нужно вы-

бирать: или свобода человека в Боге, или необходимость преходящего явления в природном мире. Гуманизм в своих позитивистических пределах выбрал второе и совершил мысленное человекоубийство; отверг высшее самосознание человека, трансцендентное данному природному миру, и тем отрекся от первородства человека, предал человека во имя приспособления к данному природному миру и благоденствия в нем. Судьба гуманизма есть великая трагедия человека, ищущего антропологического откровения. Нераскрытость антропологии толкает человечество на путь гуманизма. Святоотеческое сознание оставляет человека беспомощным в раскрытии его творческой природы. И критика гуманизма должна быть имманентной, как имманентно должно быть его изживание.

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

Не успел Л. Фейербах провозгласить религию человечества, как К. Маркс в своем материалистическом социализме довел гуманизм до окончательного отрицания человека, до последнего порабощения человека необходимостью, до обращения человека в орудие материальных производительных сил. Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего *zukunftstaat'a** и блаженствующего в нем пролетариата. Тут гуманистическая антропология приходит к кризису, обожествленный человек истребляется во имя чего-то призрачно сверхчеловеческого, во имя идеи социализма и пролетариата. Пролетариат выше человека, и он не просто сумма людей — он новый бог. Так сверхчеловеческое неизбежно восстает на развалинах гуманизма. Марксизм — одно из предельных порождений антропологического сознания гуманизма, истребляющее гуманизм, окончательно убивающее человека**. Позитивизм в теории и социализм на практике — последние плоды гуманизма, избобличающие ложь гуманистической антропологии. Ибо ложна та антропология, которая убивает человека, которая не отвечает бесконечной природе человека, не знает тайны человеческой природы — ключа к тайне бытия. И все-таки человек должен был пройти через гуманистическое сознание, чтобы прийти к откровению о человеке. На святоотеческом сознании нельзя было остановиться. Через гуманизм в муках рождается активность человека, идущая снизу вверх, а не сверху вниз. Правда гуманизма — часть религии богочеловечества, предполагающая веру не только в Бога, но и в человека.

§

Кризис гуманистической антропологии завершился в Фр. Нитцше — величайшем явлении новой истории. Нитцше — искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания. После Нитцше, после дела его и судьбы его гуманизм уже невозможен, навеки преодолен. «Заратустра» — величайшая человеческая книга без благодати. То, что выше «Заратустры», то было по благодати свыше. «Заратустра» — творение покинутого, предоставленного себе человека. И никогда человек, пре-

доставленный собственным силам, не подымался выше. Кризис гуманизма в последнем пределе своем должен был привести к идее сверхчеловека, к преодолению человека и человеческого. Для Нитцше последняя ценность не человеческая, а сверхчеловеческая, т. е. гуманизм преодолен им. Человек для него — стыд и боль, человек должен быть преодолен, человек должен прийти к тому, что выше, чем человек, что уже сверхчеловек. В Нитцше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека — и в этом великий подвиг Нитцше. *Нитцше — предтеча новой религиозной антропологии.* Через Нитцше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской. Нитцше — инстинктивный, лишенный еще Логоса, пророк религиозного возрождения Запада. Ненависть Заратустры к последнему человеку, изобретшему счастье, есть священная ненависть к унижительной лжи гуманизма. Заратустра проповедует творчество, а не счастье, он зовет к подъему на горы, а не к блаженству на равнине. Гуманизм — равнина, гуманизм не выносит гор. Нитцше почуял, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека, которого не сознала ни антропология святоотеческая, ни антропология гуманистическая. Он проклял добрых и справедливых за то, что они ненавидят творящих. Муку Нитцше мы должны разделить, она насквозь религиозна. И ответственность за судьбу его должны принять на себя. Через Нитцше начинается новое антропологическое откровение в мире, которое в своем последнем осознании, в своем Логосе должно стать христологией человека⁶⁴

Рядом с Нитцше может быть поставлен лишь столь отличный от него и столь похожий на него Достоевский. В антропологизме Достоевского что-то новое открылось миру. В Достоевском исключительной остроты достигло самочувствие человека, проблема о человеке. Только человеком и интересуется Достоевский. После Нитцше и Достоевского нет уже возврата к старому, ни к старой христианской антропологии, ни к старой гуманистической антропологии. Начинается новая эра, и выявляются пределы и концы. Всему переходному и промежуточному наступает конец. Сознательные идеи Нитцше бессильны и должны быть отвергнуты. Нитцше не знал пути к сверхчеловеку и погиб в трагическом бессилии. Судьба его после смерти еще более трагична, ибо он породил

нитцшеанство, жалкое и ничтожное. Но важно не сознание Нитцше, иногда почти банальное, а он сам, дело его жизни, мука его искания, предчувствие его. В нем было подлинно пророческое, не в библейском, а в новом смысле слова. После Нитцше, как и после Достоевского, человек должен по-новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыть свою творческую природу. «Последний человек» — позор, который должен быть преодолен. Но святоотеческим христианством нельзя преодолеть позора «последнего человека». И только истина, открывавшаяся отдельным мистикам, в силах помочь этому преодолению.

В Нитцше и Достоевском произошло крайнее напряжение и обострение человеческого самочувствия, антропологического сознания. Это выразилось и в том, что через них приоткрылась христианскому миру проблема человеческого конца — проблема антихриста. Надвигающийся и угрожающий образ антихриста принудит христианский мир к творческому усилию раскрыть истинную, христологическую антропологию. Высшее самосознание человека, антропологическое сознание потому уже должно быть до конца раскрыто, что человеку грозит попасть во власть антихристологии человека, ложной, истребляющей человека антропологии. Человек поставлен перед дилеммой: или сознать себя христологически или сознать себя антихристологически, увидеть Абсолютного Человека в Христе или увидеть его в антихристе. Гуманизм в своем безбожном и недуховном развитии грозит привести к антихристологическому сознанию. Антихрист и есть окончательное истребление человека как образа и подобия божественного бытия, как микрокосма, как причастного к тайне Троицы через Абсолютного Человека — Сына Божьего. Антихристологическая антропология делает человека рабом падшего ангела, пожелавшего иметь на земле свое обратное Христу человекоуплощение. Человек, обоготворяющий себя и теряющий свое сыновство Богу, делается бессильным рабом природной необходимости, в которую он был уже ввергнут своим начальным падением. Человек антихристов духа отобщается от тайны искупления, которая восстанавливает и подымает падшую человеческую природу. Дух антихристов сулит человеку блаженство в мире необходимости через отречение от его богоподобной природы. Но дух антихристов узнается не по поверхностному сознанию, не по догматическому

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

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

Глава III

ТВОРЧЕСТВО И ИСКУПЛЕНИЕ

§

Новозаветная, евангельская правда — абсолютная, единоспасающая правда. Не только подлинные христиане по сознанию, но и в сознании отступившие от христианства чувствуют в какой-то глубине единственность, исключительность, несравнимость ни с чем правды Христовой. И рационалист Гарнак по глубокому своему чувству склоняется перед абсолютностью евангельской истины не менее, чем католики и православные, хотя и нет в нем сознания того, кто был Христос. Правдоискатели нашей эпо-

хи, утеревшие старую веру, все вновь и вновь обращаются к Евангелию и хотят испить живой воды из его абсолютного источника. И много делают попыток евангельски оправдать и осмыслить жизнь. Во всех попытках, как церковных, так и внецерковных, по-евангельски, новозаветно оправдать, осмыслить все в жизни, обосновать все ценности жизни чувствуется какая-то натяжка, какое-то насилие над Евангелием, какое-то произвольное внесение в Евангелие ценностей иного мира¹. Как религиозно примирить творческие ценности жизни с единоспасающей и абсолютной ценностью евангельской вести о спасении и искуплении через Христа — Спасителя и Искупителя? Указаны ли в единственном и абсолютном Евангелии пути творчества ценностей жизни? Имеем ли мы религиозное право обращать евангельскую истину в орудие оправдания наших жизненных ценностей и наших творческих порывов? Нашу эпоху мучат эти вопросы острее и безнадежнее, чем бывшие христианские эпохи. И мы насилуем Евангелие с таким произволом, которого не знали прежние времена. Наше насилие рождается из религиозной жажды, дошедшей до религиозного отчаяния, но само это насилие антирелигиозно и почти кощунственно. Хотим во что бы то ни стало извлечь из Евангелия то, чего там нет. Через ряд посредствующих звеньев дискурсивной мысли стремятся вывести из Евангелия то нужное нам, что там не раскрывается. Наука и искусство, право и государство, социальная справедливость и свобода, половая любовь, техника — все то, чем живет современный человек и от чего не может отречься, должно быть евангельски оправдано для того, кто ищет Христовой правды. И все эти бесплодные, трагические усилия вновь и вновь приводят к тому старому сознанию, что лишь то оправдание жизни может быть названо евангельско-новозаветным, выражающим дух религии искупления, которое дано было в христианстве святоотеческом, в аскетике. Религия искупления неотделима от аскетизма и может принять жизнь лишь как послушание последствиям греха, как несение тяготы. Государство, брак, наука и пр < оч. > оправдывают святоотеческое сознание как несение тяготы, как священное послушание греховного человека².

Для религиозного сознания человека новой мировой эпохи есть один только выход: религиозное осознание той истины, что новозаветное христианство не есть полная и завершенная религиозная истина. Новозаветное

христианство есть религия искупления, благая весть о спасении от греха, откровение Сына Божьего, второй Ипостаси Св. Троицы, в аспекте Бога, страдающего за грехи мира. Это один из этапов духовного пути. Второй евангельский завет Бога и человека имеет прямое отношение лишь к искуплению греха через божественную любовь и благодать. В путях духовной жизни это — распятие на кресте розы жизни. Но исчерпывается ли тайна жизни и бытия тайной искупления, есть ли окончательная задача жизни лишь спасение от греха? Искупление греха, спасение от зла само по себе отрицательно, и конечные цели бытия лежат дальше, в положительной, творческой задаче. Искупление греха есть лишь одна из эпох мистической мировой жизни, сердцевина мирового процесса. Но процесс мировой жизни не может исчерпываться искуплением, в нем должны быть иные мистические периоды. Человеческая природа, подобная Творцу, не могла быть сотворена Творцом лишь для того, чтобы, согрешив, искупить свой грех и в дело искупления вложить все свои силы на протяжении всего мирового процесса. Такое понимание человеческой природы не соответствовало бы идее Творца, принижало бы богоподобное достоинство человека. Абсолютная христологическая истина одной своей стороной обращена к искуплению греха и спасению от зла, другой же своей стороной обращена к положительному, творческому призванию человека, открывает христологию человека. Новозаветная, евангельская истина есть лишь часть христологической истины, обращенная к искуплению и спасению, — в ней нельзя искать прямого оправдания творческих целей человека. В Евангелии раскрывается лишь один аспект Христа, Абсолютного Человека, искупающего и спасающего человеческую природу.

§

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

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

Не оправдание творчества через насилие над Евангелием, а другое открывается нам. Мы чувствуем *священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве*. Божественно-премудро это абсолютное молчание священного писания о творчестве человека. И разгадка премудрого смысла этого молчания есть разгадка тайны о человеке, есть акт высшего самосознания человека. Лишь не достигший высшего самосознания человек ищет оправданий творчества в священном писании и священных указаний о путях творчества, т. е. хочет подчинить творчество закону и искуплению. Человек, целиком еще пребывающий в религиозных эпохах закона и искупления, не сознает свободы своей творческой природы, он хочет творить по закону и для искупления, ищет творчества как послушания. *Если бы пути творчества были оправданы и указаны в священном писании, то творчество было бы послушанием, т. е. не было бы творчеством*. Понимать творчество как послушание последствиям греха, как исполнение закона или как искупление зла, т. е. как откровение ветхозаветное или откровение новозаветное, значит отвергать тайну творчества, значит не знать смысла творчества. То, что тайна творчества и пути его сокрыты в священном писании, в этом — премудрый эзотеризм христианства. Тайна твор-

чества по существу своему эзотерична, она не откровенна, она — сокровенна. Открываться свыше могут лишь закон и искупление, творчество — сокрывается. Откровение творчества идет не сверху, а снизу, это — откровение антропологическое, не теологическое. Бог открыл грешному человеку свою волю в законе и дал человеку благодать искупления, послав в мир Сына своего Единородного. *И Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества.* Закон вскрывает зло грешной природы человека и говорит не, не, ставит предел злой воле. Благодать искупления восстанавливает человеческую природу, возвращает ей ее свободу. От Христа идущая сила искупления переходит внутрь человека. Само искупление на высших ступенях религиозного сознания понимается имманентно-внутренно, без дуалистической объективации, которая есть в юридическом учении об искуплении. Человек перерождается в новую тварь через космическую мистерию искупления. Человек перерождается в нового Адама, лишь имманентно пережив распятие. Но само творческое призвание человека не открывается принудительно ни в Ветхом, ни в Новом Завете. Творчество есть дело богоподобной свободы человека, раскрытие в нем образа Творца. Творчество не в Отце и не в Сыне, а в Духе и потому выходит из границ Ветхого и Нового Завета. Где Дух, там и свобода, там и творчество. Творчество не связано со священством и не подчинено ему. Творчество — в Духе пророческом. Дух не может иметь своего писания и не знает наставлений, Он раскрывается в свободе. Дух дышит, где хочет. Жизнь в Духе есть жизнь свободная и творческая. Антропологическое откровение, зачатое в Сыне, окончательно завершается в Духе, в свободном творчестве человека, живущего в Духе. Творчество не раскрывается еще ни в законе, ни в искуплении, ни в Ветхом, ни в Новом Завете Бога с человеком. В Духе раскрывается тайна творчества, в Духе осознается природа человека, без письмен, без наставлений и указаний свыше. *В творчестве снизу раскрывается божественное в человеке, от свободного почина самого человека, а не сверху.* В творчестве сам человек раскрывает в себе образ и подобие Божье, обнаруживает вложенную в него божественную мощь. Дыхание Духа не божественное только, но богочеловеческое. И церковь есть организм богочеловеческий. Мистерия искупления совершилась и веч-

но совершается в космосе. После этого уже новое тварное, творческое бытие является в мире и призывается человек к исключительной активности, к созиданию той прибыли для царства Божьего, имя которой богочеловечество.

§

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

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

§

Творчество не есть только борьба со злом и грехом — оно создает иной мир, продолжает дело творения. Закон начинает борьбу со злом и грехом, искупление завершает эту борьбу, в творчестве же свободном и дерзновенном призван человек творить мир новый и небывалый, продолжать творенье Божье. Коренной двойственности человеческой природы, ее принадлежности к двум мирам, соответствует двойственность искупления и творчества. Как существо падшее, поработненное последствиями греха и попавшее во власть необходимости, человек должен пройти через тайну искупления, должен в мистерии искупления восстановить свою богоподобную природу, вернуть себе утерянную свободу. Творческая тайна бытия закрыта грехом. В падении человека ослабевают творческие силы человека. Через Христа искупается и восстанавливается человеческая природа, спасается от проклятия греха. Ветхий человек перерождается в новую тварь, в нового Адама. Но тайна искупления прикрывает

тайну творчества. Как существо богоподобное, принадлежащее к царству свободы, человек призван раскрыть свою творческую мощь. В этом другая сторона двойственной природы человека, обращенная не к искуплению, а к творчеству. Но подлинное творчество возможно лишь через искупление. Христос стал имманентен человеческой природе, и это охристовывание человеческой природы делает человека Творцом, подобным Богу-Творцу.

§

Было ли в мире творчество в религиозном смысле этого слова? Сам вопрос этот может показаться странным. Кто же сомневается в том, что было великое напряжение творчества в Греции или в эпоху Возрождения? На протяжении всей истории совершались творческие акты человеком, и в творческих ценностях видели цвет культуры. И все-таки должно сказать, что *не было еще в мире религиозной эпохи творчества*. Мир знает лишь религиозные эпохи ветхозаветного закона и новозаветного искупления. Мир жил религиозным послушанием или преступным непослушанием. А с послушанием нельзя творить в мире. То, что все называли творчеством, как бы ни было оно ценно и велико, то было лишь намеком на подлинное творчество, лишь знак, лишь подготовка. Творческие порывы сопровождают всю историю человека, но творческая природа его была обессилена космическим падением, погружением в низшие сферы бытия. Обычно, когда говорят о творчестве, то имеют в виду процветание «наук и искусств». Но в свете религиозном «науки и искусства» могут оказаться формой послушания, а не творчества. «Науки и искусства», как государство, хозяйство и семья, могут быть поняты как послушание последствиям греха, как реакция на необходимость природного порядка. Даже в гениальном расцвете «наук и искусств» дух послушания с роковой неизбежностью заглушал дух творчества. И в падшем и обессиленном человеке были творческие силы. Но в мировые эпохи закона и искупления силы эти были поглощены религиозно неизбежным послушанием последствиям греха, несением тяготы необходимости. Творческий акт человека подрезывался и притягивался вниз. Гениальные прорывы из образовавшейся цепи необходимости были лишь отдельными проблесками молнии. В общем и общеобязательном ходе мировой культуры

и «науки и искусства» были формой приспособления к необходимости.

С большей последовательностью и радикализмом истолковывает экономический материализм всю творческую культуру как послушание необходимости, как приспособление к состоянию человека, отяжелевшего от погружения в материальные сферы бытия³. Экономический материализм свидетельствует о том, что религиозно не наступила еще эпоха творчества. Экономический материализм — самая совершенная и крайняя философия греха, философия человека, не искупившего грех и ведающего лишь закон. Марксизм — не только не в творчестве, но и не в искуплении, он в Ветхом Завете, в язычестве. Но в нем есть какая-то дробная часть истины, какое-то отраженное, послушное сознание погруженности человека в необходимость. Для марксизма и «науки и искусства» не есть творчество, а лишь приспособление. Эта крайность и узость марксизма имеет значение для разрушения той наивно-поверхностной веры, что «науки и искусства» — подлинное творчество, откровение творческой природы человека. В этом марксизм подходит к концу, к пределу. И в своем роде он выше срединного, поверхностного культуртрегерства, обоготворяющего ценность культуры как подлинного творчества. Должно быть осознание того, как много в «культуре» от необходимости, а не от свободы, от приспособления, а не от творчества. Но в марксизме само это осознание совершается как акт приспособления к необходимости, а не как акт свободного творчества. Экономический материализм есть выражение подавленности человеческого духа*. Нет ничего дарового и нет ничего даровитого. Тут подводят итоги мировой подавленности.

Мы стоим у порога мировой религиозной эпохи творчества, на космическом перевале. Но доньше все творчество «культуры» было лишь подготовляющим намеком, знаком подлинного творчества мира иного. В творчестве «культуры» сказывается лишь трагическая двойственность человеческой природы, рвущейся из оков необходимости, но иное бытие не достигается. *Подобно тому как языческие кровавые жертвоприношения лишь предваряли подлинное мировое искупление через Голгофскую жертву Христа, но самого искупления не достигали, так и творческие усилия человека, создавшего ценности культуры, до сих пор лишь предваряли подлинную религиозную эпоху творчества, которое осуществит иное бытие.*

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

§

В религиозные эпохи закона и искупления нравственная сторона человеческой природы должна была преобладать над стороной эстетической и познавательной. Нравственная сторона человеческой природы менее творческая, в ней сильнее моменты послушания, и ее преобладание было выражением подавленности человеческой природы грехом. Явился даже соблазн отождествить религиозное с нравственным, и находились для этого основания как в Евангелии, так и в творениях святых отцов. Преобладание нравственного момента в законе слишком очевидно. Там даже нравственное взято в суженном смысле. В деле искупления греха момент нравственный мистически преображается и просветляется любовью и благодатью, но все еще господствует по видимости над эстетикой и познанием. Спасение или гибель связывают с нравственным совершенством человека, но не связывают с совершенством эстетическим или познавательным. Религиозно-нравственным совершенством искупает человек грех, приобщается к искуплению, стяжает жизнь вечную. А достигается ли та же цель религиозно-эстетическим и религиозно-познавательным совершенством? Может ли быть отвергнут человек Богом за свое уродство и незнание, человек нравственно совершенный? Может ли быть отвергнут за то, что не творит красоты и познания? Может ли человек быть спасен и унаследовать жизнь вечную за подвиг красоты или подвиг познания? Нужны ли Богу для вечной жизни лишь нравственные или также красивые и знающие? Ведь уделом вечной

жизни должно быть всяческое совершенство, во всем подобное совершенству Божьему, совершенство онтологическое, а не только моральное, всякая полнота бытия. А религиозное сознание говорит: красивым и знающим можешь и не быть, нравственным же быть обязан. Дело искупления и спасения совершается послушанием, а не творчеством. Творческие ценности не нужны для спасения от гибели, могут быть даже вредны — в страшный час смерти лучше забыть о них. Тут ставится для христианского сознания очень мучительный вопрос. Если религиозная жизнь исчерпывается искуплением греха, то высшая, творческая полнота бытия недостижима и не нужна. Бытие суживается и упрощается. Для достижения святости в религии искупления не нужны творческие ценности, не нужна никакая красота и никакое познание. Христианская красота и христианское познание достигаются лишь религиозно-нравственным совершенством, они не имеют самобытных источников, равноценных нравственному. Жажда красоты и жажда познания не искупительны. Всякая творческая жажда не искупительна. Все суета сует перед страшной и главной задачей искупления греха, все не ценно и не нужно. Единое на потребу — совершенство послушания. Во время чумы не до познания и не до красоты, не до творчества ценностей. Грех, который должен быть искуплен, — чума, и наша греховная жизнь — жизнь во время чумы, приспособленная к борьбе с чумой. Жизнь поглощена отрицательной и безотлагательной задачей. И не верится при таком сознании в какую бы то ни было человеческую активность и какое бы то ни было совершенство на земле⁴

Выход из этой трагической для христианства проблемы может быть один: религиозное осознание той истины, что религиозный смысл жизни и бытия не исчерпывается искуплением греха, что жизнь и бытие имеют положительные, творческие задачи. *Та высшая, творческая полнота бытия, плеврома, которая по видимости недостижима в моменте ачинающегося искупления, когда Бог все еще трансцендентен человеку, достижима в другом моменте религиозной жизни, по ту сторону искупления, когда Бог уже имманентен человеку.* Спасение от греха, от гибели не есть конечная цель религиозной жизни, спасение всегда *от*, а жизнь должна быть *для*. 1) многое ненужное для спасения нужно для того, для чего само спасение нужно, для творческого восхождения бытия. Цель человека не спасение, а творческое восхо-

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

§

Если искупление обращено к одному аспекту Христа, к Сыну Божьему, страдающему и жертвенному, то творчество должно быть обращено к другому аспекту Христа, к Сыну Божьему, прославленному и могучему. Христос, распятый за грехи мира при Понтии Пилате, и Христос Грядущий, который явится во славе, — один и тот же Христос, Абсолютный Человек, и в Нем раскрывается тайна о человеке. Окончательная тайна о человеке раскрывается не только в рабьем образе Христа, но и в царственном Его образе, не только в жертвенном его образе, но и в мощном Его образе. Творческая тайна человеческой природы обращена к Христу Грядущему, к силе и славе Абсолютного Человека. В евангельском образе Христа эта творческая тайна не могла быть раскрыта, ибо человек должен был пройти вместе с Христом через тайну искупления, через Голгофскую жертву. Но в силах ли человек,

обращенный целиком лишь к искуплению и видящий Абсолютного Человека лишь в образе жертвенного Искупителя, увидеть Абсолютного Человека в творческом образе Царя, сильного и прославленного? Не сокрыт ли другой аспект Христа от того, кто все еще в искуплении и кто не совершил подвига раскрытия своей творческой природы? Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе свободным усилием не раскроют иного, творческого образа человека. Лишь подвиг свободного творчества обратит человека к Христу Грядущему, подготовит к видению иного образа Абсолютного Человека. И если для искупления нужно великое послушание, то для творчества нужно великое дерзновение. Лишь великим дерзновением можно узреть Христа Грядущего. В духе послушания навеки будет виден лишь Христос Распятый, лишь аспект Искупителя. Нужна жертва дерзновения, подвиг решимости оттолкнуться от всех безопасных берегов. Нужна добродетель небезопасного положения, способность бесстрашно стать над бездной. *Третье творческое откровение в Духе не будет иметь священного писания, не будет голосом свыше: оно совершится в человеке и человечестве, это откровение антропологическое, раскрытие христологии человека.* Антропологического откровения Бог ждет от человека, и человек не может его ждать от Бога. Третьего откровения нельзя ждать, его должен совершить сам человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом. В нем все трансцендентное становится имманентным. Третье антропологическое откровение, в котором раскрывается творческая тайна человека, есть последняя свобода человека. Человек совершенно свободен в откровении своего творчества. В этой страшной свободе — все богоподобное достоинство человека и жуткая его ответственность. Добродетель небезопасного положения, добродетель дерзновения — основные добродетели творческой эпохи. Лишь тот, кто добродетелен этими добродетелями, лишь тот увидит Христа Грядущего, лишь к тому придет Христос сильный и прославленный. Тот, кто трусливо отказывается от страшного бремени последней свободы, тот не может быть обращен к Христу Грядущему, тот не уготовляет Его второго пришествия. Лишь жертвенная решимость стать в положение опасное и рискованное, плыть от старых и твердых берегов к неведомому и не открытому еще материку, от которого не протягиваются руки помощи, лишь страшная свобода делает человека до-

стойным увидеть Абсолютного Человека, в котором окончательно раскроется творческая тайна человека. Христос Грядущий раскроет свою творческую тайну тем, которые сами совершают подвиг творчества, которые уготовляют новую землю и новое небо. Творчество человека в Духе, в высшей духовной жизни, так же уготовляет второе пришествие Христа, как земля-Богоматерь уготовила первое Его пришествие. Путь ко второму пришествию требует активной мужественности, а не только пассивной женственности. Человек призван не ждать только и предчувствовать, но действовать и творить. Человек должен перейти из состояния религиозно-пассивного и рецептивного в состояние религиозно-активное и творческое.

Богом дана была человеку благодатная помощь Христа искупления, восстанавливающего падшую природу человека. Через искупление возвращается человеку его творческая свобода. И должно наступить мировое время действия этой творческой свободы. Сам человек должен сотворить то, для чего он был искуплен, для чего и сотворен был. В самом человеке, в страшной и последней его свободе должен совершиться мировой переход к религиозной эпохе творчества. И новым лишь падением человека было бы ожидание и требование, чтобы сам Бог за него совершил этот переход, чтобы творческое откровение совершалось не по внутренней свободе человека, а по одной внешней помощи Божьей. Желание и ожидание, чтобы самим Богом было сотворено то, что должно быть сотворено человеком, — нечестиво и богопротивно. Такое пассивное религиозное сознание есть потворство человеческой слабости и трусости. Ложно и безбожно то ветхое сознание, по которому человек не смеет дерзать творить до мирового окончания искупления, до конца этого мира. По этому ветхому сознанию в здешнем мире удел человека лишь искупление греха, изживание греха, творчество же будет возможно лишь на том свете, да и то еще неизвестно, так как «тот свет» представляется статически, а не динамически. Это сознание противно глубочайшей сущности христианства, которое делает Бога имманентным человеческой природе и потому не допускает совершенно трансцендентного разрыва здешнего мира и мира потустороннего⁵. Это рабье самочувствие противится великой идее Творца о человеке, в нем сказывается пассивная покорность необходимости, трусливое и слабосильное отречение от свободы во имя спокойствия и безопасности.

Это — религиозное мещанство внутри христианства. Христос явился в мир раньше, чем до конца был исполнен закон. И творчество начнется раньше, чем завершится искупление. До конца времен не осуществится вполне закон и не завершится искупление, но религиозная эпоха творчества будет существовать с неисключенным законом и неотмененным искуплением. Мировой переход к религиозной эпохе творчества не может быть изменой закону и искуплению. В откровении творчества лишь окончательно будет осмыслено и осуществлено откровение закона и искупления, ибо Христос, Логос мира, един и вечен. В свободном творчестве человека раскрывается Его свобода, свобода Абсолютного Человека. Всечеловек низко пал, и всечеловек поднимется на головокружительную высоту.

§

Вопрос о *религиозном* смысле творчества до сих пор еще никогда не был поставлен, такой вопрос не возникал даже в сознании. Это — вопрос нашей эпохи, наш вопрос, вопрос конечный, к которому приводит кризис всей культуры. Прежние эпохи знали лишь вопрос об оправдании наук и искусств или создании новых форм общественности, но не знали религиозного вопроса о творчестве, о раскрытии творческой тайны о человеке в новую мировую эпоху. Религиозная проблема творчества — проблема о путях иного религиозного опыта, о создании иного бытия. *Творчество — не допускается и не оправдывается религией, творчество — само религия.* Творческий опыт — особый религиозный опыт и путь, творческий экстаз — потрясение всего существа человека, выход в иной мир. Творческий опыт так же религиозен, как и молитва, как и аскеза. Творческий опыт — самобытен, у него свои бездонно глубокие корни, он не произведен. Христианство, в лучшем случае, оправдывало творчество, но никогда не подымалось до того сознания, что не творчество должно оправдывать, а *творчеством должно оправдывать жизнь.* Творчество — религия. Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно и равноценно искуплению. Творчество — последнее откровение Св. Троицы, антропологическое ее откровение. Этого сознания до сих пор не было еще в мире, оно зарождается в нашу эпоху. Но многое в мире уготовляло зарождение этого сознания. Уготовляла его и бесконечная усталость от жалких и на-

тянутых христианских, евангельских оправданий творчества. Мы стоим перед неизбежностью оправдать себя творчеством, а не оправдать свое творчество. В творческом акте должно быть внутреннее самооправдание, и всякое внешнее его оправдание бессильно и унижительно. Человек оправдывает себя перед Творцом не только искуплением, но и творчеством. В тайне искупления открывается бесконечная любовь Творца к человеку и изливается бесконечная благодать Его. В тайне творчества открывается бесконечная природа самого человека и осуществляется его высшее назначение. Любовь — не только благодать, но и активность самого человека. Сам Бог, отдавший на растерзание своего единородного Сына, искупает грех человека, и ждет Он, что человек, приобщенный к мистерии искупления, совершит свободный подвиг творчества, осуществит свое положительное назначение. Человеческая природа — творческая, потому что она есть образ и подобие Бога-Творца. Что образ и подобие Творца не может не быть творцом, эта антропологическая истина не была еще с достаточной силой и полнотой осознана в предшествующие религиозные эпохи. Религиозное сознание было заполнено тайной искупления человеческой природы, но тайна самой искупаемой человеческой природы была закрыта. К чему предназначена искупаемая и искупленная человеческая природа? На этот вопрос нет ответа в пределах религии искупления. Обычный христианский ответ, что цель человека — жизнь в Боге, не может удовлетворить, он слишком общий и формальный. Те, которые так отвечают, слишком поглощены *путем* к конечной цели. Успокоение в Боге обычно мыслится как победа над злой и греховной человеческой природой, как угашение этой природы, как поглощение человеческого божеским. Человек лишь освобождает в себе место для Бога и возвращается в лоно Божье без прибыли. Есть какой-то роковой уклон к монофизитству в православии, в религии искупления. Человек, искупающий свой грех, как бы хочет, чтобы его человеческая природа перестала существовать, чтобы существовала одна лишь божественная природа. Но Христос — *Богочеловек*, Он искупает и восстанавливает *человеческую* природу в ее богоподобии. Человеческая природа, сознающая свою самость, свое самостоятельное и свободное бытие, должна вечно существовать лишь как природа творческая, творящая. Человеческая природа окончательно оправдывается перед Твор-

цом не своим угашением, а творческим своим выражением. Человек должен абсолютно *быть*. Человеческая природа, искупленная и спасенная от зла, имеет положительное человеческое содержание и положительную человеческую задачу. Таким содержанием и задачей может быть лишь творчество. Творчество человека связано с оргийно-экстатической стихией человека. Стихия эта находится в падшем греховном состоянии. Искуплением очищается и просветляется она, но не угашается и не уничтожается. Очищенный, просветленный творческий экстаз осуществляет назначение человека⁶ Покаяние или очищение есть лишь один из моментов религиозного опыта, одно из действий мистерии Христа. Нельзя задержаться на этом моменте, нужно перейти к положительной духовной жизни. Христианская мистерия искупления на известной ступени развития человечества объективируется, представляется внеположной, трансцендентной человеку и его внутреннему духовному пути. Так обретается Христос в объективно-предметном ряде и снимается с человека бремя внутреннего пути Христа как пути Человека, как процесса антропологического. То было материализацией христианства, его инволюцией. Ныне христианство может стоять лишь под знаком эволюции, духовного восхождения. Мистерия христианства переносится внутрь, Христос становится имманентен человеку, человек на себя возлагает все бремя, всю безмерность свободы. Христос перестает быть единственным в объективном ряде, среди других. Он — Всечеловек — становится путем человека, мистерией его духа. Так раскрывается спонтанность и автономность человека в творчестве, свободная активность человека на пути к Христу Грядущему.

Глава IV

ТВОРЧЕСТВО И ГНОСЕОЛОГИЯ

§

Творческий акт неподсуден гносеологии с ее не знающей конца дурно-бесконечной рефлексией. Творческий акт непосредственно пребывает в бытии, он есть самораскрытие сил бытия. Творческий акт оправдывает, но не оправдывается, он сам себя обосновывает, но не требует

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

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

последствиям греха, есть приспособление к необходимости, а не творчество. Эта печать греха и связанной с ним необходимости лежит на всей культуре, в ней невыразим творческий дух человека. *Критическая философия лишь раскрывает закон (норму), по которой должна жить греховная природа.* Гносеологические категории — категории греха, греховного бытия. Критическая гносеология — такая же принудительная форма существования греховной природы, как государственность с судом и полицией. Критическая философия есть сознание дотворческой эпохи, она — даже не в искуплении, а в законе. Это безблагодатная законническая философия. И сила ее в том, что она соответствует какому-то состоянию человека, что она верно выражает что-то в человеке. Подобно тому как падший человек не может жить без государственной полиции, не может он и мыслить без критической гносеологии. Это — мероприятие закона против греховной природы. Творческая природа человека обессилена падением и грехом, она попала в рабство к необходимости. И творить падший, грешный человек может, лишь подчиняясь закону, лишь по норме. Это узаконение и нормировка человеческого творчества в совершенстве выражены критической философией. Гносеологическое сознание манит человека аполлонизмом и классицизмом в творчестве, совершенной чеканкой в творческом акте, но по существу лишь подчиняет греховную природу закону. Человек творческой мировой эпохи, человек, сознавший себя творцом, всегда революционен по отношению к творчеству подзаконному, нормативному, культурно-дифференцированному, ибо творчество не может быть ни послушанием закону, ни послушанием искуплению. Творчество обращено к иной стороне двойственной природы человека и из иной стороны рождается. Поэтому в сознательном, слишком сознательном отношении к творчеству германской культуры есть некое рабство духа, прикрывающее творческую природу человека. Исключительная философская одаренность германской расы позволила ей лучше выразить в сознании эту разрешенность греховному человеку лишь культуры, противоположной духу творчества, лишь культуры подзаконной. В этом, быть может, положительная миссия германской мысли как выразительницы последнего сознания человека перед вступлением его в творческую религиозную эпоху.

§

Характерно отношение к творчеству Риккертта и его школы¹ Это направление есть *reductio ad absurdum* принципов критической гносеологии. Бытие превращается в форму экзистенциального суждения. В каком смысле философия риккерттовской школы допускает творческий акт? В непосредственном переживании, предшествующем всякой рационализации и объективации, нет творчества. Человек как изначальное переживание есть творение, но не творец. Творчество есть уже объективация. В творческом акте как объективации умирает жизнь, приносится в жертву бытие. Перед этой философией стоит дилемма: быть или творить. Быть во всей полноте своего бытия не значит творить, творить значит отречься от бытия во имя объективации, во имя создания ценностей, превышающих бытие. Творчество есть не обнаружение бытия человека, а самоограничение бытия, жертва бытием. От творчества нельзя ждать прироста, восхождения бытия, откровения человека. Творчество оказывается не раскрытием природы человека, а прикрытием ее. Творческое откровение человека по существу невозможно для такого критического сознания. Между бытием человека и всяким результатом творческого акта существует абсолютная несоизмеримость и противоположность. Когда человек остается в своем бытии, он не творит. Когда человек творит, он объективирует ценности, создает несоизмеримое с собственным бытием, не выражающее его бытия. С этой точки зрения, творить можно только культуру, т. е. ценности логические, этические и эстетические, но нельзя творить нового бытия, иной жизни. Творчество — внежизненно, оно есть сознательная жертва жизнью, сознательное ограничение жизни. В объективированной культуре со всеми ее ценностями нельзя уже найти той жизни, которая была в субъективном духе. Субъект и объект безысходно разорваны. Творческая интуиция, как превышающая противоположность субъекта и объекта, т. е. всякое объективирование, невозможна. Культура, дисциплинированная критической философией, оказывается последовательным умерщвлением жизни, угашением бытия. Творить нормальную науку, нормальное искусство, нормальную общественность значит не раскрывать, а ограничивать жизнь, уменьшать бытие. Риккерттовская философия очень остроумно раскрывает противоположность

между дифференцированной культурой и бытием, жизнью. Творческий акт человека не достигает своих целей в объективированных ценностях дифференцированной культуры. В объективной культуре нельзя найти откровения человека. В объекте нет ничего схожего с субъектом. Эта замечательная в своем роде философия послушно отражает греховное бессилие человеческого творчества и греховный разрыв субъекта и объекта, человека и мира. Философия эта, по духу своему не творческая и не активная, а послушная и приспособленная, не допускает мысли о том, что греховно-ограниченное состояние человеческой природы, для которой невозможно творчество бытия, может быть преодолено, что разрыв субъекта и объекта не вечен. Это — философия греха, и потому она допускает лишь жизнь под законом. Жизнь благодатная ей неведома. Эта философия греха вполне последовательно должна видеть в творческом акте аскетическое самоограничение жизни и аскетическое воздержание от бытия. Критической философии свойственна особая форма аскетизма, аскетизма безблагодатного. И этот критический аскетизм ясно обнаруживает, что философия эта целиком пребывает в дотворческой мировой эпохе, что она все еще в законе и искуплении. Самосознание человека в критической философии есть акт послушания и покорности мировой необходимости, разорванному и принуждающему состоянию мира. Творческое самосознание человека есть активное преодоление этого разорванного и принуждающего состояния, есть выход за пределы необходимости. Философия риккертской школы в конце концов безвольна, несмотря на ее волюнтаристическую окраску, в ней нет воли к иному состоянию бытия, к иной мощи человека, она послушна данному состоянию как роковому и непреодолимому. И ей остается прославлять добродетель гносеологического послушания, познавательной покорности человеческой ограниченности и разорванности. Нет воли к творчеству иного бытия, и потому нет творческого самосознания. Человек — лишь творение, но не творец. Не смеет человек превысить творчество Бога-Творца, превысить самого себя как Божье творение. Нет воли к тождеству субъекта и объекта, и потому нет подлинной философии тождества. Имманентизм риккертской философии по-своему утверждает тождество, но это кажущееся, призрачное, иллюзорное тождество, тождество от бессилия, а не от силы. Современный имманентизм

утверждает не имманентность познания бытию, а имманентность бытия познанию. Познание же оказывается трансцендентным бытию, оно вне бытия и противоположно бытию. Но возможна философия тождества субъекта и объекта, творящего и творимого, для которой познание имманентно, внутренне бытию. Ложный имманентизм утверждает имманентное без трансцендентного, но окончательное преодоление трансцендентного есть и окончательное преодоление имманентного. Мистика стоит по ту сторону самой противоположности трансцендентного и имманентного, для нее Бог и трансцендентен и имманентен, и не то и не другое. Для истинной философии проблема иррационального — не гносеологическая проблема, как для школы Риккерта, а онтологическая проблема. Свет познания совершенно имманентен, внутренне бытию, но в самом бытии есть не только свет, но и тьма, т. е. в недрах бытия есть иррациональное, не имеющее никакой связи с учением о познании и его границах. Критическая культура вся основана на трансцендентном богочувствии и богосознании, на бесконечной дистанции, на дуалистическом разрыве Бога и мира. Имманентное богочувствие и богосознание ведет к претворению культуры в бытие.

§

Критико-гносеологическое обоснование творчества объясняет некоторые формы творчества и некоторые его стороны. Но творчество в целом, творчество в самых глубоких своих проявлениях остается неоправданным. Лишь творчество, подчиненное общеобязательной норме, осуществляющее идеал классического совершенства, оправдывается критической гносеологией. Творчество во всех сферах культуры оказывается нормально и оправдано, когда оно классично, т. е. свободно от духа жизни. Переливающиеся через край дионисические творческие силы не оправдываются критической гносеологией. Силы эти должны быть ограничены, ими должно пожертвовать во имя общеобязательного, нормированного творческого акта. Ведь всякий дионисизм рвется преодолеть противоположность субъекта и объекта, в дионисической стихии субъект выходит в объект. И дионисический творческий акт осуждается критическим сознанием как не достигающий культурных ценностей. Всякое творчество, как от-

кровение человека, не признается значимым, ценным. Творчество значимое, ценное есть прикрытие, скрытие человека, утаение его творческой, богоподобной природы. И вот остро ставится перед сознанием человека вопрос: нужно ли и возможно ли классическое совершенство творчества, создающее ценности дифференцированной культуры? Достижима ли в творчестве свобода от духа жизни? Было ли классически совершенным творчество великих творцов мира? Не было ли творчество великих творцов зачинающимся откровением человека? Не было ли всякое великое творчество не от жизни свободно, а от общеобязательных норм свободно? Нормальный идеал классически совершенного творчества культуры есть лишь выражение трагедии творчества, болезни творчества. *Классическое творчество есть болезнь, возведенная в норму.* Вопреки известному мнению Гете больше здоровья в романтическом творчестве. Романтическая творческая тоска есть жажда выхода из болезненного состояния, преодоление трагедии творчества. Романтизм здорово хочет откровения человека; классицизм болезненно хочет прикрытия человека. В романтизме — здоровый дух жизни; в классицизме — болезненный дух отказа от жизни. В романтизме — тоска по восхождению бытия; в классицизме — отречение от всякого бытия. Классицизм связан с имманентной замкнутостью; романтизм — с трансцендентным прорывом. Романтическая творческая тоска изобличает трансцендентную, переходящую все грани природу творчества. Романтическая творческая тоска глубоко связана с христианским чувством жизни, с христианской потусторонностью².

Творчество болезненно и трагично в существе своем. Цель творческого порыва — достижение иной жизни, иного мира, восхождение в бытии. А достижение творческого акта — книга, картина или правовое учреждение. Движение вглубь и ввысь проецируется на плоскости. В этом есть большое и трагическое несоответствие между задачей творчества и результатом творчества. Вместо бытия творится культура. Субъект не выходит в объект, субъект исчезает в объективации. Классицизм хочет признать болезнь здоровым, нормальным состоянием. Для классицизма трагическое несоответствие между задачей творческого акта и его результатом и есть значимое, ценное. Романтизм чует болезнь, болеет ею, и тем уже он здоровее. Романтизм не хочет имманентной замкнутости

и завершенности, он жаждет трансцендентного прорыва в бесконечность. И романтизм более соответствует бесконечной природе человека, трансцендентной по отношению к данному миру, чем классицизм. Романтизм как бы пророчесствует о творческой мировой эпохе, предчувствует ее наступление. Классицизм задерживает наступление творческой мировой эпохи, заковывает человека в имманентной завершенности, мешает его порывам к иному бытию. Классицизм хочет примирить человека с его болезнью, с его подзаконностью и ограниченностью и создать для него призрачное, не сущее имманентное совершенство. Романтизм не хочет этого не сущего совершенства, он видит в трагедии творчества знак высшей природы человека. Критическая гносеология есть лишь одна из форм классицизма. Классицизм весь в дотворческой эпохе, он в законе, он норма для греховной, не купленной природы. Романтизм предваряет творческую эпоху, но сам еще не знает подлинного, религиозного творческого акта. Классицизм и романтизм я здесь беру не как эстетические, литературные категории, а гораздо шире, как мировые, метафизические категории, распространяемые на все сферы творчества, и на познание, и на нравственную жизнь, и на все. В классицизме есть консервативная, задерживающая инертность, в романтизме — революционное, творческое движение. Классицизм всегда середины, романтизм — конечен, не по осуществлению, но по устремлению своему. Критическая гносеология есть по существу своему узаконение классицизма и отвержение романтизма. Творческий романтизм не хочет знать власти гносеологии над творчеством, ее прав запрещать, ограничивать или оправдывать.

§

Наступление творческой религиозной эпохи и означает глубочайший кризис творчества человека. Творческий акт будет созидать новое бытие, а не ценности дифференцированной культуры, в творческом акте не будет умирать жизнь. Творчество будет продолжать творение, в нем раскроется подобие человеческой природы Творцу. В творчестве будет найден выход субъекта в объект, восстановлено тождество субъекта и объекта. Все великие творцы предваряли этот переворот. Ныне в недрах самой культуры и всех ее отдельных сфер зреет кризис твор-

чества. Культура на вершинах своих приходит к самоотрицанию. Творчество в искусстве, в философии, в морали, в общественности переливается за границы своей сферы, не вмещается ни в какие классические нормы, обнаруживает порыв к трансцендентному. Современный человек-творец не может уже классично, по нормам творить науки и искусства, как не может классично, по нормам заниматься политикой. Во всем он хочет дойти до конца, до предела, перейти за грани. Литература перестает уже быть только литературой, она хочет быть новым бытием. В середине отдельных сфер культуры и ее ценностей нет сил уже удержаться, творческий порыв к иному бытию уничтожает культурную чересполосицу. На вершинах культуры ставится вопрос, есть ли культура путь к иному бытию или культура есть задержка в середине и нет из нее трансцендентного выхода. Искусство переливается в теургию, философия — в теософию, общественность — в теократию. Опрокидываются нормы классицизма, по которым должны созидаться прекрасное искусство, истинная философия, справедливая общественность. Символизм в искусстве переходит за грани классического искусства и его норм, в символизме открываются последние пределы творческого художественного акта, в нем путь к теургии. Тот же переход за границы искусства, порыв к предельному и иному бытию был у великих русских писателей, у Гоголя, Достоевского, Толстого. У русских мука и болезнь творчества доходят до предела, и творчество русского гения всегда переливается за все грани. В социализме и анархизме есть тот же переход за границы классической общественности с ее правовыми, государственными и хозяйственными нормами, есть порыв к трансцендентному, к пределу. В творчестве Нитцше разбиваются все нормы и все границы, творческий акт выходит из всех классических берегов. Философия, мораль, искусство Нитцше — предельны, конечны. В Нитцше уже высшая культура переходит за все пределы культуры, идет к концу. И возрождение мистики и оккультизма обличает глубокий кризис культуры, невозможность остановки на культурной середине, на классических ценностях. Кризис культуры направлен против критической гносеологии, этого юрисконсульта классически-серединной культуры. В символизме, в мистике, в Нитцше, в Достоевском, в Л. Толстом, в анархизме, в Штейнере — во всех этих явлениях нового духа творческий порыв восстает против

классически-нормальных ограничений гносеологии. Целостный, а не рассеченный дух скрывается за творческим актом как порывом к иному бытию, к восхождению. Это не есть внутреннее переживание или ни в чем не выразимое богообщение. Это — выразимое, выявляющееся в мировой объект творческое восхождение человека. В кризисе культуры чувствуется переход к новой мировой эпохе, к эпохе творческой. Классицизм критической гносеологии, как и всякий ныне классицизм, задерживает переход к творческой эпохе, мешает самосознанию человека как творца. Окончательно опровергнута критическая гносеология может быть не другой гносеологией, не философской мыслью, а самым творческим актом, иным бытием. Лишь бытийственное опровержение критической гносеологии — радикально и победоносно. Возможность творческого акта, отрицаемого критической гносеологией, может быть доказана не иной гносеологией, а самым творческим актом. И бытийственный кризис творчества на вершинах современной культуры доказывает возможность творческого акта вне норм и границ, установленных критической гносеологией. Критическая гносеология лишь отражала творческое бессилие человека в религиозные эпохи закона и искупления. Реальному и опытному переходу человека к иному бытию будет соответствовать и иная гносеология. Гносеология зависит от духовного роста человека, и у нас нет еще гносеологии, соответствующей высшему духовному бытию. Гносеология критическая, как и рационалистическая и эмпирическая, есть лишь гносеология, соответствующая одному из состояний человека, одной из мировых эпох³ Истинный имманентизм должен прежде всего признать имманентность познания бытию и возможность творческого развития к высшим состояниям духовности, которые представляются трансцендентными данному состоянию бытия. Истинный христианский трансцендентизм означает трансцендентность «мира» человеку и имманентность Бога человеку.

§

Мучительный для современного сознания вопрос об отношении гносеологии к творчеству зависит от решения вопроса о природе познания. Есть ли познание творческий акт, или оно есть послушание, приспособление к не-

обходимости? В первой главе уже было мною об этом сказано. Критическая гносеология требует от творческой природы человека познавательного послушания и покорности. Она даже придает своему требованию этический смысл, хочет как бы аскетического самоограничения человека. Критическая гносеология самому познанию придает характер аскетического послушания. И в гносеологии этой есть несомненно сильная примесь морализма. Для гносеологии этой открыто лишь познание как послушание и закрыто познание как творчество. Познание по глубочайшей своей сущности не может быть лишь послушным отражением действительности, приспособлением к данности — оно есть также активное преобразование, осмысливание бытия, торжество в бытии мирового разума, солнечный в нем свет. Но критическая гносеология ориентируется исключительно на науку, т. е. на познании как приспособлении к мировой данности, как послушании необходимому. Сама гносеология оказывается лишь послушанием науке, т. е. послушанием послушанию. Частная истина гносеологии науки претендует быть истинной всецелой. Гносеология, компетентная лишь в сфере частных наук, дерзает наложить оковы на всю жизнь и бытие. Гносеология доходит до упразднения бытия. Послушание становится дерзким и навязчивым, переходит в непослушание высшему Смыслу бытия. Если само познание есть не только послушание, но и творчество, то как может теория познания, т. е. учение о познавательном творчестве, ограничивать или отрицать творчество человека? Сфера послушания научному познанию очень специальная и ограниченная, вопрос о творчестве лежит совершенно вне этой сферы. Познавательное решение проблемы творчества возможно лишь для творческого познавательного акта. Творчество познается лишь творчеством, подобное — подобным. Познание как послушание ничего не может сказать о творчестве. Поэтому подлинная природа всякого творчества неведома ни науке, ни учению о науке, т. е. гносеологии. Творчество есть разрыв того круга, в котором пребывает наука и научная гносеология. А это значит, что творчество не требует и не допускает гносеологического оправдания и обоснования. Творчество ни в каком случае не может и не должно быть послушно гносеологии. Творческая природа человека уловима лишь для творческого познания как одного из

выявлений этой самой природы. А творческое познание есть акт бытийственный, акт восхождения в бытии. Поэтому творческое познание не может противостоять бытию, в творческом акте не может умерщвляться бытие. Познание — не вне бытия и не противоположимо бытию, оно — в недрах самого бытия и есть действие в бытии. Познание есть солнечный свет, от которого бытие развивается. Познание есть творческое развитие, солнечный рост жизни.

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

Возможна ли для человека динамика во вне, объективное обнаружение его творчества в мире без того рокового разрыва субъекта и объекта и той роковой противоположности между творчеством и бытием, о которых говорит критическая гносеология? Это мучительный для современного сознания вопрос. В том, что говорит о творчестве критическая гносеология, есть кажущаяся большая правда: культура творится в этом разрыве субъекта и объекта, в этой противоположности творчества и бытия. И легко может быть построена философия культуры, не допускающая того, что в творческом акте субъект выходит в объект, человек динамически обнаруживается в космосе. Такая философия культуры, основанная на гносеологии, движется в направлении наименьшего сопротивления. Эта философия творимых ценностей принуждена отрицать творческую природу человека. Это — философия дотворческой эпохи, но она выше старой схоластической и рационалистической философии, она обозначает кризис и неблагополучие познания и культуры. Философия творческой эпохи не может быть так послушна, она актуальна, она сама есть творческое преодоление того, что казалось роковым. Для творческой философии истина не есть пассивное отражение, для нее истина есть активное осмысливание. Достижение истины предполагает творческую активность духа, его противление разрыву субъекта и объекта и вражде между творчеством и бытием. Творческой эпохе и творческой философии свойственна и иная гносеология, которая прольет свет на относительную и частную истину старой, подзаконной гносеологии. Иная, новая гносеология целиком покоится на идее человека как микрокосма и центра вселенной. Микрокосм в своем творчески-динамическом отношении к макрокосму не знает рокового разрыва и противоположности. Человек родствен и подобен космосу, но не потому, что он дробная часть космоса, а потому, что он сам целый космос и одного с космосом состава. Эта космичность человека была придавлена грехом, и она окончательно будет раскрыта лишь в творческую эпоху. Тогда философскому сознанию ясно будет видно, что творческий акт человека имеет бытийственное и космическое значение. Человек-микрокосм силен динамически себя выразить в макрокосме, властен творить бытие, претворить культуру в бытие.

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

Глава V

ТВОРЧЕСТВО И БЫТИЕ

§

Бытие мира — тварное, сотворенное и творимое бытие. На всяком тварном бытии лежит печать творческого акта. Тварность говорит о Творце. Тварность есть творчество. Творение мира есть творческое развитие в Боге, выход Его из одиночества, зов божьей любви. Творение предполагает движение, динамику внутри божественной жизни. От вечности совершается творческий процесс в Боге. Лишь признание тварного бытия допускает оригинальный творческий акт в бытии, созидающий новое и небывалое. Если бы в бытии все было несотворенным, пред-

вечно данным, то сама идея творчества не могла бы зародиться в мире. Если допустить божественность бытия, в котором совершается лишь перераспределение извечно данного, лишь истечение, то о творчестве никогда в мире не могло бы возникнуть и вопроса. Если не было божественного творческого акта, в котором сотворилось небывалое, то творческий акт в мире вообще невозможен. Если божественная природа неспособна к творчеству, то какая же природа может быть способна к творчеству? Сама идея творчества возможна лишь потому, что есть Творец и что был совершен им оригинальный творческий акт, в котором стало сущим небывалое, не вытекающее ни из чего предшествующего, не отнимающее и не убавляющее абсолютной мощи Творца. Творческий акт творит не из природы творящего, через убывание сил творящего, переходящих в иное состояние, а из ничего. Творчество не есть переход мощи творящего в иное состояние и тем ослабление прежнего состояния — творчество есть создание новой мощи из небывшей, до того не сущей. И всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего, т. е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой. *Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост.* Тварность бытия, совершающийся в нем прирост, достигнутая прибыль без всякой убыли — говорят о творящем и творчестве. О творящем и творчестве говорит тварность бытия в двояком смысле: есть Творец, сотворивший тварное бытие, и возможно творчество в самом тварном бытии. Мир сотворен не только тварным, но и творческим. В тварности отпечатлевается образ и подобие Творца, т. е. в самой тварности есть творцы. Тварная природа была бы противоположна творческой природе, если бы не было в тварности образа и подобия Творца. Но природа человека — образ и подобие Творца, т. е. творческая природа. Душа предвечно и предмирно сотворена Богом-Творцом, и первоосновы души божественны и независимы от мирового процесса и его времени. Предсуществование душ — абсолютная метафизическая истина. Но судьба душ связана с космическим развитием¹. Творческий акт абсолютной прибыли бытия, прироста мощи без всякой убыли и умаления продолжается в самом тварном бытии, в человеке, подобном Творцу. Творчество в мире возможно потому лишь, что мир творим, т. е. тварен. Мир, не сотворенный, не знавший творческого акта прибыли и прироста бытийствен-

ной мощи, не знал бы ничего о творчестве и не был бы способен к творчеству. Бытие, каким его себе представляет как натуралистический материализм, так и натуралистический пантеизм, ничего не знает о творчестве. Это — замкнутое бытие, в котором может быть лишь перераспределение сил, но не может быть прибыли, прироста. Будет ли это бытие для нас материальным или будет божественным, в отношении к творчеству от этого ничто не меняется. Для чисто пантеистической космологии так же мало существует творчество, как и для материалистической космологии. Пусть мир есть Божество, но в Божестве нет творческого акта и нет его в мире. Творческая прибыль рождается из свободы творящего. Это — абсолютный прирост к самому Божеству. Человек призван обогатить саму божественную жизнь. Ибо абсолютно быть должен не только Бог и божественное, но также человек и человеческое. Ортодоксально-библейская теология, космология и антропология слишком рационалистичны — они предполагают в последней первооснове сущего ясный и для разума вменяемый свет, а не таинственную бездну, создающую для разума лишь антиномии. В глубинах германской мистики раскрывается эта антиномичность и приводит к Ungrund Я. Беме, к Gottheit Экхардта, к большому, чем сам Бог. Истина пантеизма распространяема лишь на эту изначальную и бездонную божественность. Творение же мира лежит по эту сторону, в Боге, во внутреннем движении проявленной Троичности. В германской мистике не до конца раскрылась антропогония, в ней раскрывалась лишь теогония и космогония. Но в Боге есть страстное томление и тоска по человеку. В Боге есть трагический недостаток, который восполняется великой прибылью — рождением человека в Нем. Мистики учили о тайне рождения Бога в человеке. Но есть иная тайна, тайна рождения человека в Боге. Есть зов человека, чтобы Бог в нем родился. Но есть и зов Бога, чтобы человек в Нем родился. Это и есть тайна христианства, тайна Христа, неведомая мистике индуизма, Плотина и всякой отвлеченно-монистической мистике. Бог и человек — больше, чем один Бог. Раскрывающаяся в Едином субстанциальная множественность бытия — больше, чем недифференцированное Единое². Необходимо порвать с метафизической традицией Парменида и елейцев. Лишь миф о тоске Божьей по человеку и по любви человека приближает нас к последней тайне.

Проникновение в тварность бытия приводит к осознанию противоположности между творчеством и эманацией. Если мир творится Богом, то есть творческий акт и творчество оправдано. Если мир лишь эманурует из Бога, то творческого акта нет и творчество не оправдано. Мистико-пантеистическое учение об эманации так же отрицает творчество, как и материалистически-натуралистическое учение об эволюции. Если мир есть лишь эманация, истечение Божества, если в него лишь переливается божественная мощь и убавляется по мере отдаления от источника, то и в самом мире возможно лишь истечение и переливание сил, лишь перераспределение мощи бытия, а не прирост мощи. Учение об эманации — бесприбыльное учение. Существует таинственное и неискоренимое подобие между богосознанием и мирознанием. Богосознание, отрицающее творчество мира, неизбежно приводит к мирознанию, отрицающему творчество в мире. Учение об эманации не знает творческого акта в Боге и потому не знает никакого творческого акта, знает лишь истечение. Для эманационного богосознания и мирознания мощь истекает и переливается, но не прирастает. Бог исходит в своей эманации в мир. У Плотина Божество не умаляется в своей мощи оттого, что лучи его эмануруют в мир. Но последовательное эманационное учение должно привести к учению об умалении Божества в силе. Мир божествен, потому что Бог жертвует собой для мира, перетекает в мир. Сотворить мир Божество бессильно, но оно может стать миром. Божественная мощь, эманурующая в мир, должна убавляться, исходить. Если мир эманурует из Божества, то Божество не может сохранить всей своей мощи, божественная мощь переходит в мир. Чисто пантеистическое богосознание — за эманацию и против творчества. Мистика типа пантеистически-эманационного принуждена отвергнуть творчество, для нее жизнь есть истечение и переливание Божества в мир и мира в Божество, Божества в человека и человека в Божество³. Для такой мистики человек целиком исходит в Божество, Божество целиком исходит в мир и т. д. Когда Бог рождается в человеке, человек умирает. Нет творческого прироста, а лишь перераспределение мощи. К этому типу принадлежит не только Экхардт, но и Плотин, и мистика Индии⁴. Эта мистика, в сущности, не знает

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

§

Материалистический эволюционизм имеет странное родство с учением об эманации, несмотря на то, что в эманации все ухудшается по мере отдаления от Божества, а в эволюции все улучшается. Материалистический эволюционизм допускает лишь перераспределение элементов замкнутой вселенной, но не допускает творчества. Для этого учения существует лишь истечение и переливание данных сил, но не творчество. Механическая эволюция и творчество — противоположны. В эволюции Дарвина и Спенсера действует сила консервативной инерции, а не сила творческая. В этой эволюции можно открыть позитивистическое подобие мистической эманации. И в эволюции и в эманации ничто не творится, а все лишь перетекает и переходит в другую форму. И в учении об эволюции и в учении об эманации есть покорность перед необходимостью. Материализм глубоко противоположен теистическому богосознанию, допускающему творческий акт, но он может быть сближаем с пантеистическим богосознанием, отвергающим творческий акт. В материалистической вселенной ничто не творится, все лишь перерас-

пределяется и переходит из одного состояния в другое. Закон сохранения энергии материализм понимает как отрицание творчества, как консерватизм бытия. Учение об эманации также по-другому должно признать консервативный закон сохранения энергии. Творчество есть прирост энергии не из другой энергии, а из ничего, а потому не признает абсолютного и вселенского характера за законом сохранения энергии, преодолевает его. Эволюционизм может быть просто дедуцирован из закона сохранения энергии, как то и пытался сделать Спенсер⁵. Но само это исходное предположение о замкнутости мировой энергии и невозможности ее прироста не имеет абсолютного значения, оно есть лишь частная форма приспособления к необходимости, к греховному состоянию мира. Материалистическое и эволюционное отрицание творчества есть один из побочных результатов мистического отрицания творчества в отвлеченном пантеизме и эманационизме. Теистическое или, вернее, пантеистическое богосознание* должно оправдать всякий творческий акт. Чисто пантеистическое богосознание не допускает возможности творчества ни Божьего, ни человеческого, для него лишь одно божественное состояние истекает в другое. Пантеизм с его эманацией мира из Божества не допускает ни самостоятельности и свободы Бога, ни самостоятельности и свободы мира и человека. А творческий акт всегда предполагает самобытность, самостоятельность и свободу личности, которой не знает пантеистическое сознание⁶. Метафизический и мистический монизм исключает возможность творческого акта как в Боге, так и в мире. Творческий акт предполагает моноплюрализм, т. е. допущение множества свободных и самостоятельных существ наряду с Существом Божьим. Вопрос совсем не в том, что мир и человек внебожественны, а в том, что каждое лицо, каждое существо имеет бытие свободное и самостоятельное. Трансцендентность Божества может быть принята лишь в том смысле, что самость всякой личности не может исчезнуть и раствориться в Божестве. Свободное и самостоятельное бытие личности соединяется с Богом, но не исчезает в Боге. Исчезновение и растворение предполагает Бога безличного — свободное соединение предполагает Бога личного. Бог личный — Бог троичный, три Лица Божественной Троицы. Только с Лицами Божественной Троицы возможно личное общение и соединение. Бог единый — безличен. И к Перво-Бо-

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

§

Творческий акт имманентно присущ лишь лицу, личности как свободной и самостоятельной мощи. Творчеством может быть названо лишь то, что порождено самобытной субстанцией, обладающей мощью прироста мощи в мире. То, что порождено извне, что создается перераспределением субстанции, не есть творчество. Творчество не есть новое соотношение частей мира, творчество есть оригинальный акт личных субстанций мира. Если мир не есть иерархия личных субстанций, обладающих свободной и оригинальной мощью, то в мире творчество невоз-

можно. Только персоналистическое учение о мире, для которого всякое бытие — личное и самобытно-субстанциальное, в силах осмыслить творчество. Такое персоналистическое учение признает оригинальность личности, невыводимой ни из чего внешнего и общего, ни из какой среды. Бог — конкретная Личность и потому Творец; человек — конкретная личность и потому творец; весь состав бытия — конкретный, персональный и потому обладает творческой силой. Мир насквозь есть иерархия живых существ, оригинальных личностей, способных к творческому приросту бытия. Тот процесс, который порождается внешним соотношением мировых субстанций и их перераспределением, есть эволюция. Тот процесс, который рождается из внутренней мощи субстанций, из их личной оригинальности, есть творчество. Материализация мира, допускающая лишь эволюцию и не допускающая творчества, есть результат падения персональных субстанций и порабощения их, отяжеления их.

Это порабощение и отяжеление привело к тому ложному сознанию, что Бог сотворил тварное бытие способным лишь к эволюции, к перераспределению, к хозяйствованию, но не способным к творчеству. Тварное бытие мыслится не динамически, а статически. Инерция и консерватизм элементов мыслятся основными свойствами тварности. Творец не сообщал творению своей творческой энергии. В творческом акте Творец замкнул и завершил творение и потребовал от творения лишь абсолютно го покоя и покорности. Динамика в творении началась лишь от грехопадения, грех породил движение. Победа над грехом должна вернуть тварность к покою и прекратить всякую динамику. Творчество от лукавого. Такое сознание было лишь отражением инертности, пассивности и статичности человека. В падении своем человек утерял творческую динамику, отяжелел, подчинился необходимости и необходимой эволюции. Победа над грехом должна восстановить творческие силы человека, вернуть творению динамику. Тварное бытие по существу своему не может быть закончено, завершено и замкнуто в акте Божьего творения. Если тварное бытие динамично, то в нем вечно продолжается творческий процесс. Творец дает человеку — своему образу и подобию — свободную творческую мощь. Творчество человека подобно творчеству Бога, не равно и не тождественно, но подобно. Человек не есть абсолютное и потому не может обладать абсолютной

мощью. В своем творчестве человек связан с другими людьми и со всем миром существ, он не всесилен. Но в личности человеческой есть оригинальная творческая мощь, подобная Божьей. Бог — не хозяин, не господин, не повелитель. Божье управление миром — не самодержавие. Ветхое сознание, подавленное и запуганное, знает Бога как страшного повелителя, как самодержавного хозяина. Такое богочувствие и богосознание несоединимо с христианством как религией богочеловечества. К Богу — страшному повелителю, самодержавному хозяину — не может быть интимного отношения. Интимность возможна лишь в отношении к Богу как человеку, т. е. к Христу. Через Христа Бог перестает быть для нас хозяином, господином и повелителем и промысел Божий перестает быть самодержавием. Начинается внутренняя, совместная, интимная жизнь человека с Богом, сознательная причастность человека к Божественной природе. Без Христа трудно принять Бога. Ныне не может уже человек принять Бога без Христа. Без Христа Бог страшен и далек и не может быть оправдан. Христос — единственная теодицея. Теизм не христианский, без Троичности и без Христа, ужасен, мертвен и ненужен. Нельзя верить в Бога, если нет Христа. А если есть Христос, то Бог не хозяин, не господин, не самодержавный повелитель — Бог близок нам, человечен, Он в нас и мы в Нем. Бог Сам Человек — вот величайшее религиозное откровение, откровение Христа⁷ С Христом прекращается самодержавие Бога, ибо сыновний Богу человек призывается к непосредственному участию в божественной жизни. Управление миром становится богочеловеческим.

§

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

крыта одним Богом, а должна быть раскрыта и человеком, человек призван продолжать дело Божьего творения. Творение мира не закончено в семь дней. Семидневное законченное творение есть ограниченный ветхозаветный аспект творения, для которого не раскрывается полная тайна творения. На ветхозаветном космогоническом сознании лежит печать подавленности грехом. Но уже новозаветная религия Христа открывает новый аспект творения. *Божье творение продолжается в воплощении Христа — Логоса.* Явление в мир Богочеловека — новый момент в творчестве мира, момент космический по своему значению. В откровении Богочеловека приоткрывается творческая тайна о человеке. *Мир творится не только в Боге Отце, но и в Боге Сыне.* Христология есть учение о продолжении творения. И завершиться может творение лишь в Духе, лишь творчеством человека в Духе. Процесс мирового творчества проходит через все Ипостаси Троицы. Мировой процесс совершается в Троице. И потому все земное на небе совершается. Тайна творения не может быть раскрыта лишь в творчестве Бога Отца, т. е. сознанию ветхозаветному. В сознании воплощения Христа как продолжения творения скрыто уже сознание творческой роли человека в мире. В Боге Сыне и Боге Духе раскрывается, что Бог продолжает творение вместе с человеком и его свободной мощью. Творческая тайна раскрывается лишь в религии Троицы, она закрыта для ветхозаветного сознания. Бог сотворил столь головокружительно высокий образ и подобие Свое, что в самом акте Божьего творчества оправдано уже безмерное дерзновение творческого акта человека, его творческая свобода. Но официальное учение о творчестве мира в православии и католичестве — ветхозаветно, в нем не раскрыта до конца тайна Христа о том, что в Христе продолжается творение человеком. Космогония христианства осталась библейской космогонией семидневного творения мира Богом Отцом. Космический смысл явления Нового Адама не раскрыт христианством. И потому задача человека и мира понимается как *возврат* в лоно Бога Отца, к первоначальному состоянию. Лишь ветхозаветное сознание могло понять мировую жизнь как возврат, как победу над грехом, т. е. бесприбыльно. Христианская космология и космогония поистине остались ветхозаветными, они видят мир и его творчество лишь в аспекте Бога Отца. Для христианского сознания еще неведомо было творческое откровение

о том, что задача человека и мира создать небывалое, дополнить и обогатить Божье творение. Мировой процесс не может быть только изживанием и искуплением греха, только победой над злом. *Мировой процесс — восьмой день творения, продолжающееся творение.* В мировом космогоническом процессе совершается откровение всех тайн Божьих, тайн творения и творчества. Мировой процесс — творческий процесс откровения, в котором одинаково участвуют Творец и тварное бытие. В творчестве тварного бытия раскрывается Сын Божий и Дух Божий. Творящий человек причастен природе Божественной, в нем продолжается богочеловеческое творение.

§

Научно-позитивная, эволюционная теория развития — консервативна, она отрицает творческий характер развития, не допускает прироста, прибыли в мире. Для материализма и эволюционизма в мире ничто не творится, а лишь перераспределяется. Мир — замкнутая данность, мир инертен. Эволюционизм отрицает творческий субъект. Творчество есть свобода; эволюция есть необходимость. Творчество предполагает личность; эволюция — безлична. Так, напр <имер>, дарвинизм есть пассивно-послушное описание факторов рабской необходимости в природном бытии без прозрения скрытой за этой необходимостью свободы творящего. В дарвинизме есть несомненная истина, ибо в данном природном состоянии царит борьба за существование и естественный подбор приспособленных. Но много раз уже указывали, что творческий агент развития для дарвинизма скрыт, что в этом учении нет субъекта развития. Поэтому недостаточность и неполнота дарвинизма теперь все более и более сознается в научных и философских кругах. Дарвинизм остается лишь опытом экономически-приспособленного описания внешних факторов развития, его «как». Внутрь всякого развития дарвинизм не проникает, он игнорирует творческий субъект. Между тем как саму подчиненность борьбе за существование и естественному подбору можно рассматривать как одно из состояний творческого субъекта, как его падение, погружение в низшие планы бытия и приспособление к последствиям падения, т. е. как ослабление его творческой силы. Наука может лишь описывать факторы борьбы за существование и естественного

подбора, но философия ставит вопрос о происхождении такого порядка природы. В сущности, дарвинизм не в силах объяснить начала развития, как не знает его конца, он описывает лишь середину процесса развития и внешние его факторы. Ложна та философия, которая хочет сделать из дарвинизма метафизику бытия. Дарвинизм лишь красноречиво говорит о нетворческом состоянии нашего мира, о подавленности творческого субъекта в природной эволюции. Не менее красноречиво говорит об этом и марксизм. Марксистское учение о социальном развитии такое же консервативное, нетворческое, такое же покорное необходимости, как и дарвинистическое учение о биологическом развитии. Марксизм так же отрицает творческий субъект, как и дарвинизм. И для марксизма развитие есть лишь перераспределение социальной материи, не знающее абсолютной прибыли. Марксизм не знает личности, не знает свободы и потому не знает творчества. В марксизме есть доля истины, говорящая о подавленности творческого субъекта, о подавленности человека. Но ложь марксизма в том, что он выдает себя за метафизику бытия*. Нетворческое, консервативное эволюционное учение, как оно лучше всего отразилось в дарвинизме и марксизме, религиозно целиком пребывает в эпохах закона и искупления. Эволюционизм учит о греховности человека. Наука всегда имеет дело с грехом и его последствиями. Наука, подобно государству, — ветхозаветна и не знает творчества. И удивительнее всего эта солидарность научного сознания и сознания религиозного в отрицании творчества. Научное отрицание творчества порождено религиозным отрицанием творчества. Механический и материалистический взгляд на природу мира есть лишь обратная сторона христианско-аскетического мироощущения. Христианство изгнало духов природы и тем механизировало природу. В этом смысле наука — порождение христианства. Наука вся находится во власти христианского сознания греха и падения. Наука и религия одинаково загнипнотизированы искуплением греха и необходимостью, порожденной грехом. Ортодоксальное православное сознание так же не допускает творчества и боится его, как и ортодоксальное научное сознание⁸.

И теософические учения, пытающиеся синтезировать науку и религию, нередко принимают форму учений об эволюции нетворческой. Теософический эволюционизм

нередко оказывается родственным эволюционизму натуралистическому. Но теософическое сознание, как и сознание православное, понимает, что этот природный порядок есть результат погружения человека в низшие сферы бытия, инволюции в материю, чего не понимает натуралистически-эволюционное сознание. Подавленность творческого субъекта отражается и в науке, и в религии, и в теософии. Платонизм, который очень силен и в религии, и в философии, и в науке, скорее статичен, чем динамичен, и в последнем смысле отрицает творчество и признает лишь приближение к первообразам и идеям, предвечно сущим⁹. Наука вся проникнута духом послушания и аскетизма. Для науки так же демоничен творческий порыв, как и для православия. В известном смысле, дарвинизм и марксизм незаконные, побочные дети христианства дотворческой эпохи.

§

Творческая эпоха должна создать новое, творческое учение о человеке, о мире и его развитии. *Творческое развитие* должно быть открыто в мире, а не эволюция. Познание творческой эпохи — активное, не пассивное, оно предполагает творческое усилие и потому открывает творчество. Познание же эволюции было лишь пассивным приспособлением. Учение о творческом развитии предполагает свободу как основу необходимости и личность как основу всякого бытия. Старый спиритуализм, христианский или просто философский, учил о свободе воли и о субстанциальности личности, но не учил о творчестве. Спиритуализм этот был совершенно пассивен, в нем чувствовалась такая же подавленность творческого субъекта, как и в материализме. В старом спиритуализме идея свободы лица вела лишь к сознанию ответственности и греховности, но не к сознанию творческой мощи. В самом бытии творческая мощь находилась в состоянии потенциальном и подавленном — так было и в спиритуалистическом познании. Переход творческой мощи в состояние динамическое в бытии породит и иное познание. Ибо познание есть бытие. Новое познание о творческой мощи человека и мира может быть лишь новым бытием. Творческие порывы нового человека являются симптомом рождения нового бытия и нового познания. В состоянии пассивности перед необходимостью можно по-

знать лишь эволюцию в мире; в состоянии активном и прорывающемся к свободе можно познать творческое развитие в мире. До сих пор и религиозное и научное сознание выражали такое состояние бытия, в котором нельзя познать творческой мощи и творческого развития. Только философия действия познает творческую динамику бытия¹⁰. Мистическая философия в преобладающей своей форме была пассивно-созерцательной. Потому и ей не открывалась тайна творчества¹¹.

§

Мы стоим перед задачей преодоления двоякого сознания: научного сознания невозможности творческого прироста энергии в мире и религиозного сознания невозможности продолжения творчества мира. Творческая философия сознает динамичность тварного бытия. Тварное бытие вечно продолжает твориться, в нем нет границ для творческого процесса, оно — не статично, оно — не замкнутая данность. Тварное бытие насквозь персонально и плюрально, т. е. состоит из самобытных и творческих индивидуальных существ. Космос творится, он не дан, а задан. Но есть ли граница творчества тварных существ? До конца ли подобны тварные существа Творцу в своей творческой мощи? Есть вечная и непреходимая грань, отделяющая творчество тварное, человеческое от творчества божественного, творчества Творца. Тварное существо не творит существ — существа творит лишь Творец. Тварное бытие не сильно создать лицо — лицо создается лишь Богом. Лицо предвечно творится в Боге. Всякая попытка со стороны тварного существа создать существо, лицо ведет лишь к созданию автомата, мертвого механизма¹². Такая попытка всегда демонична, это — черная магия. Лишь Бог силен сотворить живое существо, личность. Основа всякого существа, всякой личности божественна. Творчество тварных существ может быть направлено лишь к приросту творческой энергии бытия, к росту существ и их гармонии в мире, к созданию ими небывалых ценностей, небывалого восхождения в истине, добре и красоте, т. е. к созданию космоса и космической жизни, к плероме, к сверхмирной полноте. Но существо по образу и подобию Божьему может быть создано лишь самим Богом. Сама иерархия живых существ мира сотворена Творцом как вечный состав бытия. Субстанции не могут твориться

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

§

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

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

Глава VI

ТВОРЧЕСТВО И СВОБОДА. ИНДИВИДУАЛИЗМ
И УНИВЕРСАЛИЗМ

§

Творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы. Когда мы говорим на нашем несовершенном человеческом языке о творчестве из ничего, то мы говорим о творчестве из свободы. С точки зрения детерминизма свобода есть «ничто», она выходит из детерминированного ряда, она ничем не обусловлена, рожденное из нее не вытекает из предшествующих причин, из «чего-то». Человеческое творчество из «ничего» не означает отсутствия сопротивляющегося материала, а означает лишь ничем не детерминированную абсолют-

ную прибыль. Детерминирована только эволюция; творчество не вытекает ни из чего предшествующего. Творчество — необъяснимо. Творчество — тайна. Тайна творчества есть тайна свободы. Тайна свободы — бездонна и неизъяснима¹, она — бездна. Так же бездонна и неизъяснима тайна творчества. Те, кто отрицают возможность творчества из ничего, те неизбежно должны поместить творчество в детерминированный ряд и тем отвергнуть свободу творчества. В творческой свободе есть неизъяснимая и таинственная мощь созидать из ничего, недетерминированно, прибавляя энергию к мировому круговороту энергии. Акт творческой свободы трансцендентен по отношению к мировой данности, к замкнутому кругу мировой энергии. Акт творческой свободы прорывает детерминированную цепь мировой энергии. И для точки зрения имманентной мировой данности акт этот всегда должен представляться творчеством из ничего. Боязливое отрицание творчества из ничего есть покорность детерминизму, послушание необходимости. Творчество есть то, что идет изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости. Само желание сделать понятным творческий акт, найти для него основание есть уже непонимание его. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и бесосновность. Желание рационализировать творчество связано с желанием рационализировать свободу. Свободу пытаются рационализировать и те, которые ее признают, которые не хотят детерминизма. Но рационализация свободы есть уже детерминизм, так как отрицает бездонную тайну свободы. Свобода предельна, ее нельзя ни из чего выводить и ни к чему сводить. Свобода — бесосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия. Нельзя дойти до рационально ощутимого дна свободы. Свобода — колодезь бездонно глубокий, дно его — последняя тайна².

Но свобода не есть отрицательное предельное понятие, лишь указующее границу, которой нельзя рационально переступить. Свобода — положительна и содержательна. Свобода не есть только отрицание необходимости и детерминированности. Свобода не есть царство произвола и случая в отличие от царства закономерности и необходимости. Не понимают тайны свободы и те, которые видят в ней лишь особую форму духовной детерминированности, детерминированности не внешней, а внутренней, т. е. считают свободным все, что порождается причинами, лежащими внутри человеческого духа. Это наи-

более рациональное и приемлемое объяснение свободы, в то время как свобода и иррациональна, и неприемлема. Поскольку дух человеческий входит в природный порядок, в нем все так же детерминировано, как и во всех явлениях природы. Духовное не менее детерминировано, чем материальное. Индусское учение о Карме есть форма духовного детерминизма. Кармическое перевоплощение не знает свободы. Свободен дух человеческий лишь настолько, насколько он сверхприроден, выходит из порядка природы, трансцендентен ему. Детерминизм есть неизбежная форма природного бытия, т. е. и бытия человека как природного существа, хотя бы причинность в человеке была духовной, а не физической. В детерминированном порядке природы творчество невозможно, возможна лишь эволюция. Свобода и творчество говорят о том, что человек не только природное существо, но и сверхприродное. А это значит, что человек не только физическое существо, но и не только психическое существо в природном смысле слова. Человек — свободный, сверхприродный дух, микрокосм. И спиритуализм, как и материализм, может видеть в человеке лишь природное, хотя и духовное существо, и тогда подчиняет его духовному детерминизму, как материализм подчиняет материальному. Свобода не есть только порождение духовных явлений из предшествующих духовных явлений в том же существе. Свобода есть положительная творческая мощь, ничем не обосновываемая и не обуславливаемая, льющаяся из бездонного источника. Свобода есть мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество. Человеку субстанциально присуща свободная энергия, т. е. творческая энергия. Но субстанциальность человека не есть замкнутый круг энергии, внутри которого все духовное детерминировано. В самой субстанциальности человека есть бездонно глубокие родники. Творческая энергия есть энергия прирастающая, а не перераспределяющаяся. Тайна свободы отрицает всякую замкнутость и всякие границы. Старый спиритуализм понимал статически духовную субстанцию и этим обнаруживал свой нетворческий характер. Свобода была для него лишь оправданием моральной ответственности, а не оправданием творчества. Традиционный спиритуализм есть сознание дотворческой эпохи, он в законе и искуплении. К свободе прибегали для обоснования силы зла, а никогда не добра.

§

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

нания материальной свободы, наполненной творческой целью. Свобода проникается мировой любовью. Свобода неотделима уже от своего мирового содержания. В грехе — свобода «от»; в творчестве — свобода «для». Свобода Адама семидневного творения иная, чем свобода Адама творения восьмого дня. Свобода нового Адама, соединяющегося с Абсолютным Человеком, есть свобода творческая, свобода, продолжающая дело Божьего творения, а не бунтующая против Бога в отрицательном произволе.

Есть две свободы — свобода божественная и свобода дьявольская. Свобода Перво-Адама не могла быть дьявольской свободой, потому что божественная свобода в положительном своем содержании не могла быть еще открыта в семидневном творении. Свобода Адама была первой печатью подобия человека Творцу. И обессиливающий грех был все же знаком мощи человека. Падение первочеловека Адама имело положительный смысл и оправдание как момент в откровении творения, уготовляющий явление Абсолютного Человека³. Теодицея, оправдание Бога и есть оправдание смысла зла. Зло как абсолютная бессмыслица и утеря отрицает абсолютный смысл бытия и ведет к дуализму. Традиционное христианское сознание в учении о зле приближается к дуалистическому двубожью. Это учение о зле, отвергающее всякий имманентный смысл в изживании зла, было педагогией для несовершеннолетних. Не могла вместиться истина об антиномичности зла. Исключительно трансцендентный взгляд на зло порождает рабский страх. Этот рабский страх мешал постигнуть само отпадение от Бога как трагический момент раскрытия и развития свободы человека от старой к новой. Но невозможно всякое не антиномическое решение проблемы зла. Одинаково истинно как то, что существует в мире темный источник зла, так и то, что зла нет в последнем смысле. Свобода первого человека Адама должна была быть истреблена в испытании познания добра и зла, т. е. поглощена необходимостью, чтобы подлинная и высшая свобода была открыта через Абсолютного Человека — Христа. Падение Перво-Адама — необходимый космический момент в откровении нового Адама. Это — путь к высшей полноте через расщепление. Переживание греха — периферично, экзотерично в христианстве. Эзотерично, глубинно переживание богооставленности и богопротивления как внутреннего пути расщепления и раздвоения в божественной жиз-

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

§

Необходимость — создание свободы первого Адама, результат дурно направленной свободы, свободы отпадения. Свобода не есть сознанная необходимость, как учили германские идеалисты. Необходимость есть дурная, бессознательная свобода, свобода, не просветленная Логосом. Принудительная необходимость есть лишь обратная сторона мирового распада и мировой отчужденности. Те

субстанции или существа мировой иерархии, которые отчуждены взаимно и пребывают в раздоре и вражде, т. е. внутренне и свободно не соединены, неизбежно внешне и принудительно связаны и скованы. Можно быть в рабстве лишь у того, что чуждо и враждебно. То, что близко и мило, то не принуждает. Любящие и соединенные — свободны, лишь враждующие и разъединенные находятся в рабстве и знают принуждение. Материализация мира, его отяжеление и принудительность одной его части для другой — все это порождение отчужденности и вражды, т. е. падения Адама — всечеловека. *Необходимость есть падшая свобода, свобода вражды и распада, свобода хаоса и анархии.* Принудительная необходимость всегда есть обратная сторона внутреннего хаоса и анархии, сдвига в иерархическом строе вселенной. *Подлинная свобода есть выражение космического (в противоположность хаотическому) состояния вселенной, ее иерархической гармонии, внутренней соединенности всех ее частей.* Космическое всегда есть свободное, в нем нет принудительной необходимости, нет тяжести и давления, нет материализации одной части для другой. В космосе все живо, ничто не инертно, не отяжелено, не принуждает своей материальностью. Каждый раз, когда живой дух человека наталкивается на сопротивление тяжелых и для него мертвых материальных тел, он чувствует падение всечеловека и порожденный им раздор и отчужденность. Омертвели, отяжелели, материализировались низшие иерархические ступени бытия от падения всечеловека и от внесенного этим падением раздора и вражды. Принуждающая материальность бытия порождена самим человеком. Она явилась результатом утери им своего иерархического места во вселенной, внутреннего отчуждения от низших ступеней космической иерархии, раздвоения бытия. Степень принудительной материальности прямо пропорциональна степени внутренней отчужденности. Камни наиболее для нас принудительны, и мы наименее их чувствуем живыми, потому что мы наиболее от них отчуждены. Близкие по духу люди наименее для нас принудительны, и мы наиболее чувствуем их живыми, т. е. наименее материально тяжелыми, потому что они наиболее нам близки, соединены с нами, любимы. *Любовь сжигает всякую необходимость и дает свободу. Любовь есть содержание свободы, любовь — свобода нового Адама, свобода восьмого дня творения.* Мир заколдован злобой и может быть расколдован лишь любовью. Необходи-

мость мира есть колдовство, материальная принудительность мира есть наваждение злобы, призрачное бытие, порожденное раздором. Инертная, тяжелая, давящая материя мира может быть расколдована, раскована, оживлена лишь силой соединяющей любви, которую несет с собой в мир Абсолютный Человек, Новый Адам. Любовь есть творчество. Человек ответствен за материализованность мира, за царящую в нем необходимость и принудительность, потому что человек — призванный царь вселенной, от него мертвеет и оживает мир. Мертвеет мир от падения человека и оживает от восхождения человека. Но всеоживляющий и одухотворяющий подъем падшего человека возможен лишь через явление Абсолютного Человека, приобщающего природу человека к природе божественной. Искупитель и Спаситель мира расколдовывает и расковывает необходимость. Он — Освободитель. *Без Христа-Освободителя мир навеки веков остался бы заколдованным в необходимости и детерминизм навеки был бы прав.* Окончательно преодолевается детерминизм лишь в Христе-Освободителе. И всякая философия, не принимающая Христа-Освободителя, не просветленная Христом-Логосом, неизбежно в большей или меньшей степени заключает в себе нерастворенный остаток детерминизма. Без Христа-Освободителя сама свобода должна казаться результатом необходимости. Свобода без Христа-Освободителя есть свобода старого Адама, свобода без любви, свобода семидневного творения. Свобода со Христом и во Христе есть свобода нового Адама, свобода, любовью расколдовывающая мир, свобода восьмого дня творения. Человек после Христа есть уже новая тварь, ведающая новую свободу. Для детерминизма существует лишь ветхая тварь, заколдованная в необходимости. Натуралистический взгляд на человека и мир есть ветхий взгляд, порождение ветхого сознания, соответствующего эпохе незаконченного, семидневного творения. Детерминизм и натурализм — всегда до приобщения человеческой природы к природе божественной через Абсолютного Человека. Индивидуализм пытался вести трагическую, но бессильную борьбу против власти детерминизма и натурализма. Индивидуализм есть лишь показатель кризиса натурализма и детерминизма, не есть еще преодоление.

Индивидуализм, так обострившийся в конце XIX века, восстал против власти природного и социального порядка над человеческой индивидуальностью. *Индивидуализм есть судорога свободы старого Адама, ветхой свободы.* Поэтому свобода в индивидуализме не творит космоса, а противится космосу. Свобода в индивидуализме есть свобода отъединенная, отчужденная от мира. А всякая отъединенность, отчужденность от мира ведет к рабству у мира, ибо все чуждое и далекое нам есть для нас принудительная необходимость. Для индивидуалиста мир есть всегда насилие над ним. Крайний, предельный индивидуализм пытается отождествить индивидуальность человека с миром и отвергнуть весь мир вне этой раздутой человеческой индивидуальности. Но это отождествление человека с миром достигается лишь иллюзорно. Это — демонический самообман. Реально же индивидуализм отрицает, что человек микрокосм и что состояния его — космичны. Индивидуализм принижает человека, не хочет знать мирового, вселенского содержания человека. Судорожно хочет индивидуалист освободить себя от мира, от космоса и достигает лишь рабства. Ибо внутреннее отделение себя от вселенной есть неизбежно внешнее себя ей порабощение. Индивидуализм есть опустошение индивидуальности, обеднение ее, умаление ее мирового содержания, т. е. уклон к небытию. Индивидуальность, достигшая абсолютного отъединения и отчуждения от вселенной, от иерархии живых существ, превратилась бы в небытие, истребилась бы без остатка. Индивидуальность и индивидуализм — противоположны. Индивидуализм — враг индивидуальности. Человек — органический член мировой, космической иерархии, и богатство его содержания прямо пропорционально его соединению с космосом. И индивидуальность человека находит себе полноту выражения лишь в универсальной, космической жизни. Индивидуальность в индивидуализме бессодержательна, пуста. Свобода в индивидуализме есть лишь болезненная судорога. Утвердил ли свою индивидуальность ибсеновский Пер Гинт? * Обладал ли свободой Пер? Он судорожно утверждал свою индивидуальность и был лишен ее, он не был самим собой, личностью, был рабом необходимости. Пер Гинт — гениальная трагедия индивидуализма⁴ Индивидуализм есть трагедия пустой свободы. Индивидуализм не го-

ворит — «хочу того-то» (содержание), он говорит — «хочу того, чего захочу» (пустота). Но свободный волевой акт должен иметь содержание, предмет, цель — он не может быть пустым, беспредметным, бесцельным. Свободный волевой акт хочет «того-то», а не «того, чего захочет». В этом отстаивании своего права «хотеть того, чего захочу» есть рабья психология, это психология утерявших свободу, психология детского возраста. Подлинно свободные утверждают волю содержательно, а не формально, знают, чего хотят. Формально-бессодержательная свобода и есть свобода старого Адама, свобода падения, свобода детского мирового возраста. В индивидуализме восстает эта формально-бессодержательная свобода. Индивидуализм может быть симптомом мирового кризиса, но он пребывает еще в дотворческой мировой эпохе, в нем сказывается еще незрелость воли, ее несвобода. В индивидуализме свобода получает ложное направление и теряется. Индивидуальность и ее свобода утверждаются лишь в универсализме. Зрелая и свободная воля направляет свой акт хотения, свое действие на космическую, божественную жизнь, на богатое содержание жизни, а не на пустоту. Зрелая и свободная воля — творческая воля, выходящая из себя в космическую жизнь. Индивидуализм по существу своему — не творческий, отрицательный и пустой, так как лишает человека того вселенского содержания, на которое только и может быть направлено творчество. Понятие индивидуализма все еще спутано и недостаточно выяснено. Иногда под индивидуализмом понимают освобождение индивидуальности от внешнего гнета, природного, социального, гнета установленной морали и установленной общности. При таком понимании нужно признать положительную ценность индивидуализма. Нельзя, напр <имер>, отрицать здоровых элементов в индивидуализме эпохи Возрождения. Душа человеческая стоит больше, чем государства, обычаи и нравы, чем всякая внешняя польза, чем весь внешний мир. Но в строгом смысле, который выявляется лишь в наше время, индивидуализм противоположен универсализму, он есть отъединение индивидуальности человека от вселенной, ее самообоготворение. Такой индивидуализм ведет к истреблению человека, к его падению в небытие. Бесконечно беден и бессодержателен человек, если нет ничего выше его, нет Бога, и бесконечно богат и содержателен человек, если есть высшее, чем он, есть Бог. Движение невозможно для чело-

века, если нет высшего и божественного, некуда двигаться. Освобождение человеческой индивидуальности от Бога и от мира есть человекоубийство. Это освобождение есть диавольское порабощение. Свобода человека связана со свободой мира и осуществляется лишь в мировом освобождении. Нужно расковать, расколдовать мировую необходимость, чтобы человек достиг высшей, свободной жизни. Индивидуализм лишь закрепляет ту атомизированность, отчужденность частей мира, которая и есть заколдованность и закованность в принудительной необходимости.

§

Скованность и порабощенность мировой иерархии существ подчиняет человека низшим, омертвевшим ступеням бытия, принуждает человека своим материальным отяжелением. Эта скованность, это отяжеление низших иерархий закрывает от нас творческую тайну бытия. Мир представляется нам в аспекте необходимости, омертвевшей и окаменевшей материальности. А возможно ли творчество для необходимости, из необходимости? Мы видели уже, что в царстве необходимости возможна лишь эволюция, т. е. перераспределение данной энергии. Лишь свобода творит абсолютную прибыль в мире, лишь свободный творит. Детерминизм, так принудительно нам навязанный, потому лишь неверен, что есть свобода лица, творчески прорывающаяся сквозь цепь необходимости. Творческую тайну бытия нельзя воспринять пассивно, в атмосфере послушания отяжелевшей материальности мира. Ее можно познать лишь активно, в атмосфере самого творческого акта. Познать творческую активность лица — значит быть творчески активным лицом. Познать свободу лица — значит быть свободным лицом. Подобное познается подобным. Внутреннее родство субъекта познания и объекта познания — обязательное условие истинного познания. Только свободный познает свободу, только творящий познает творчество, только дух познает духовное, только микрокосм познает макрокосм. Познавать что-нибудь в мире значит иметь это в себе. Познание есть творческий акт, и нельзя ждать познания творческой активности от познания как пассивного приспособления. Нельзя ждать познания свободы от рабского послушания необходимости. Нельзя ждать познания мировой свободы

и мировой творческой тайны от уединенной, оторвавшей себя от мира и противоположившей себя миру индивидуальности. Свободная творческая мощь индивидуальности предполагает ее универсализм, ее микрокосмичность. Всякий творческий акт имеет универсальное, космическое значение. Творческий акт личности входит в космическую иерархию, освобождает от мертвенной власти низших, материализированных иерархий, расковывает бытие. В своей свободе и своем творчестве личность не может быть оторвана и отъединена от космоса, от вселенского бытия.

§

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

из отъединенности, из индивидуальной оторванности. Индивидуализм оторванной кучки уже труднее преодолеть, чем индивидуализм оторванного одного. Секта есть лжецерковь, лжесоборность. В психологии сектантства есть сверхличная магия, от которой нелегко освободиться. Видно сектантства пьянит, создает иллюзию экстатического повышения бытия. В секте совершается лжесоединение, соединение вне космической, универсальной иерархии. Церковь в мистической своей сущности и есть универсальный, космический организм, универсальная, космическая иерархия со Христом в сердце бытия. В секте же образуется лжеорганизм, фикция. Все, что не космично, не универсально по духу, есть уже уклон к сектантству, хотя бы носило печать официальной церковности. Для христианского сознания более допустимо одиночество, чем сектантство. Индивидуальность есть все-таки подлинная реальность и ценность, индивидуальность может переживать в своем пути состояния одиночества, кризиса, она может перерасти старые формы единения. Секта же всегда есть призрак, иллюзия, она не реальна и не обладает самоценностью. То, что официально церковь называет «сектантством», то может быть показателем и симптомом религиозной жажды и повышенной духовной жизни. Но я беру здесь сектантский дух во внутреннем смысле и могу открыть его в официальной церковности в большей степени, чем в «секте». И вот дух сектантский хуже одиночества. Одиночество может совмещаться с подлинной соборностью и истинной церковностью. И человек соборного сознания и церковного опыта может быть одинок в творческом почине и дерзновении. Одиночество возможно для христианина в переходную эпоху, предшествующую новой мировой эпохе творчества. Секта же есть лжесоборность, лжецерковность и потому трудно совместима с подлинной соборностью и церковностью. Одиночество не есть непременно индивидуализм. Одиночество не есть отчужденность от космоса — оно может быть лишь симптомом того, что личность переросла данные состояния других и ее универсальное содержание не признается еще другими. Высшее одиночество — божественно. Сам Бог знает великое и страдальческое одиночество, переживает покинутость миром и людьми. Христос был одинок и непонят в своем пути. Христа приняли и поняли лишь после крестной его смерти. Одиночество вполне соединимо с универсальностью, в одиночестве мо-

жет быть больше универсального духа, чем в стадной общности. Всякое дерзновение, всякий творческий почин дают чувство одиночества, непризнанности, перерастают всякую данную общность. И есть опасность соблазниться преодолением одиночества общностью сектантской, а не универсальной. Одиночество лежит вне противоположности индивидуализма и универсализма, и потому в одиночестве может быть как индивидуализм, так и универсализм. Один может быть соборнее, универсальнее целого коллектива. В одном и одиноком Нитцше было больше универсального духа, чем в иной секте, ином социальном коллективе, даже чем в официальной церковности. Никогда не следует забывать, что религиозный путь идет от личности к обществу, от внутреннего к внешнему, к космосу через индивидуальность.

§

Бог ждет от человека высшей свободы, свободы восьмого дня творения. Этим Божиим ожиданием возложена на человека великая ответственность. *Последняя, конечная свобода, дерзновение свободы и бремя свободы есть добродетель религиозного совершеннолетия.* Прийти в религиозную полноту возраста значит осознать конечную свободу. Несовершеннолетие христианского сознания делало невозможным еще сознание последней свободы человека. Христианство все еще было воспитанием несовершеннолетних, опекой над ними. И потому христианство не открыло еще себя полностью как религию свободы. Само зло должно быть осознано как испытание свободы. Религия свободы — религия апокалиптического времени. Последнюю свободу узнают лишь последние времена. Христианство как религия воспитания и опеки несовершеннолетних, как религия страха соблазнов для малолетних вырождается и мертвеет. Нынешнему возрасту человека, нынешним временам и срокам может соответствовать лишь религия свободы, религия дерзновения, а не страха. Уже нельзя отказываться от бремени свободы, христианское человечество слишком для этого старо, слишком не только зрело, но и перезрело. В конце христианского пути загорается сознание, что Бог ждет от человека такого откровения свободы, в котором открыться должно непредвиденное самим Богом. Бог оправдывает тайну свободы, властно и мощно положив предел собственному предвидению.

Несвободные не нужны Богу, не входят в божественный космос. Поэтому свобода не есть право, а есть обязанность. Свобода — религиозная добродетель. Несвободный, раб не может войти в царство Божье, он не сынонен Богу и подчинен низшим сферам. Есть свобода, соответствующая творческой мировой эпохе. До того же была лишь свобода эпох закона и искупления. Каковы же пути свободы? Есть ли аскетизм, ведущий к святости, единственный путь освобождения или есть и другой путь?

Глава VII

ТВОРЧЕСТВО И АСКЕТИЗМ. ГЕНИАЛЬНОСТЬ И СВЯТОСТЬ

§

Есть сходство в технике религиозного опыта всех религий, как бы ни различались они по духу, в методах мистического опыта всех мистиков, как бы ни различались они по своему типу. В глубине всякой подлинной религии и всякой подлинной мистики есть жажда преодоления «мира» как низшего бытия, победа над «миром», и, следовательно, есть аскетика как путь к этому преодолению и этой победе. Без момента аскетического, т. е. преодоления низшей природы во имя высшей, победы над «миром сим» во имя мира иного, религиозная и мистическая жизнь немислима. Аскетика (духовное упражнение) есть общеобязательный формальный метод всякого религиозного и мистического опыта, хотя духовное содержание, скрытое за этим формальным методом, может быть очень разное. Так, напр<имер>, нельзя отрицать формального, технического сходства в методах практической мистики восточной йоги и восточного христианства, хотя дух этих двух типов мистики очень различен, даже противоположен¹. Мистическая практика йоги — безблагодатный путь снизу вверх, путь трудовых усилий, а не любви². Мистическая практика восточного православия основана на стяжании благодати, на присутствии Христа уже в начале пути и проникнута пафосом любви к Богу. Но есть формальное техническое и методическое сходство мистики св. Симеона Нового Богослова и йога. И там и здесь — аскетика, сосредоточение, победа над страстями,

преодоление этого «мира» и видение мира иного. Практику «умного делания» легко отождествить с практикой иогов. В иогизме есть вечная истина, о которой ныне полезно напомнить. Ту же технику можно найти в мистической практике всякой религии. Аскетика — один из вечных путей религиозного опыта. Религиозная ценность и действенность этого пути не подвергается сомнению. Этот путь считается религиозным по преимуществу. «Мир» должен быть преодолен, и потому неизбежна борьба со страстями, приковывающими человека к этому «миру». Аскетика есть лишь техника религиозного опыта, лишь его формальная методология. Ни один мистик не видел в аскетике содержания и цели религиозной жизни, ибо содержание и цель есть уже мир иной, стяжание божественной жизни. Со стороны и издали мы видим лишь аскетику, лишь технику и формальный метод, скорее отрицание, чем утверждение. Но за этим скрыта жизнь в Боге, вращение в иную жизнь. Путь аскетический, отрицательный по своей технике, по положительному своему содержанию есть возврат в лоно Божье.

Но перед нами встает вопрос: есть ли другой религиозный путь, иной религиозный опыт, опыт творческого экстаза? Путь аскетики сам по себе не есть путь творческий, и аскетические экстазы святых и мистиков — экстазы возврата к Богу, видения божественного света, а не творчества нового мира, невиданной жизни. Опыт творческого экстаза как религиозного пути не раскрыт еще ни в сознании святоотеческом, ни в сознании старых мистиков. Творческий опыт, творческий экстаз или совсем отрицается религиозным сознанием как «мирское» и страстное, или лишь разрешается и попускается³ Религиозное сознание доньше видело в творчестве не «духовное» делание, а «мирское». В лучшем случае, религиозное сознание оправдывало творчество. Но само это религиозное оправдание творчества предполагает внеположность творчества религиозному пути. Дерзким и безбожным показался бы самый помысел о том, что творческий опыт не требует религиозного разрешения и оправдания, а сам есть уже опыт религиозный, путь религиозный, равноценный пути аскетическому. Старое религиозное сознание могло лишь поставить вопрос об оправдании творческого опыта. Новое религиозное сознание ставит вопрос о творческом опыте как религиозном, как оправдывающем, а не требующем оправдания. Творческий опыт не есть что-то вто-

ричное и потому требующее оправдания — творческий опыт есть нечто первичное и потому оправдывающее. Творческий опыт — духовен в религиозном смысле этого слова⁴. Творчество не менее духовно, не менее религиозно, чем аскетика. Такая постановка проблемы творчества могла родиться лишь в нашу мировую эпоху, лишь на мировом перевале к религиозной эпохе творчества. В религиозные эпохи закона и искупления была закрыта религиозная проблема творчества. Ставилась и решалась лишь «мирская», культурная проблема творчества. По-разному пытались сочетать аскетический христианский путь с оправданием мирского творчества, т. е. культуры. И во всех этих христианских оправданиях творчества культуры всегда чувствовалась натяжка и эклектический компромисс. Проблема творчества никогда еще не ставилась религиозно и не могла ставиться, ибо сама постановка этой проблемы есть уже переход к мировой религиозной эпохе творчества. Творческий экстаз — экстаз религиозный, путь творческого потрясения всего существа человека — путь религиозный. Это новое, небывалое еще религиозное сознание, сознание творческой мировой эпохи.

§

Творчество вполне принимает и блюдет евангельскую заповедь — не любить «мира», ни того, что в «мире». Творящий чувствует себя не от «мира сего». Творчество есть преодоление «мира» в евангельском смысле, преодоление иное, чем аскетизм, но равноценное ему. В творческом акте человек выходит из «мира сего» и переходит в мир иной. В творческом акте не устраивается «мир сей», а создается мир иной, подлинный космос. Творчество не есть приспособление к этому миру, к необходимости этого мира — творчество есть переход за грани этого мира и преодоление его необходимости. Евангельская заповедь не любить «мира» и победить «мир» остается в силе навеки и никогда не может быть отменена. Ибо не любить «мира» значит быть свободным и раскрыть свое сыновство Богу, привязаться же к «миру» значит быть рабом необходимости. Творчество не только верно этой высшей заповеди свободы от «мира», но сама его сущность есть победа над этим «миром» во имя иного, есть раскрытие смысла заповеди «не любить мира». Творческий акт всегда есть уход из «мира», из этой жизни. Творчество по существу своему есть расковывание, разрывание цепей. В творче-

ском экстазе побеждается тяжесть мира, сгорает грех и просвечивает иная, высшая природа. Опыт творческого преодоления мира качественно иной, чем опыт аскетического преодоления мира. Это не есть опыт послушания, это — опыт дерзновения. В дерзновении творческого почина так же сгорает «мир сей», как и в подвиге послушания. Проблема религиозного оправдания «мира» не может быть даже поставлена христианским сознанием, верным заветам Христа. Никакие сделки с «миром» религиозно невозможны. В откровении Нового Завета это слишком ясно. Всякое оправдание «мира» и «мирского» есть компромисс с грехом, ибо «мир» не есть подлинное бытие, «мир» есть падшее бытие, и его не должно смешивать с божественным космосом. «Мир» — тень света. Мир-космос божественен со всей своей множественностью; «мир сей» есть выпадение из Божественной жизни. Но творческие ценности — не «мирские», не «от мира». Творческий акт — трансцендентен по отношению к «миру», в нем есть исступление из «мира». И неполнота христианского новозаветного откровения совсем не в том, что христианство не оправдывает «мира», а в том, что оно не оправдывает творчества или, вернее, не есть еще откровение творчества. Что христианское сознание аскетически отрицает «мир» и все, что от «мира», в этом вечная правда христианства. И критика исторического христианства должна быть направлена на христианские сделки и компромиссы с «миром», а не на христианское отвержение «мира». В историческом христианстве слишком много языческого приспособления к «миру» и «мирскому», оно все приспособлено к физическому плану бытия, оно недостаточно последовательно аскетично, оно еще не духовно в своем выявлении. В христианстве не было еще откровения творческой тайны космоса, но было слишком много «мира» и того, что от «мира». Отношение к «миру» было в христианстве все еще слишком языческим. Отношение к «миру» в христианстве было послушанием, доведенным до послушания злу, и не могло еще быть космическим творчеством. Но между творчеством и аскетизмом нет никакого противоречия и никакого противоположения. Творчество совсем не то утверждает, что отрицает аскетизм. Тот «мир», который отрицается аскетизмом, отрицается и творчеством, утверждается же творчеством совсем иной мир. Поэтому откровение творчества лежит вне евангельского отрицания «мира». Творчество предпола-

ет аскетическое преодоление мира, оно есть положительная аскетика. Творчество предполагает обнищание, отмирание «мира», и последняя бедность есть путь к новому творчеству.

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

§

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

ные плоды высшей жизни. Но не всегда плодоносно покаяние. Покаяние может не давать плода и может дойти до омертвения, до духовного самоубиения. Покаяние может довести до сгущения тьмы внутри себя, до опасной самопогруженности. Когда путь покаяния достигает точки омертвения, тогда мистически неизбежен переход на иной путь. Еще один шаг в покаянии, и человек духовно умрет. Святые отцы⁵ и мистики говорят, что покаяние должно быть плодоносно, что покаяние не должно доводить до духовного отчаяния, ибо отчаяние — самый большой грех. Когда покаяние переходит в отчаяние, оно должно остановиться, оно не имеет уже оправдания, как не рождающее света. Эта точка отчаяния и омертвения духа знаменует собой неизбежный переход на иной путь духовного делания. Вся ценность покаяния — в рождении к новой жизни. Когда наступает мертвое отчаяние прийти к новой жизни через покаяние, когда тьма внутри достигла последнего сгущения и сосредоточения, тогда покаяние теряет свою ценность и само должно быть преодолено. И остается один только путь спасения от духовной смерти, от собственной выявленной и воплощенной тьмы — путь творческого потрясения духа. Таинственно и чудесно перерождается покаяние в творческий подъем и оживает омертвевший и угасавший дух, освобождаются его созидательные силы. Творчество не может заменить покаяния. Путь покаяния неизбежен. Но творческий экстаз и творческий подъем есть революционное рождение к новой жизни. Для самого творчества необходимо покаяние, но потрясение творческое качественно различно от потрясения покаянного. И в творчестве побеждается грех и сгорает тьма, но это иной путь духа, чем путь покаяния. Само по себе покаяние не есть еще возрождение. Возрождение есть уже творческий подъем. В творческом возрождении сгорает и испепеляется тьма, которая не могла сгореть в покаянии. И безумны те, которые требуют лишь одного покаяния, запрещают и боятся творческого подъема, хотят довести человека до духовного отчаяния и омертвения. Эти исключительные любители покаяния и боязливые противники творчества — враги возрождения духа, рождения к новой жизни. Творчество — такое же религиозное делание, как и аскетика. В творческом религиозном опыте есть не отрицательное, а положительное преодоление «мира». «Мир» должен быть побежден аскетически и творчески. Только аскетически, одним покаянием нельзя победить «мир», нельзя до конца

сжечь грех и тьму. Святоотеческая аскетика была некогда новым словом, новым делом в мире, героическим вызовом ветхой природе, ветхому Адаму. Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека, для новых времен. Революционный дух аскетики превратился в окостенение, в инерцию. Исаак Сирианин был трепетно живым в свое время, и он остается навеки живым. Дело Исаака Сирианянина было революционное дело, оно сверхчеловечески противилось ветхой природе, в нем была динамика в направлении наибольшего сопротивления природе. Но ныне Исаак Сирианин, святой, великий и вечный, может стать для нас источником смерти. Подвижничество было подвижно, ныне стало оно бездвижно и может быть названо бездвижничеством. Ныне мир идет к новым формам аскетической дисциплины⁶. Старый опыт смирения и послушания переродился в зло. И неизбежно вступление на религиозный путь непослушания миру и злу мира, когда в плодах послушания чувствуется дух смерти, трупный яд. Не со смиренным послушанием должен обратиться человек к миру, а с творческой активностью. Сам опыт богообщения переходит в мир как акт творчества. Ибо революционная аскетика превратилась в консервативное охранение. У Феофана Затворника, который в XIX веке идет за Исааком Сирианянином и реставрирует его, в центре уже не мистика противления ветхой природе, не переход в иную жизнь, а прежде всего послушание последствиям греха, а оправдание того, что есть, и охранение всех форм этой жизни. Из безумной аскетической мистики вывели охранительное жизнеустройство, поддержание ветхих устоев этой жизни, жизни «мира сего»⁷. Почти непостижимо, какими путями аскетическая мистика переродилась в это консервативное, косное жизнеустройство «мира сего». Дух творческий окончательно признается грехом. Само христианство, некогда молодое, новое, революционное, стало дряхлым и ветхим. Предание, которое некогда творилось, было творческой динамикой, превратилось во внешний авторитет, омертвело, заостенело. То, что для других было жизнью, для нас стало мертвой формулой, внешне нам навязанной. Новый Завет переродился в религию книжников и фарисеев. Христианство так же мертвеет и костенеет перед творческой религиозной эпохой, как мертвел и костенел Ветхий Завет перед явлением Христа. Сами призывы к покаянию уже не плодотворны, уже нет в них жизни.

§

Христианство наше уже не молодо — ему скоро 2000 лет. Церковь христианская стара. Нельзя измерять христианства индивидуальным возрастом человека, его индивидуальными заслугами, степенью его победы над грехом. Каждый из нас христианин не 30 или 40 лет, не 5 лет, если считать время нашего индивидуального обращения, а 2000 лет. Каждый из нас получает мировой религиозный опыт христианства. Есть в христианстве мировые времена и сроки. Безумно было бы исчислять христианский возраст нашей кратковременной жизнью. Мировой возраст христианства, мировые времена и сроки религиозного откровения не зависят от моих личных заслуг в борьбе с грехом. Мне больше может открыться не потому, что я лучше, религиозно совершеннее, безгрешнее, чем тот, кто жил 1000 лет тому назад, а потому, что я живу в другие времена и сроки, потому что христианство ныне универсально более созрело. Взрослый не лучше младенца, не безгрешнее, но открывается ему больше. Лишь индивидуалистическое сознание измеряет возраст христианства возрастом индивидуальным. Ставить ступени откровения в исключительную зависимость от ступеней индивидуального восхождения значит исповедовать религиозный индивидуализм. Индивидуализм этот вступает в конфликт с самой идеей церкви как универсального организма, обладающего сверхличной жизнью. Есть религиозный возраст не только человека как индивидуального организма, но и церкви как универсального организма. И вот ныне универсальный организм церкви вступает в двухтысячелетний возраст и переживает кризис, связанный с мировыми временами и сроками. Не только индивидуальное совершенство в борьбе с грехом, но даже индивидуальная святость бессильна перед этим мировым кризисом возраста, перед этим вступлением в иную космическую эпоху, в иную стадию откровения. Иная стадия откровения, иная космическая эпоха совсем не связана с большей святостью человека, как думает религиозный индивидуализм. Святости прежде было больше, чем теперь. Ныне оскудела святость в мире, человечество как бы лишилось дара святости. И, если от личной святости ждать нового откровения, религиозного возрождения, то положение человечества безнадежно, трагически-безнадежно. Христианство как новозаветное откровение искуп-

ления дряхлеет. Христианская кровь холодеет, и тщетно пытаются ее подогреть всякими реставрациями. Нельзя искусственно возродить молодость. А христианская святость связана с молодостью христианства. В христианской святости есть вечная, неумирающая истина, но истина неполная, в которой не все открылось. Одна старая и вечная христианская святость бессильна перевести человека в творческую мировую эпоху. Каждый из нас плохой христианин, не научившийся еще как следует крестить лоб, не стяжавший себе почти никаких даров, универсально живет уже в иной религиозной эпохе, чем величайшие святые былой эпохи, и потому не может просто начинать с начала христианскую жизнь. Каждый из нас получает двухтысячелетнее христианство, и этим налагается на нас бремя мировой ответственности. На нас лежит ответственность мирового возраста христианства, а не личного нашего возраста.

В этом сплетении и смешении двух религиозных возрастов, личного и мирового, лежит корень запутанности и смутности нашей христианской жизни, ее болезненности и ее кризиса. Чисто индивидуалистическое понимание нынешнего возраста христианства — источник религиозной реакции и омертвения. Универсальное понимание этого возраста зовет к творчеству и возрождению. Для индивидуалистического сознания нет мировых стадий и эпох откровения, а потому и нет предчувствия новой мировой эпохи. Это омертвевшее индивидуалистическое христианское сознание переживает состояние болезненной подавленности и бессилия. Старохристианское сознание, боязливо закрывающее глаза на религиозный возраст человека, обязывающий к дерзновению творчества, обречено на изнывание от того, что нет ныне той святости, какая была в прежнем, молодом еще христианстве. Бессильная зависть к религиозной жизни прошлого гложет современных христиан. И эта постоянная подавленность духа парализует творчество, рождает лишь религиозную трусость. Недостойно это вечное изнывание от своего бессилия быть святым. От этого нисколько не прибавится святости. За омертвление христианской жизни ныне ответственны не худшие из православных, а лучшие из них. Быть может, всего ответственнее старцы. И нельзя возложиться во всем на святых — нужно самим действовать. Старохристианское, индивидуалистическое сознание не хочет знать того глубокого кризиса антропологической

стихии, который совершается на протяжении всей новой истории. Лучший из современных старцев не в силах ответить на муку Нитцше: он ответит ему лишь изобличением греха. Также не ответит на муку героев Достоевского. Новый человек рождается в муках, он проходит через бездны, неведомые старой святости. Мы стоим перед новым осознанием отношения святости и гениальности, искупления и творчества.

§

В начале XIX века жил величайший русский гений — Пушкин и величайший русский святой — Серафим Саровский. Пушкин и св. Серафим жили в разных мирах, не знали друг друга, никогда ни в чем не соприкасались. Равно достойное величие святости и величие гениальности — несопоставимы, несоизмеримы, точно принадлежат к разным бытиям. Русская душа одинаково может гордиться и гением Пушкина, и святостью Серафима. И одинаково обеднела бы она и от того, что у нее отняли бы Пушкина, и от того, что отняли бы Серафима. И вот я спрашиваю: для судьбы России, для судьбы мира, для целей Промысла Божьего лучше ли было бы, если бы в России в начале XIX века жили не великий святой Серафим и великий гений Пушкин, а два Серафима, два святых — святой Серафим в губернии Тамбовской и святой Александр в губернии Псковской? Если бы Александр Пушкин был святым, подобным св. Серафиму, он не был бы гением, не был бы поэтом, не был бы творцом. Но религиозное сознание, признающее святость, подобную Серафимовой, единственным путем восхождения, должно признать гениальность, подобную пушкинской, лишенной религиозной ценности, несовершенством и грехом. Лишь по религиозной немощи своей, по греху своему и несовершенству был Пушкин гениальным поэтом, а не святым, подобным Серафиму. Лучше было бы для божественных целей, чтобы в России жили два святых, а не один святой и один гений-поэт. Дело Пушкина не может быть религиозно оценено, ибо гениальность не признается путем духовного восхождения, творчество гения не считается религиозным деланием. «Мирское» делание Пушкина не может быть сравниваемо с «духовным» деланием св. Серафима. В лучшем случае, творческое дело Пушкина допускается и оправдывается религиозным

сознанием, но не опознают в нем дела религиозного. Лучше и Пушкину было бы быть подобным Серафиму, уйти от мира в монастырь, вступить на путь аскетического духовного подвига. Россия в этом случае лишилась бы величайшего своего гения, обеднела бы творчеством, но творчество гения есть лишь обратная сторона греха и религиозной немощи*. Так думают отцы и учителя религии искупления. Для дела искупления не нужно творчества, не нужно гениальности — нужна лишь святость. Святой творит самого себя, иное, более совершенное в себе бытие. Гений творит великие произведения, совершает великие дела в мире. Лишь творчество самого себя спасает. Творчество великих ценностей может губить. Св. Серафим ничего не творил, кроме самого себя, и этим лишь преображал мир. Пушкин творил великое, безмерно ценное для России и для мира, но себя не творил. В творчестве гения есть как бы жертва собой. Делание святого есть прежде всего самоустроение. Пушкин как бы губил свою душу в своем гениально-творческом исхождении из себя. Серафим спасал свою душу духовным деланием в себе. Путь личного очищения и восхождения (в иогизме, в христианской аскетике, в толстовстве, в оккультизме) может быть враждебен творчеству.

И вот рождается вопрос: в жертве гения, в его творческом исступлении нет ли иной святости перед Богом, иного религиозного делания, равнодостоинного канонической святости? Я верю глубоко, что гениальность Пушкина, перед людьми как бы губившая его душу, перед Богом равна святости Серафима, спасавшей его душу. Гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостоинный пути святости. Творчество гения есть не «мирское», а «духовное» делание. Благословенно то, что жил у нас святой Серафим и гений Пушкин, а не два святых. Для божественных целей мира гениальность Пушкина так же нужна, как и святость Серафима. И горе, если бы не был нам дан свыше гений Пушкина, и несколько святых не могло бы в этом горе утешить. С одной святостью Серафима без гения Пушкина не достигается творческая цель мира. Не только не все могут быть святыми, но и не все должны быть святыми, не все предназначены Богом к святости. Святость есть избрание и назначение. В святости есть призвание. И религиозно не должен вступать на путь святости тот, кто не призван и не предназначен. Религиозным преступлением перед Богом и миром

было бы, если бы Пушкин, в бессильных потугах стать святым, перестал творить, не писал бы стихов. Идея призвания по существу своему идея религиозная, а не «мирская», и исполнение призвания есть религиозный долг*. Тот, кто не исполняет своего призвания, кто зарывает в землю дары, совершает тяжкий грех перед Богом. К пути гениальности человек бывает так же избран и предназначен, как и к пути святости. Есть обреченность гениальности, как и обреченность святости. Пушкин был обреченным гением-творцом, и он не только не мог быть святым, но и не должен, не смел им быть. В творческой гениальности Пушкина накаплился опыт творческой мировой эпохи, эпохи религиозной. Во всякой подлинной творческой гениальности накоплялась святость творческой эпохи, святость иная, более жертвенная, чем святость аскетическая и каноническая. Гениальность и есть иная святость, но она может быть религиозно осознана и канонизирована лишь в откровении творчества. Гениальность — святость дерзновения, а не святость послушания. Жизнь не может быть до конца растворена в святости, без остатка возвышенно гармонизирована и логизирована. Быть может, Богу не всегда угодна благочестивая покорность. В темных недрах жизни навеки остается бунтующая и богоборствующая кровь и бьет свободный творческий источник⁸.

Творческий путь гения требует жертвы, не меньшей жертвы, чем жертвенность пути святости. На пути творческой гениальности так же нужно отречься от «мира», победить «мир», как и на пути святости. Но путь творческой гениальности требует еще иной жертвы — жертвы безопасным положением, жертвы обеспеченным спасением. Тот, кто вступил на путь творческий, путь гениальности, тот должен пожертвовать тихой пристанью в жизни, должен отказаться от своего домостроительства, от безопасного устройства своей личности. На эту жертву способен лишь тот, кто знает творческий экстаз, кто в нем выходит за грани «мира». В пути творческом и гениальном есть отталкивание от всяких берегов. Путь святости — трудный путь подвига и требует необычайной силы духовной, отречения от низших сфер бытия. Но в пути святости есть безопасность личного устройства. Гениальность — по существу трагична, она не вмещается в «мире» и не принимается «миром». Гений-творец никогда не отвечает требованиям «мира», никогда не исполняет заказов

«мира»; он не подходит ни к каким «мирским» категориям. В гениальности всегда есть какое-то неудачничество перед судом «мира», почти ненужность для «мира». Гениальность непонятна «миру», не относима ни к каким «мирским» дифференциациям человеческой деятельности. Гениальность не может объективироваться в творчестве дифференцированной культуры, она не относится ни к какой специфической форме культуры, не производит никаких специфических ценностей культуры. В гениальности нет ничего специального, она всегда есть универсальное восприятие вещей, универсальный порыв к иному бытию. Гениальность есть целостное бытие, универсальное качество. Гениальность всегда есть качество человека, а не только художника, ученого, мыслителя, общественного деятеля и т. п. Гениальность есть особая напряженность целостного духа человека, а не специальный дар. Природа гениальности — религиозная, ибо в ней есть противление цельного духа человека «миру сему», есть универсальное восприятие «мира иного» и универсальный порыв к иному. Гениальность есть иная онтология человеческого существа, его священная неприспособленность к «миру сему». Гениальность есть «мир иной» в человеке, нездешняя природа человека. Гений обладает человеком как демон. Гениальность и есть раскрытие творческой природы человека, его творческого назначения. И судьба гениальности в дотворческие мировые периоды всегда жертвенна и трагична. В гениальности раскрывается жертвенность всякого творчества, его невместимость в безопасном мирском устройении. Творчество, раскрывающееся в гениальности, обрекает на гибель в этом мире. Обреченный гениальности не в силах сохранить себя в этом мире, не обладает силой приспособления к требованиям этого мира. Поэтому гениальная жизнь есть жертвенный подвиг. Гениальная жизнь знает минуты экстатического блаженства, но не знает покоя и счастья, всегда находится в трагическом разладе с окружающим миром. Слишком известно, как печальна судьба гениев. Даже те гении, жизнь которых сложилась внешне счастливо, как, напр < имер >, Гете и Л. Толстой, внутренне были близки к самоубийству и не знали безопасного устройства. Но гениальность шире гения. Гениев в строгом смысле слова рождается мало. Гениальность присуща многим, которых гениями назвать нельзя. Потенция гениальности заложена в творческой природе человека, и всякий универсальный

творческий порыв гениален⁹ Есть натуры гениальные по онтологической своей природе, по творческой своей неприиспособленности к «миру сему», хотя и не гении. Гениальность есть особая добродетель, не всем данная, но подлежащая утверждению и развитию, особое мироощущение, особое напряжение воли, особая сила хотения иного¹⁰. Гениальность коренным образом отличается от таланта, ничего общего с ним не имеет. Гениальность совсем не есть большая степень таланта — она качественно отличается от таланта. Талант есть дар дифференцированный, специфицированный, отвечающий требованиям отдельных форм культуры. Талант есть свойство художника, ученого, общественного деятеля, а не человека. Гений есть соединение гениальной природы с специфическим талантом. Гениальный художник соединяет в себе гениальную натуру с художественным талантом. Природа таланта не органическая, не онтологическая, а функциональная. Природа таланта не универсальная. В таланте нет жертвенности и обреченности. Талант может создавать более совершенные объективные ценности, чем гениальность. В нем есть приспособленность к требованиям дифференцированной культуры, есть удачничество. Гениальность с точки зрения культуры не канонична; талант — каноничен. В гениальности трепещет цельная природа человеческого духа, его жажда иного бытия. В таланте воплощается дифференцированная функция духа, приспособленная к поставленному миром требованию. Гениальная натура может сгореть, не воплотив в мире ничего ценного. Талант обычно создает ценности и оценивается. В таланте есть умеренность и размеренность. В гениальности — всегда безмерность. Природа гениальности всегда революционна. Талант действует в середине культуры с ее «науками и искусствами». Гениальность действует в концах и началах и не знает граней. Талант есть послушание. Гениальность — дерзновение. Талант от «мира сего». Гениальность от «мира иного». В судьбе гениальности есть святость жертвенности, которой нет в судьбе таланта.

§

И культ святости должен быть дополнен культом гениальности, ибо на пути гениальности совершается жертвенный подвиг и творческие экстазы на этом пути не менее религиозны, чем экстазы святости. Переход к творческой религиозной эпохе прежде всего должен привести

к осознанию религиозной природы гениальности. Не только святость, но и гениальность есть путь. И если не всем дана гениальность, то и не всем дана святость. Потенция же гениальности, как и потенция святости, есть у всякого образа и подобия Божьего. Творец предназначал человека к гениальности. Творческий опыт гениальности будет признан религиозно равноценным аскетическому опыту святости. И подобно тому как воля к святости давно уже была признана религиозным императивом, будет признана религиозным императивом и воля к гениальности. Онтологическая стихия гениальности должна быть утверждаема и развиваема как религиозное делание, как путь победы над «миром». *Воля к гениальности потому уже возможна, что гениальность есть прежде всего воля, страстная воля к иному бытию.* Также возможна и воля к бездарности, всегда связанная с духовной робостью и трусостью. Бездарность есть грех, неверное определение своего места и призвания в мире. Воля к бездарности всегда есть боязливое приспособление к «миру». Воля к гениальности — дерзновенное преодоление «мира». Гениальность есть положительное раскрытие образа и подобия Божьего в человеке, раскрытие творческой природы человека, природы не от «мира сего». Старохристианское сознание пытается верить, что на высших ступенях святости, в опыте святых раскрывается творческая тайна бытия, тайна, превышающая ту, что раскрывается в творчестве гения. По старому христианскому сознанию, целиком пребывающему в религии искупления, святость есть единственный путь к тайнам бытия. Святому на высших ступенях его духовного восхождения все раскрывается: и высшее познание, и высшая красота, и тайна творчества. С этой точки зрения, все высшие дары получают в награду за святость и вне пути святости нельзя их стяжать. Только святость есть раскрытие творческой тайны бытия. Только святой — истинный гностик и истинный поэт. Святой познает в созерцании последние тайны и творит красоту, создавая самого себя. Это сознание ничего не оставляет гениальности — все отдает святости. Но возможно ли допустить, что дар гностический или дар поэтический зависит от святости или от совершенства религиозно-нравственного? Не противоположен ли всякий дар трудовому поту человеческих усилий? И не есть ли дар святости дар особый, отличный от дара гностического, поэтического и др. даров? Думаю, что дар гностический у Я. Беме был гораздо сильнее, чем у св. Франциска, что дар поэти-

ческий у Пушкина был гораздо сильнее, чем у св. Серафима Саровского. Гениальности Беме и Пушкина раскрывалось то, что не раскрывалось святости Франциска и Серафима. Не святые и не совершенные могут обладать большим познанием и большей красотой, чем святые и совершенные. Святость не единственный дар Божий и не единственный путь к Богу. Дары Божьи бесконечно многообразны, многообразны пути Божьи, и в доме Отца обителей много. Есть святые, которые обладали особым даром мистического созерцания божественных тайн, но этот гностический дар далеко не всем святым был присущ. Другие святые обладали даром красоты. Так, св. Франциск был исключительно наделен даром красоты, он был поэт. Св. Серафим обладал даром мистического созерцания. Но много было святых, совсем бедных дарами познания и красоты, совсем не гностиков и не поэтов. Не все святые были мистиками. Так же, как были великие мистики, созерцавшие высшие тайны бытия, и совсем не святые. И редко поэты бывали святыми. Мертвенно, коснореакционно то религиозное сознание, которое не дерзает на творческий подвиг, на подвиг творчества познания или творчества красоты, потому что считает этот подвиг лишь уделом святых, снимает с человека бремя свободного почина, бремя ответственности в раскрытии тайны творческой. На этой почве рождается бесильная и неосознанная зависть к святости, робкое и трусливое бездействие во всяком творчестве. Те, которые не предназначены быть святыми, те не должны дерзать познавать, творить красоту и жизнь иную. Но тогда должно религиозно осудить всех гениев мира, ибо без святости они дерзали творить. А ведь в христианстве заложено не только трудовое, основанное на потовой заслуге чувство жизни, но и даровое, *даровитое* чувство жизни. Всякий дар — даровой, и лишь даровое — даровито. Именно христианское сознание учит о даровой благодати и этим глубоко отличается от религиозного сознания Индии, которое учит о законе Кармы, не желающем знать ни о чем благодатно-даровом. Новое сознание творческой эпохи должно признать в сфере психологической равноценность совершенства познавательного и эстетического совершенству нравственному и в сфере мистической равноценность гениальности и святости. Судьба человека и мира не только трудовая, потовая, но и даровая, даровитая судьба. И в даровитости есть своя жертвенность, свой подвиг.

§

На пути творческой гениальности возможно возникновение особого, иного монашества. Путь этот требует не меньшего отречения от «мира» и его благ, чем путь признанного монашества. Гениальная жизнь — монашеская жизнь в «миру». Добродетель творческой гениальности — добродетель отречения от спокойствия личного домогостроительства. Боязливый отказ от пути творческой гениальности дает безопасность и покой. Нетворческое отречение от благ «мира» вознаграждается твердо-безопасным устройением личной жизни и личного спасения. А послушание последствиям греха делает безопасной жизнь человека в «мире». Если не считать святых и мистиков в монастырях, старцев и подвижников, то быт монашеский отлично приспособлен к «миру» и «мирскому», в нем нет трагической жертвенности. Тот умеренный аскетизм, который практикуется в монастырях, отлично согласуется с приспособлением к «миру», с житейским позитивизмом и утилитаризмом. Есть позитивистический аскетизм, отлично устраивающийся в «мире». А творческая гениальность не мирится ни с каким позитивизмом. И монашество творящих, монашество гениального бытия потребует более радикального отречения от «мира» и от всякого позитивного его устройства, чем старое монашество. Ведь позитивно-утилитарная хозяйственность и «мирская» приспособленность так характерна для «духовного» мира, для «духовного» быта. Когда читаешь Феофана Затворника, классического выразителя православия в XIX в., то поражаешься этому сочетанию мистической аскетики с позитивно-утилитарным жизнеустройством и мироохранением, этому приспособлению религии искупления к последствиям греха, т. е. к «миру». Еп. Феофан проповедует идеал хозяйственной расчетливости и даже умеренной стяжательности. Для семьи хорошо и обогащаться. Не нужно заноситься в высь, быть слишком духовным. Мирское, буржуазное строительство отлично оправдывается аскетикой Феофана. В его религиозном сознании нет места для трагической жертвенности. Только религиозный путь творчества продолжает мистическую аскетику до окончательного преодоления «мира сего», до создания «мира иного». Старое христианское сознание неизбежно переходит от аскетического отрицания «мира» к позитивному приспособлению к «миру». В гени-

альности же раскрывается творческая тайна бытия, т. е. «мир иной». Но творчество и гениальность имеют глубокую и таинственную связь с полом, и связь эта должна быть религиозно осознана.

Глава VIII

ТВОРЧЕСТВО И ПОЛ. МУЖСКОЕ И ЖЕНСКОЕ. РОД И ЛИЧНОСТЬ

§

Существенно для нашей эпохи властное чувствование центральности проблемы пола и глубокая потребность осознания половой стихии. Пол как бы выявляется, из тайного становится явным. От пола зависит мироощущение человека. Пол — источник бытия; половая полярированность — основа творения: Чувство бытия, его интенсивность и окраска имеют свой корень в поле. Все острее начинают сознавать научно, философски и религиозно, что сексуальность не есть специальная, дифференцированная функция человеческого существа, что она разлита по всему существу человека, проникает все его клетки и определяет всю совокупность жизни. Ныне нельзя уже так отделять жизнь пола от целокупности жизни, нельзя придавать полу лишь значение специальной функции организма. Пол несоизмеримо шире и глубже того, что мы называем в специфическом смысле половой функцией. Сама специфическая половая функция есть уже результат дифференциации какой-то общей прасексуальной жизни. Научно невозможно провести такую резкую границу между «нормальным» и «естественным» в поле и «ненормальным» и «противоестественным». Эта граница проводилась не естественным положением вещей, а обычной социальной моралью, в которой всегда так много условного. С философской точки зрения должна быть отброшена категория «естественности» как критерий добра и зла. «Нормальная» и «естественная» половая функция есть продукт дифференциации половой жизни, разлитой во всем телесном и духовном существе человека¹. Вполне можно сказать, что человек — половое существо, но нельзя было бы сказать, что человек — пищеварительное суще-

ство. Сексуальная природа человека не может быть поставлена в одну линию с другими функциями его организма, даже самыми существенными, как, напр < имер >, кровообращением. В сексуальности человека узнаются метафизические корни его существа. Пол есть точка пересечения двух миров в организме человека. В этой точке пола скрыта тайна бытия². От пола никуда нельзя уйти. Можно уйти от дифференцированной половой функции, можно отрицать и преодолеть эту «естественную» функцию пола. Но и в этом случае только перемещается половая энергия человека — человек все же остается половым существом. Христианские аскеты, побеждавшие физическую жизнь пола, могущественно чувствовали центральность пола в человеке, больше чувствовали, чем многие современные люди, живущие размеренной «естественной» половой жизнью. Аскетика — одна из метафизик пола. Св. Исаак Сирианин живет в сознании могучей власти и центральности пола. И этим властным чувством подсказаны его страшные слова: «Если принужден говорить с женщинами, отврати лице от зрения их, и так беседуй с ними. А от монахинь, от встречи и разговоров с ними и от лицезрения их удаляйся, как от огня и как от сети дьявольской, чтобы в сердце своем не остудить тебе любви к Богу и не осквернить сердца своего тиною страстей. Если оне и сестры тебе по плоти, блюдишься от них, как от чужих. Остерегайся сближения со своими, чтобы сердце твое не охладело в любви Божьей... Лучше тебе принять смертоносный яд, нежели есть вместе с женщинами, хотя это будет мать или сестра твоя. Лучше тебе жить вместе со змием, нежели спать и лежать под одним покровом вместе с юным, хотя будет это брат твой по плоти»³. Пагубной ошибкой было бы отождествлять, как это нередко делают, пол с сексуальным актом. Отрицание сексуального акта не есть отрицание пола. А слишком огненное отрицание сексуального акта есть огненное проявление пола в человеке. Слабость и вялость сексуального акта не есть еще показатель слабости и вялости пола в человеке, ибо энергия пола, разлитая во всем существе человека, может иметь много проявлений и направлений. Когда говорят, что человек победил в себе пол силой духовного творчества, то в этой формулировке остаются на поверхности явления. В этом случае не побеждается пол, а лишь дается иное направление половой энергии — она направляется на творчество. Вообще не следует преувели-

чивать значения самого специфического сексуального акта для жизни пола. Жизнь пола возможна и без сексуального акта, и даже гораздо более напряженная. Сексуальный акт, сексуальная функция победимы, но пол непобедим. Аскетика в силах лишь перераспределить половую энергию, дать ей иное направление, но не в силах ее истребить. Пол относится не к части человека, а к целому человеку. Пол не есть одна из сторон человека — он захватывает и определяет всего человека. Куда бы ни направлялся человек, всюду за ним следует энергия пола и кладет свою печать на всякое его делание. Разрез пола есть во всем. И в познании есть начало мужской активности и женской пассивности. Пол связан с тайной самого бытия человека, и потому он оставался наиболее прикрытым. Во все времена чувствовалась жуткая связь пола с рождением и смертью, и потому уже пол никогда не мог представляться людям как специальная функция (функция важная, но все же менее важная, чем, напр <имер>, питание). Нелепо и поверхностно было бы утверждать, что человек, живущий в половом воздержании, не живет половой жизнью. Даже абсолютное целомудрие не только тела, но и духа предполагает половую жизнь. Целомудрие есть насквозь половое явление, это одно из направлений половой энергии. В целомудрии наиболее сохраняется цельность человека, и потому половая энергия не проявляется в дробной функции сексуального акта, нет даже помышления о таком дроблении. Дробная функция сексуального акта есть утеря цельной половой энергии, есть отчуждение этой энергии от целостного существа человека. Но целомудрие не есть отрицание пола — целомудрие есть сохранение целостности пола, концентрация половой энергии во всем целостном существе человека. Плюс противоположный целомудрию — разврат — есть крайняя степень дробления половой энергии, отчуждение ее от целостного существа человека, есть утеря цельности. И в сексуальном акте неизбежно есть элемент разврата, ибо есть дробление и отчуждение половой энергии от цельной жизни тела и духа, превращение пола в частную функцию. Девственность не есть отрицание, умаление или отсутствие пола — девственность есть положительная половая энергия, она есть сохранение целостности пола, недопущение дробления. С этой точки зрения, само возникновение из глубин пола дифференцированной половой функции есть как бы падение человека, утеря цело-

сти, возникновение разврата в глубочайшем смысле этого слова. Ибо в истинной жизни пола можно отдать всего себя, но нельзя отдать часть себя, нельзя отрезать себя. Пол — космическая сила и лишь в космическом аспекте может быть постигнут.

§

Из того, что человек определяется как мужчина или как женщина, ясно, что пол есть стихия, разлитая во всем существе человека, а не дифференцированная его функция. Если пол есть недуг, то недуг органический, а не функциональный недуг всего организма человека, всей его физики и всей его метафизики. Пол есть не только точка пересечения двух миров в человеке, но и точка пересечения человека с космосом, микрокосма с макрокосмом. Человек скреплен с космосом прежде всего через пол. В поле источник и истинного соединения человека с космосом и рабской его зависимости. Категории пола — мужское и женское — категории космические, не только антропологические. Христианская символика Логоса и души мира*, Христа и Его Церкви, говорит о космической мистике мужского и женского, о космической брачной тайне. Не только в человеке, но и в космосе есть половое разделение мужского и женского и половое их соединение. Душа мира — земля — женственна по отношению к Логосу — светоносному Мужу и жаждет соединения с Логосом, принятия Его внутрь себя. Земля-невеста ждет Жениха своего Христа. Природа ждет царя своего Человека. В миропорядке мужское и есть по преимуществу антропологическое, человеческое начало, женское — начало природное, космическое. Мужчина-человек через женщину связан с природой, с космосом, вне женского он был бы отрезан от души мира, от матери-земли. Женщина вне связи с мужским не была бы вполне человеком, в ней слишком сильна темная природная стихия, безличная и бессознательная. В женской стихии, отделенной от мужской, нет личности. Мужчина создает активную задачу антропоса в отношении к космосу и неизбежность победы над всяким временем и часом. Женщина — часть космоса, но не микрокосм, она не знает космоса, ибо космосом считает свое временное состояние, напр <имер>, свою неразделенную любовь. Но мировая дифференциация на мужское и женское не в силах окон-

чательно изничтожить коренную, исконную бисексуальность, андрогиничность человека, т. е. образ и подобие Божье в человеке. Ибо поистине не мужчина и не женщина есть образ и подобие Божье, а лишь андрогин, дева-юноша, целостный бисексуальный человек. Дифференциация мужского и женского есть последствие космического падения Адама. Сотворенный по образу и подобию Божьему человек-андрогин распадается, отделяет от себя природно-женственную стихию, отчуждается от космоса и подпадает рабской власти женственной природы. И по гениальному учению Я. Беме, София — вечная девственность человека — отлетает на небо. Женственная же природа становится безличной и бессильной. Мужское и женское разделяются в человеке-микрокосме и в мире-макрокосме. Дифференцированный, распавшийся пол становится источником раздора в мире и мучительно безысходной жажды соединения. И поистине, тайна всякого раздора и тайна всякого соединения — половая тайна. Искажение образа и подобия Божьего в человеке было распадением андрогина, муже-женственного существа. Но это искажение и распадение не могло быть окончательным и полным. Образ и подобие Божье все же сохранилось в человеке, и в мужчине и в женщине, человек остался в корне своем существом бисексуальным, андрогиническим. Это с новой силой начинают сознавать и научно, и философски, и религиозно. Человек погиб бы безвозвратно, если бы андрогинический образ в нем исчез окончательно. Во все времена по-разному чувствовалось и сознавалось, что вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утерянного андрогинизма, воссоединения мужского и женского в целостное существо. Глубже всех постиг это Платон в своем «Пире». Издревле чувствовалось и сознавалось также, что корень грехопадения человека связан с полом, что греховной жизни человека, окованной природной необходимостью, предшествовало падение андрогина, разделение мужского и женского, искажение образа и подобия Божьего и рабское подчинение мужского и женского в природно-необходимом влечении. Отделение женской стихии в праматери Еве и было источником порабощения человека природной необходимости. Женщина стала коренной, быть может, единственной слабостью мужчины, точкой его рабского скрепления с природой, ставшей ему до жуткости чуждой. Природное стало внутренне чу-

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

§

Бездонно глубоко учение Я. Беме об андрогине и о Софии. «Ты юноша или дева, а Адам был и тем и другим в одном лице»⁴. «Из-за похоти своей Адам утратил деву и в похоти обрел женщину; но дева все еще ждет его, и если только он захочет вступить в новое рождение, она с великою честью вновь примет его»⁵. Беме делает различие между девой и женщиной. Дева была Софией Перво-Адама, утерянной им в грехопадении. «Ева была создана для этой тленной жизни, ибо она жена мира сего»⁶. «Премудрость Божья есть вечная Дева, а не жена, она — беспорочная чистота и целомудрие и предстоит как образ Божий и подобие Троицы»⁷. «Это Премудрость Божья, которая есть Дева красоты и подобие Троицы, является собою образ человека и ангела и начало свое имеет в средоточии креста, подобно цветку, возросшему из духа Божия»⁸. Учение о Деве и есть учение о Софии — Божьей

Премудрости. Софийность человека связана с его андрогинностью. Падение андрогина было утерей девы-Софии и возникновением женщины-Евы. «Дева — извечна, несотворенна, нерожденна; она есть Божья Премудрость и подобие Божества»⁹ Мистическое учение Беме о человеке как андрогине делает понятным, почему Иисус Христос, абсолютный и совершенный человек, не знал женщины и, по-видимости, не осуществил в своей жизни тайны брака. И Перво-Адам не знал женщины и не жил в браке. «Адам был мужчиною, равно как и женщиной, но и не тем, и не другим, а девою, исполненною целомудрия, чистоты и непорочности, как образ Божий; он имел в себе и тинктуру огня и тинктуру света, в слиянии которых покоилась любовь к себе как некий девственный центр, как прекрасный райский розарий, сад усад, в котором он сам себя любил; чему и мы уподобимся по воскрeсении мертвых, ибо, по слову Христа, там не женятся и не выходят замуж, а живут подобно ангелам Божиим»¹⁰. «Христос на кресте освободил наш девственный образ от мужчины и женщины и в божественной любви обагрил его своей небесной кровью»¹¹. Христос восстановил андрогинный образ в человеке и возвратил ему Деву-Софию. «Образ Божий — муже-дева, а не женщина и не мужчина»¹². «Огневая душа должна закалиться в огне Божьем и стать светлее чистого золота, ибо она жених благородной Софии из семени жены; она — тинктура огня, как София — тинктура света. Когда тинктура огня очистится совершенно — в нее будет возвращена София, Адам вновь обоймет свою всечестную невесту, которая была отнята у него во время его первого сна, и не станет более ни мужчиною, ни женщиною, но лишь одна ветвь на Христовом жемчужном дереве, что стоит в Божьем раю»¹³. «Женщина же, как Адамова девственность, из Адамовой природы и существа была теперь преображена или образована в женщину или самку, в которой все же сохранилась святая, хотя и утратившая Бога, девственность как тинктура любви и света, но сохранилась потускневшей и как бы мертвой; ибо ныне вместо нее в ней внешняя мать как четырехэлементная любовь стала родительницею природы, которая должна была принять в себя Адамово, т. е. мужское семя»¹⁴. Иисус вновь соединил мужское и женское в единый андрогинный образ и стал «муже-девой». «Христос затем был рожден Девою, чтобы снова освятить женскую тинктуру и претворить ее в мужскую, дабы

мужчина и женщина стали муже-девами, как был Христос»¹⁵ Для Беме важно отличие девы от женщины, Софии от Евы. Его учение о Софии глубже и конечнее того культа вечной женственности, которому мы учимся у Данте, у Гете, у Вл. Соловьева. Даже культ Богоматери как просветленной женственности не есть еще последнее, ибо Мать Божья еще в линии Евы и мистически подобна ей. Культ женственности соответствует еще пассивности человека, в нем нет еще антропологического сознания. Культ вечной женственности все еще остается в пределах старого человека, в котором отделилось женственное и противоположилось ему, т. е. до нового рождения. В этот культ прокрадываются элементы религии женственного божества. К чистому культу Марии Девы легко примешивается идеализация Евы-женщины. Христианская мистика все еще остается в половой полярности. Но сознание антропоса должно достигнуть полного освобождения от погруженности в женственную половую стихию, в притягивающую и засасывающую половую полярность. Культ чистой Девы в пределе ведет к культу андрогина и к бемевскому учению о Софии как пребывающей в человеке божественной Деве. Учение Беме о Софии есть устремленность к *девственности* души, к утерянной *virginitet** человека. Учение об андрогине было уже в Каббале¹⁶ Его по-своему предчувствовали некоторые учителя Церкви — мистики, напр <имер>, св. Максим Исповедник¹⁷

В XIX веке Фр. Баадер возрождает учение Беме об андрогине и Софии. Баадер говорит, что идея андрогина не должна была бы быть чужда теологам: «Теологи всего менее должны были бы чуждаться понятия изначальной андрогинности, ибо Мария родила без мужа»¹⁸. «Природа духа изначально *андрогинна*, т. е. всякий дух в себе самом, а не вне себя имеет свою природу (землю, телесность)»¹⁹ Цель брачной любви Баадер видит в восстановлении утерянной первоначальной природы человека, природы андрогинной. «Так, тайна и таинство истинной любви в том, чтобы взаимно помогать друг другу восстановить каждому в себе андрогина как целостного и чистого человека, который не есть ни мужчина, ни женщина, т. е. не нечто половинчатое»²⁰. «Андрогин обусловлен присутствием небесной Девы в человеке, а ее присутствие обусловлено пребыванием в нем Бога. Без понятия андрогина остается непонятной центральная идея религии — идея образа и подобия Божия»²¹ «Небесная София (идея) была по-

мощницей первозданного человека, не бывшего ни мужчиной, ни женщиной; через свой союз с нею — который, следовательно, не мог быть половым — он и должен был упрочить андрогина и уничтожить в себе возможность стать мужчиною или женщиною. И ныне еще, после того как человек уже стал мужчиной и женщиной, та же София, лишь только он к ней внутренне обратится, делает и мужчину и женщину хотя бы внутренне причастными андрогинной и ангельской природе»²². «Божья воля может быть вмещена лишь чистою, т. е. от всякой тварной воли свободной *Девойю*, и как земная Дева (Мария) прославилась через пробуждение в ней Небесной Девы, так ждет такое же прославление и всякое возрождение. Девственность есть освобождение от тварной воли»²³. Новое рождение человека как андрогина будет принятием внутрь себя всей природы, подлинным раскрытием микрокосмичности человека. В истинном рождении целостного Человека — и Бог, и природа будут внутри его, а не вовне. Внешняя объектность и предметность были связаны с половой разорванностью.

У Вейнингера в болезненно искаженном виде отражается учение великих мистиков об андрогине, о женщине и любви. Он философски обосновывает идею бисексуальности человеческого существа. Он видит в женщине результат падения человека. Он видит в эротике восстановление целостной, андрогиничной природы человека. Кризис родового пола в нем достиг последней остроты. Греховность сексуальной жизни он ощущает с не меньшей силой, чем святые отцы. И все же в нем нет чего-то существенного, что делало бы его глашатаем великой истины. Вейнингер оторван от религиозных реальностей и потому говорит о нереальной женщине. Но женщина не менее реальна, чем мужчина, или мужчина так же нереален, как и женщина. В учении об эротике он рвется к мистике, эротика искупает для него грех сексуальности.

§.

Женщина — носительница половой стихии в этом мире. У мужчины пол более дифференцирован и специализирован, у женщины же он разлит по всей плоти организма, по всему полю души. У мужчины половое влечение требует более безотлагательного удовлетворения, чем у женщины, но у него большая независимость от пола, чем у женщины, он менее половое существо. У мужчины

есть огромная половая зависимость от женщины, есть слабость к полу женскому, слабость коренная, быть может, источник всех его слабостей. И унизительна для человека эта слабость мужчины к женщине. Но сам по себе мужчина менее сексуален, чем женщина. У женщины нет ничего не сексуального, она сексуальна в своей силе и в своей слабости, сексуальна даже в слабости сексуального стремления. Женщина является космической, мировой носительницей сексуальной стихии, стихийного в поле. Природно-родовая стихия пола есть стихия женственная. Власть рода над человеком через женщину осуществляется. Эта власть вошла в природный мир и овладела им через праматерь Еву. Ева — природно-родовая женственность. Образование Евы повергло старого Адама во власть родовой сексуальности, приковало его к природному «миру», к «миру сему». «Мир» поймал Адама и владеет им через пол, в точке сексуальности прикован Адам к природной необходимости. Власть Евы над Адамом стала властью над ним всей природы. Человек, привязанный к Еве рождающей, стал рабом природы, рабом женственности, отделенной, отдифференцированной от его андрогинического образа и подобия Божьего. Отношение мужчины-человека к женственности есть корень его отношения к природе. От природы, от женственности некуда уйти, тут никакое бегство невозможно. Избавление возможно лишь через нового Адама, который входит в мир через новую женственность. Через женщину-Еву началась греховная власть женственной природы над падшим человеком. Через Деву Марию началось освобождение человека от этой природной власти, через Деву Марию земля принимает в свое лоно Логос, нового Адама, Абсолютного Человека. *И если падение и порабощение старого Адама, ветхого человека укрепило в мире царство природно-родового рождения через сексуальный акт, то новый Адам, новый Человек мог родиться лишь от девы, зачавшей от Духа.* Это новое рождение от девы было мистическим преодолением старого рождения в природном порядке «мира сего». Вечная женственность как основа мира иного, освобожденного от греха, не должна рождать от мужчины через сексуальный акт. Вечная женственность несет с собой избавление от природной необходимости, ибо природная необходимость владеет человеком лишь через точку пола рождающего. Религия искупления отрицает род, сексуальный акт и создает культ вечной женственности, культ Девы, рождающей лишь от Духа²⁴.

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

есть уже какая-то дефектность и болезненность. Акт соединения полов должен был бы быть вечным, не прекращающимся, не сопровождающимся ходом назад и реакцией, цельным, распространенным на все клетки существа человеческого, глубоким, бесконечным. Вместо этого сексуальный акт в порядке природы отдает человека во власть дурной бесконечности полового влечения, не знающего утоления, не ведающего конца. Источник жизни в этом мире в корне испорчен, он является источником рабства человека. Сексуальный акт внутренне противоречив и противен смыслу мира. Природная жизнь пола всегда трагична и враждебна личности. Личность оказывается игрушкой гения рода, и ирония родового гения вечно сопровождает сексуальный акт. Об этом можно прочесть у Шопенгауера, у Дарвина²⁵ Сексуальный акт насквозь безличен, он общ и одинаков не только у всех людей, но и у всех зверей. Нельзя быть личностью в сексуальном акте, в этом акте нет ничего индивидуального, нет ничего даже специфически человеческого. В сексуальном акте личность всегда находится во власти безличной родовой стихии, стихии, роднящей мир человеческий с миром звериным. Мистическое задание личного соединения в единую плоть недостижимо и неосуществимо в стихии безличной. Есть безысходная трагедия пола в том, что жажда личного соединения ведет в природной родовой стихии через сексуальный акт не к личному соединению, а к деторождению, к распадению личности в деторождении, к плохой бесконечности, а не к хорошей вечности. В половой жизни, возникающей из жажды наслаждения и удовлетворения, торжествует не личное задание, а интересы рода, продолжение рода. Не может личное осуществляться через безличное. Сексуальный акт всегда есть частичная гибель личности и ее упований.

Не бессмертие и вечность ждет личность в сексуальном акте, а распадение в множественности рождаемых новых жизней. Сексуальный акт закрепляет плохую бесконечность, бесконечную смену рождения и смерти. Рождающий умирает и рождает смертное. Рождение всегда есть знак недостигнутого совершенства личности, недостигнутой вечности. Рождающий и рождаемый тленны и несовершенны. Деторождение — кара сексуального акта и вместе с тем искупление его греха. Рождение и смерть таинственно связаны между собой в поле. Пол — не только источник жизни, но и источник смерти. Через пол ро-

ждаются и через пол умирают. Тление и смертоносный распад вошли в мир через точку пола. С пола начинается тлеть и распадаться личность человека, отыматься от вечности. Пол прикрепляет человека к тому тленному порядку природы, в котором царит бесконечная смена рождения и смерти. Лишь смертный рождает и лишь рождающий умирает. Закон Кармы и бесконечная эволюция перевоплощений, о которой учит религиозное сознание Индии, и есть необходимость смерти и рождения, связанная с грехом сексуальности. Благодатная свобода в христианстве отменяет необходимые последствия закона Кармы. Есть глубокий антагонизм между вечной и совершенной жизнью личности и рождением смертных жизней во времени, между перспективой личности и перспективой рода. Род — источник смерти личности, род — источник рождающей жизни. Греки уже знали, что Гадес и Дионис — один бог, чувствовали мистическую связь смерти и рождения. Вот почему в самой глубине сексуального акта, полового соединения скрыта смертельная тоска. В рождающей жизни пола есть предчувствие смерти. То, что рождает жизнь, — несет с собой и смерть. Радость полового соединения — всегда отравленная радость. Этот смертельный яд пола во все времена чувствовался как грех. В сексуальном акте всегда есть тоска загубленной надежды личности, есть предание вечности временному. В половом соединении этого мира всегда что-то умирает, а не только рождается. В глубинах сексуального акта раскрывается таинственная связь и близость рождения и смерти. Сексуальный акт совершается в стихии рода, вне личности. Половое влечение, владеющее человеком, есть покорность личности стихии смертного рода. В жизни рода predeterminedена смена рождения и смерти, распадение личности в плохой множественности. В стихии рода нет путей восхождения личности, нет путей к совершенной вечности. Стихия рода порождена падением человека, распавшимся полом человека. Внутреннее разъединение мира падшего и грешного имеет обратной своей стороной внешнее соединение в стихии рода. Человеческий род есть лжечеловечество, он указывает на распад человечества. В человеческом роде человеческая природа порабощена и подавлена. Родовая стихия и есть главное препятствие для откровения человечества, откровения творческой природы человека. Род и есть злая необходимость, источник рабства человека и смертного распада. На

путях рода всегда скрыта роковая смена рождения и смерти. Связь человека по духу подменяется родовой связью по плоти и крови. Людей связывает не рождение от девы, от вечной женственности в Духе, а рождение в сексуальном акте. Связь рода человеческого — сексуальная связь, она предполагает тот сексуальный акт, которого стыдятся люди как нечистого. Люди лицемерно скрывают источник своей связи и своего соединения в роде человеческом. Религия рода человеческого должна была бы быть религией сексуального акта, должна вести к обоготворению того, чего люди стыдятся и что скрывают. *Связь по плоти и крови есть связь по сексуальному акту, связь, в нем зарождающаяся.* Огромное значение Розанова — в том, что он потребовал религиозного признания этой истины и всех вытекающих из нее последствий. Освобождение личности от сексуального акта есть освобождение от рода, разрыв связи рода человеческого во имя иной связи, по духу, выход из дурной бесконечности рождения и смерти. Род и личность глубоко антагонистичны, это начала взаимоисключающие. Все личное в человеке враждебно родовой сексуальности. В личности возможно величайшее напряжение половой энергии, вне этой энергии даже нет сильной личности, но направление этой энергии не может быть родовым — оно противится распадению в дурной множественности²⁵. Личность сознает себя и осуществляет себя вне родовой стихии. Личность не может победить смерть и завоевать вечность на почве родовой связи. Она должна родиться к жизни в новом человечестве. Ведь отношение родителей к детям все еще — биологически-зоологическое. В этом человек слишком походит на курицу или собаку. Отношение детей к родителям может быть мистическим. Тут возможно противление порядку природы, воскрешение, претворение рода в дух. Я говорю об активном отношении к умершим предкам, а не о пассивном следовании за предками, что есть родовое рабство. Человек виновен в смерти родителей и предков, должен их воскресить, но само воскрешение возможно лишь вне рода, в связи по духу. Мистически-активное отношение к предкам превращает связь родовую в духовную, смертную в бессмертную. В центре религиозного сознания Н. Ф. Федорова стоит идея воскрешения умерших предков. В воскрешении (воскрешении, а не воскресении) он видел сущность христианства. Но в сознании Федорова была непреодоленная двойственность. С одной стороны,

он смело и дерзновенно обращен вперед, призывает к творческой активности человека и верит в силу человека воскрешать мертвых собственной активностью. С другой стороны, Федоров — консерватор, сама творческая активность его направлена не вперед, на созидание нового, а назад, на восстановление старых жизней. Федоров революционен в родовой стихии, он хочет обратного в ней движения, но он не выходит из родовой стихии. В сущности, религия его есть религия рода. Он утверждает связь по роду, по плоти и крови, а не по духу. Для него мертвые должны быть воскрешены в роде, а не в духе. Его гениальная идея родства имеет родовой привкус. Он гениально провидит в Св. Троице образец всякой родственности, но в Божественную Троицу он вносит как бы родовую родственность вместо того, чтобы видеть образец родственности духовной. В жизни рода смерть неизбежна. Лишь в духе возможна победа над смертью, воскресение мертвых. Первое рождение в роде не есть еще подлинное рождение человека. Только *второе рождение* в духе, о котором учили все мистики, есть окончательное рождение человека. Но смертный путь рода должен был быть пройден человечеством.

§

Христианство как религия искупления отвергает и преодолевает родовую стихию и родовую необходимость. Человек родовой стихии — ветхий Адам, и эту ветхую природу должен совлечь с себя тот, кто приобщается к откровению нового Адама, откровению о личности. Евангельское откровение отвергает родовую связь людей по плоти и крови, по сексуальному акту, во имя высшей связи по духу. В Новом Завете открывается выход сознавшей себя личности из рода, из родовой необходимости. Но выход этот предполагает подвиг преодоления падшего, рабьего направления полового влечения. Христианская семья, христианское устройство родового пола есть лишь неизбежный компромисс с миром, лишь послушание последствиям греха. В этом «христианском» устройстве пола, в этом приспособлении к роду нет еще религиозного откровения тайны пола. Подлинно глубоким, подлинно религиозным в христианстве остается лишь аскетическое отрицание половой жизни ветхого Адама. Враги человеку домашние его. В огне, истреблявшем ветхий пол, у вели-

ких подвижников был сдвиг энергии пола в направление иное, противоположное всякой перспективе рода. Не бесполом эта огненная борьба с ветхим, тленным полом. В самом крайнем, всежогущем Исааке Сирианине была преображенная энергия пола. Но новый пол в положительной форме не раскрывался в религии искупления. Ветхий род, ветхий пол остаются в Ветхом Завете и в язычестве. Вся природная сексуальная жизнь с ее ограниченными законами протекает в плоскости ветхозаветной, дохристианской. Все *личное* в поле — уже в плоскости Нового Завета, ибо Новый Завет и есть прежде всего откровение о личности. Утверждение личного, внеродового в жизни пола и есть начало откровения нового пола. Положительно это раскроется лишь тогда, когда раскроется природа любви, сущность эротики. Доныне в христианском сознании всякое положительное утверждение пола было поверхностно и компромиссно. Глубоким оставалось лишь отрицание пола. В отрицании был огонь, в утверждении было лишь масло. Христианская половая аскетика была подлинно мистична. Христианское добродетельное устройство пола — утилитарно-буржуазно. В мировом новозаветном периоде загоралось сознание новой связи по Духу, связи в свободе, а не в необходимости. Но как это применить к связи полов, к жизни пола, к мистическому воссоединению мужского и женского, осталось неясным и нераскрытым. В глубинах христианства заложена символика пола: христианство открывает мистику пола в отношении Христа и Его Церкви, Логоса и души мира. И все же мир христианский остается вне положительного откровения нового пола. Христианство не может просто убить пол, истребить его без остатка. И, кроме аскетического отрицания пола, в христианстве есть утверждение старого пола, связи мужа и жены по роду. В христианстве — или пол совсем отрицается, или оправдывается пол, рождающий дурную бесконечность, а не вечность. Остаются еще прозрения христианских мистиков и христианских поэтов. Должно прямо сказать: в эпоху искупления, эпоху новозаветную новый, творческий пол не открывается. Откровение нового пола есть откровение творческой мировой эпохи. Христианство утверждает в поле лишь послушание: или послушание аскетическое, или послушание ветхому полу, ограниченному законом. В христианстве не было еще положительного откровения нового пола, преображенного пола, откровения

жизни пола вне родовой стихии и природной необходимости. Не была до конца религиозно сознана задача преобразования пола, преобразования, а не убиения пола и не послушания ему. Не могло быть в дотворческую мировую эпоху сознано, что сама оргийность пола должна быть преобразована, выведена из родового круговорота природы и направлена на творчество новой жизни, нового мира, а не истреблена. Поистине, всякая творческая энергия имеет связь с оргийностью пола, всегда исступающей из границ. Оргийность пола есть положительная творческая энергия, которая может как поднимать человека, так и низводить и порабощать его. Глубоким в христианстве доньше было лишь огненное отрицание оргийности пола²⁷

§

Религиозное самосознание личности есть кризис родовой стихии, начало выхода из рода. Мы живем в эпоху мирового потрясения родового пола. Лишь теперь начинают выявляться окончательные последствия того надлома в родовой основе пола, который внесен был христианством. Колеблется ныне натурализм пола, «естественные» его нормы. Кризис рода — самое мучительное в жизни нового человечества, в кризисе этом рвется человек к свободе из родовой стихии, к новому полу. Никогда еще не были так распространены всякие уклоны от «естественного», рождающего пола, никогда не было такого ощущения и осознания бисексуальности человека. «Естественные», твердые границы женского и мужского ступшевываются и смешиваются. То, что принято называть «извращениями» пола, утончается и углубляется. Становится возможной постановка вопроса о том, естествен ли в высшем смысле этого слова, нормален ли рождающий, родовой пол с его сексуальным актом? Не есть ли аномалия сам сексуальный акт? Лишь в нашу переходную эпоху можно серьезно в этом усомниться. Все органически-родовое находит свой конец в механически-искусственном, автоматическом. Никогда еще не было сознано окончательно, что религия Христа обязывает признать «естественную» жизнь пола ненормальной, «естественный» сексуальный акт — извращением. Христианство благословляло деторождение лишь как искупление греха, лишь как единственное оправдание мистической противоестествен-

ности и ненормальности рождающей сексуальной жизни. Христианство в корне, мистически отвергает «естественные» критерии родового пола. Христианство признает естественным, нормальным, должным лишь рождение от Духа и связь по Духу. Но религия искупления, освобождающая от греха родового пола, не открыла еще нового, преображенного пола. Христианство допускало лишь аскетизм или ветхую семью как приспособление к последствиям греха. Но глубокое христианское отрицание рода, осуждение ветхого пола должно было сказаться на протяжении веков и тысячелетий. Родовой пол был надломлен и поколеблен. Потрясены были «естественные» нормы и границы пола. Личность восстала для иного рождения и иной связи. Безысходная тоска пола охватила человека. Трагедия пола ставит проблему отношения творчества и рождения.

§

Половое влечение есть творческая энергия в человеке. В нем есть мучительный переизбыток энергии, требующий исхода в мир, в объект. И несомненна глубокая связь творчества и рождения, их родство и противоположность. В рождении, в создании новых жизней находит себе выход творческая энергия пола. В стихии рода, в порядке природной необходимости половая энергия разряжается в деторождении, творчество подменяется рождением, бессмертное созидание — смертным созиданием. Существует глубокий антагонизм между творчеством вечного и рождением временного. Совершенство индивидуальное и деторождение — обратно пропорциональны. Этому учит биология, учит и мистика. Творческая мощь индивидуальности умалется и распадается в деторождении. Личность распадается в плохой бесконечности рода. Наиболее рождающий — наименее творящий. Рождение отнимает энергию от творчества. Творческая гениальность враждебна стихии рода, с трудом совместима с деторождением. В рождающем сексуальном акте всегда есть порабощение личности и надругательство над творческими порывами личности. Человек становится рабом своей творческой половой энергии — бессильный направить ее на творческий половой акт. Женственность Евы, а не вечная девственность побеждает в жизни пола, род господствует над личностью. Результаты половой жизни

не соответствуют ее творческому заданию. В природной половой жизни не достигается ни соединение мужа с женой, ни творчество вечного бытия. Каждый рождающийся должен вновь начать этот круговорот дурной множественности. В цепи рождений сковывается творческая энергия. Рождающая половая жизнь и есть главное препятствие наступления творческой мировой эпохи. Человеческий род, пребывающий в стихии ветхого Адама и ветхой Евы, бессилён творить, так как тратит свою творческую энергию на продолжение и устройство рода, на послушание последствиям греха. Воскрешение умерших предков, к которому призывает Н. Федоров, уже предполагает переход энергии с рождения детей на воскрешение отцов. Роковая непреодолимость природной необходимости, неизбежность приспособления к данному порядку мира сосредоточены в точке рождающего сексуального акта. От этой лишь точки может начаться мировой сдвиг, мировое освобождение. В поле должно совершиться изменение направления творческой энергии. Пол рождающий преобразится в пол творящий. Наступление творческой мировой эпохи знаменует собой изменение природного порядка, а это изменение начнется прежде всего в точке пола, в точке прикрепления человека к природной необходимости. В глубине пола творчество должно победить рождение, личность — род, связь по Духу — природную связь по плоти и крови. Это может быть лишь выявлением нового, творящего пола, откровением творческой тайны о человеке как существе половом. Это может быть также лишь откровением андрогинической, богоподобной природы человека. Рождающий сексуальный акт, превращающий человека в раба стихийно-женственного порядка природы, преобразуется в свободный творческий акт²⁸. Половая активность направляется на создание мира иного, на продолжение творения. Это гениально провидел уже Платон. В половой энергии скрыт источник творческого экстаза и гениального прозрения. Все подлинно гениальное — эротично. Но эта творческая гениальность придавлена родовой стихией, рождающим сексуальным актом. Сексуальный акт по существу глубоко противоположен всякой гениальности, всякому универсальному восприятию и универсальному творчеству, он — провинциален. Гениальность насквозь эротична, но не сексуальна в специфическом, дифференцированном смысле этого слова. Гений может жить специфизирован-

ной сексуальной жизнью, он может предаваться и самым крайним формам разврата, но гениальность в нем будет вопреки такому направлению половой энергии, и в его родовой стихии, в его рождающем поле всегда неизбежен трагический надлом. Гениальность несовместима с буржуазно устроенной половой жизнью, и нередко в жизни гения встречаются аномалии пола. Гениальная жизнь не есть «естественная» жизнь. Глубокие потрясения пола упреждают наступление новой мировой эпохи. Новый человек есть прежде всего человек преобразенного пола, восстанавливающий в себе андрогинический образ и подобие Божье, искаженное распадом на мужское и женское в человеческом роде. Тайна о человеке связана с тайной об андрогине.

§

Но священная, мистическая идея андрогинизма имеет свое опасное, карикатурное подобие в гермафродитизме. Вывороченный наизнанку андрогинизм в «мире сем» принимает форму гермафродитизма. Но всякий гермафродитизм есть карикатурное уродство, подмена, лжебытие. Откровение о небесном андрогинизме потому и должно было оставаться эзотерическим, что была опасность вульгаризации в земном гермафродитизме. Это уже Фр. Баадер глубоко понимал²⁹ Андрогинизм есть богоподобие человека, его сверхприродное восхождение. Гермафродитизм есть животное, природное смешение двух полов, не претворенное в высшее бытие. Женское эмансипационное движение по существу своему — карикатурно, обезьянно-подражательно, в нем есть гермафродитическое уродство и нет красоты андрогинической. Идея женской эмансипации донны покоилась на глубокой вражде полов, на зависти и на подражательности. Всего менее можно искать в феминистическом движении «последних людей» андрогинической тайны соединения. Женщина механическим подражанием из зависти и вражды присваивает себе мужские свойства и делается духовным и физическим гермафродитом, т. е. карикатурой, лжебытием. Вражда полов, зависть, конкуренция и подражание противны тайне соединения. Женская эмансипация, конечно, является симптомом кризиса рода, надлома в поле, и она лучше лицемерного принуждения в старой семье, но в ней нет нового человека и новой жизни, основы ее ветхи.

В кризисе пола я не знаю более глубокого явления, чем явление гениального юноши Вейнингера с его смертельной тоской пола, с его безысходной болью пола, достигающей высшего трагизма, с его ужасом перед злой женственностью. Вейнингер по-своему, в темноте, ощупью, беспомощно приближается к тайне андрогинизма, как спасению от ужаса пола, но он не в силах был приобщиться к этой тайне. Он философски понимал и утверждал бисексуальность человеческого существа, но религиозно был разобщен с тайной андрогинизма как образа и подобия Божьего. Вейнингер весь был в незавершенном, взыскомом искуплении, но как нехристианин он не знал вечной женственности, принявшей в себя Логос, он не понимал женственности Девы Марии*. Трогательно видеть, какие сверхчеловеческие усилия делает этот несчастный юноша, чтобы подняться до божественной эротики, до любви, искупающей грех пола. Он по-своему предчувствовал религиозную истину о том, что женская стихия отпала от человека в грехопадении и стала объектом злого, ложного влечения, источником рабства. Но он не хотел знать, что в женском есть такое же вечное-богоподобное, как и в мужском. Человек-андрогин — не мужчина, не дробное, распавшееся существо, а юноша-дева. Мистики чувствовали андрогинизм нового Адама — Христа. Только этим можно объяснить отсутствие в абсолютном Человеке, в котором должна быть заложена полнота бытия, жизни пола, похожей на жизнь человеческого рода. В Абсолютном Человеке, в новом Адаме не может быть дифференцированной, падшей жизни пола. А новый, вечный пол не раскрывается нам еще в том аспекте Абсолютного Человека, в котором он является нам как Искупитель, — в аспекте голгофской жертвы. Положительное раскрытие нового пола возможно лишь в явлении Абсолютного Человека в творческой силе и славе, и оно уготовляется раскрывающейся в самом человеке, в каждом из нас новой жизни пола, т. е. полом творческим. Культ вечной женственности внутренне присущ эпохе искупления, он связан с новой Евой, с Девой Марией и вхождением Искупителя в мир через ее просветленную женственность. Культ вечной женственности был путь к освобождению от злой, порабащающей женственности. Но в вечной женственности не раскрывается еще новый человек, творческая тайна о человеке. Христианский культ вечной женственности весь еще в старом дро-

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

Глава IX

ТВОРЧЕСТВО И ЛЮБОВЬ. БРАК И СЕМЬЯ

§

Обыденное «христианское» сознание вполне сходится с обыденным «мирским» сознанием в признании лишь трех состояний пола: подзаконной семьи, аскетизма и разврата. Ничего иного в сфере пола не допускает это среднеобыденное сознание, и совершенно безразлично, как формулирует себя это сознание, религиозно или позитивистически. Ведь христианство в истории часто бывало самым настоящим позитивизмом. Очень важно поставить ударение над тем, что все три признанные состояния пола определяются по сексуальному акту и в связи с ним; во всех случаях пол отождествляется с сексуальным актом. В этом сказывается гипнотическая власть родовой стихии. Говорят лишь о сексуальном акте, который морально и социально благоустраивается и упорядочивается в семье, подчиняясь деторождению, совсем отрицается в аскетизме и беспорядочно, неблагоустроенно, распущенно господствует в разврате. Это господствующее в разных формах сознание говорит, хотя и стыдливо, о сексуальном акте, но совсем молчит о сексуальной любви. О поле говорят, но странно забывают о любви. Ибо, поистине, поло-

вая любовь не вмещается ни в категорию семьи, ни в категорию аскетизма, ни в категорию разврата. Любовь не есть ни упорядочивание сексуального акта в целях деторождения и социального благоустройства рода, ни аскетическое отрицание всякой плоти в жизни пола, ни разнуздание и распускание сексуального акта. Любовь ни в каком смысле не есть сексуальный акт, не имеет той положительной или отрицательной связи с ним, которая всюду мерещится людям родового сознания, и любовь в очень глубоком смысле противоположна дифференцированному сексуальному акту, но совсем по-иному противоположна, чем аскетизм. Люди родового сознания, как религиозные, так и позитивисты, в сфере пола исключительно сосредоточены на самом сексуальном акте и его последствиях и совсем не видят универсального значения пола как для всего человека, так и для всего космоса. Тайна пола совсем не есть сексуальный акт, совершаемый или для добродетельного деторождения, или для развратного наслаждения. Прежде всего, совсем нельзя верить тому, что сексуальный акт когда-либо и кем-либо в мире совершался для добродетельных целей деторождения, — он всегда совершался стихийно, по страсти, для призрачного самодовольствования¹. Род торжествует в сексуальном акте не потому, что добродетель родовая присутствует у кого-либо как цель, а потому, что он бессознательно господствует над человеком и смеется над его индивидуальными целями.

Тайна пола раскрывается лишь в любви. Но нет области, в которой господствовал бы такой инертный консерватизм и такое условное лицемерие, как в области половой любви. Самые крайние революционеры сплошь и рядом оказываются консерваторами, когда поднимается вопрос о любви. Революционное сознание реже всего встречается в сфере пола и любви, ибо тут оно должно быть наиболее радикально, скажу даже — религиозно. Социальные и ученые радикалы и революционеры думают лишь о социальном и физиологическом благоустройстве пола, вглубь же никогда не идут. Любовь скидывается с мировых расчетов и предоставляется поэтам и мистикам. Вспоминают ли любовь Тристана и Изольды, любовь Ромео и Джульетты, любовь, воспетую провансальскими трубадурами и Данте, когда говорят о поле «христиане» или «позитивисты» господствующего сознания? Их богословие и их наука, их мораль и их социология не знают любви,

не видят в любви мировой проблемы. Можно сказать, как относится к сексуальному акту и его последствиям христианское богословие, и этика, и научная биология, и социология, но неизвестно, как они относятся к любви. Ветхородовое богословие и ветхородовая наука и не могут знать любви. В любви есть что-то аристократическое и творческое, глубоко индивидуальное, внеродовое, не каноническое, не нормативное, она непосильна сознанию среднеродовому. Любовь лежит уже в каком-то ином плане бытия, не в том, в котором живет и устраивается род человеческий. Любовь — вне человеческого рода и выходит из сознания рода человеческого. Любовь не нужна роду человеческому, перспективе его продолжения и устройства. Она остается где-то в стороне. Сексуальный разврат ближе и понятнее человеческому роду, чем любовь, в известном смысле приемлемее для него и даже безопаснее. С развратом можно устроиться в «мире», можно ограничить его и упорядочить. С любовью устроиться нельзя, и она не подлежит никакому упорядочиванию. В любви нет перспективы устроенной в этом «мире» жизни. В любви есть роковое семя гибели в этом «мире», трагической гибели юности. Ромео и Джульета, Тристан и Изольда погибли от любви, и не случайно любовь их несла с собой смерть. Любовь Данте к Беатриче не допускала благоустройства в этом «мире», ей присущ был безысходный трагизм в пределах этого «мира». Над любовью нельзя ни богословствовать, ни морализировать, ни социологизировать, ни биологизировать, она вне всего этого, она не от «мира сего», она не здешний цветок, гибнущий в среде этого мира. Рост любви трагически невозможен. Это удостоверяют величайшие художники и поэты всех времен. Не естественно ли, что любовь была скинута со всех «мирских» расчетов, что проблема пола решалась вне проблемы любви?

§

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

чества, который бы так удачно объяснялся экономическим материализмом, как семья. В этой области социологический материализм одержал наибольшие победы². Семья — хозяйственная ячейка прежде всего, и ее связь с полом всегда косвенная, а не прямая. Связь же семьи с любовью еще гораздо более отдаленная. Половая жизнь человечества никогда не вмещалась ни в какие формы семьи, всегда переливалась через все границы. Но в процессе родового самосохранения и устройства человечества необходимо было выработать нормы приспособления и ограничения. Продолжение человеческого рода и его жизнеустройство на земле должны были быть поставлены в известную независимость от естественной оргийности и хаотичности пола. Должен был образоваться легализированный, нормальный пол как необходимое приспособление к данному состоянию бытия. Тайна половой любви как абсолютная тайна двух недосыгаема для общества, но общество привыкло регламентировать все, что имеет отношение к продолжению человеческого рода. *Семья родилась из необходимости, а не из свободы.* Религиозно семья вся в Ветхом Завете, в законе, избобличающем грех. Семья есть послушание последствиям греха, приспособление к родовой необходимости. Семья всегда есть принятие неизбежности рождающего сексуального акта, приспособление к проистекающим из него потребностям, моральное искупление греха сексуального акта через послушание бремени пола. В основе семьи лежит падший пол, непреодоленный дифференцированный акт половой жизни, утеря цельности пола, т. е. целомудрия. Семья религиозно, морально и социально оправдывает грешную, падшую половую жизнь деторождением и для деторождения возникает. Этим самым всякая идеология семьи признает, что лишь то соединение мужчины и женщины хорошо и оправдано, в котором совершается сексуальный акт. Весь пафос семьи рождается из сексуального акта, и всякое иное соединение мужчины и женщины не признается семейным, не считается оправданным. Без сексуального акта нет деторождения, т. е. нет того, что оправдывает семью, для чего она и существует. Всякое соединение мужчины и женщины, в котором преодолевается грех сексуального акта, в котором восстанавливается цельность пола, не есть семейное соединение и не имеет оправдания в семье. Семья оказывается пониженной формой общения полов, приспособлением к непреодолимо-

сти полового греха. Всякое восхождение в поле, всякий взлет к более высоким формам общения мужчины и женщины преодолевает семью, делает ее ненужной. И идеология семьи, ставшая консервативной силой в мире, боится всякого восхождения и полета в жизни пола, боится пуще греха и низости. Семья соглашается быть упорядочением полового греха и разврата в интересах устройства рода и всего более боится революции в поле, угрожающей родовому порядку. Моралисты семьи готовы оправдать низинный грех пола как несение послушания и тяготы. Они не мирятся с героическими и титаническими усилиями преодолеть ветхий пол во имя раскрытия нового пола и нового полового соединения не в стихии рода, а в Духе. Моралисты семьи не знают, что делать с фактом соединения мужчины и женщины вне сексуального акта, не знают, как оценить это соединение. Им нужно, чтобы было что-нибудь их трех: или рождающая семейная половая жизнь, или развратная половая жизнь, или аскетическое отсутствие всякой половой жизни. И удивительнее всего, что в моральной идеологии семьи, как религиозной, так и позитивистической, остается невыясненным отношение к самому сексуальному акту, на котором покоится вся эта идеология. Православные и католики не верят, что можно совсем преодолеть сексуальный акт, как не верят, что можно совсем не есть мясного. Хорош ли и оправдан сексуальный акт сам по себе или он хорош и оправдан лишь как средство, как орудие деторождения? В этой центральной точке проблемы пола и проблемы семьи скопилось ужасное лицемерие. Моральный пафос деторождения, брезгливо презирающий сексуальный акт, по существу лицемерен. Религиозно, морально патетическое отношение к деторождению должно быть перенесено и на самый сексуальный акт. Если божественно деторождение, то божественен и акт, от которого оно зависит. В этом свято прав Розанов — этот гениальный провокатор и вопрошатель христианской семьи. Если сексуальный акт греховен, если он есть падение пола, то не может быть и невинного морального пафоса деторождения. В идеологии семьи всегда что-то лицемерно скрывается. Религиозные основы семьи остаются невыясненными, так как остается двусмысленным отношение к центральной тайне пола. Семья остается оправданной на буржуазной поверхности мира. Семья, прежде всего, есть буржуазность «мира сего», в ней глубины пола остаются не-

осознанными. Факт существования «незаконной» семьи изобличает социально-приспособительную природу семьи. И все-таки семья, как и всякий закон, имеет то же религиозное оправдание и смысл, что и государство.

§

Новый Завет по глубокой мистической своей сущности отрицает семью, так как отрицает сексуальный акт как падение и грех пола, отрицает род, отрицает «мир сей» и всякое буржуазное его устройство. Подлинно «христианской семьи» так же не может быть, как не может быть подлинно «христианского государства». Семья есть родовой институт, родовое благоустройство. Новозаветное откровение преодолевает стихию рода, и не от него идет закон родового благоустройства, закон семьи, как не от него идет закон государства. Но Новый Завет, не знающий закона, преодолевающий закон, не отменяет закона для мира, погруженного в неискупленный грех, для мира, порабощенного природными стихиями. Закон семейный, подобно закону государственному, по существу ветхозаветный, дохристианский, но Новый Завет оправдывает его как послушание ветхозаветной подзаконности, послушание последствиям греха. Христианская семья есть лишь дезинфицирование, обезвреживание полового греха. Христианство твердо знает, что люди рождают во грехе, что греховно соединение полов в природном родовом порядке, и хочет ослабить, обезвредить грех путем приспособления и послушания. Подзаконная семья не есть творчество новых отношений людей, новой жизни, она есть послушание «миру», его бремени. Поистине поразительно снисходительное отношение христианства к греху сексуального акта и к греху экономического благоустройства семьи, т. е. к тому, что в семье от «мира сего», что в ней является приспособлением к «миру». Рождайте в облагороженном сексуальном акте детей и устройте их экономическое благосостояние! Вот пафос «христианской» семьи. Читайте столпа православия Феофана Затворника. Для него в семье важен лишь момент физиологический — рождающий сексуальный акт и момент экономический — материальное благоустройство жены и детей³. Об этом физиологическом и экономическом семейном домостроительстве аскет еп. Феофан, впитавший в себя мистику Добротолубия, говорит с моральным пафосом.

Аскет оказывается хорошим хозяином в «мире сем», хорошим буржуа. Момент духовный в семье для еп. Феофана исчерпывается послушанием, послушным несением бремени и тяготы. О новой любви в Духе, о новом соединении мужчины и женщины в высшее бытие, о тайне брачной у еп. Феофана ни слова нельзя найти. Поразительно, почти страшно это молчание православия и всего христианства о любви, это отрицание брачной любви! Ведь в брачной любви нет места для той физиологии и экономики, которыми исключительно поглощены домостроители христианской семьи. Тайны брачной нет в семье. Не для брачной любви создается и устраивается семья, а для благоустройства и благосостояния рода. Семья может быть и полигамической, если полигамия окажется лучшей формой социального приспособления: полигамическая семья была бы менее лицемерной и лживой, чем моногамическая. Мистический брак — вне этого противоположения. Хозяйственный утилитаризм насквозь проникает не только позитивно-социальную идеологию семьи, но и христиански-моральную ее идеологию. Семья, как и государство, не духовный феномен, она не в Духе. Тайна брака не раскрыта в христианстве. Церковь, благословляя семейный союз, лишь обезвреживает грех половой жизни. Церковь так же благословляет ветхозаветную семью, как благословляет ветхозаветную государственность. В Новом Завете, в религии искупления может быть лишь аскетическое преодоление пола. Тайна любви, тайна брачная — в Духе, в эпохе творчества, в религии творчества. Таинство брачной любви есть откровение о человеке, откровение творческое. Таинство брака не есть семья, не есть натуральное таинство рождения и продолжения рода, таинство брака есть таинство соединения в любви. Только любовь есть священное таинство. Таинство любви — выше закона и вне закона, в нем выход из рода и родовой необходимости, в нем начало преобразования природы. Любовь — не послушание, не несение тяготы и бремени «мира», а творческое дерзновение. Это таинство, таинство брака, не раскрывается еще ни в откровении закона, ни в откровении искупления. Таинство любви — творческое откровение самого человека. Оно зачиналось в мистической любви, всегда разрывавшей границы утилитарно-родовой физиологии и экономики семьи.

В строе семьи узаконенная полигамия будет более правдивой и для новых условий жизни более целесообразной формой, чем лицемерная и выродившаяся моногамия.

Любовь — трагична в этом мире и не допускает благоустройства, не подчиняется никаким нормам. Любовь сулит любящим гибель в этом мире, а не устроение жизни. И величайшее в любви, то, что сохраняет ее таинственную святость, это — отречение от всякой жизненной перспективы, жертва жизнью. Этой жертвы требует всякое творчество, требует жертвы и творческая любовь. Жизненное благоустройство, семейное благоустройство — могила любви. Жертвенная гибель в жизни и кладет на любовь печать вечности. Любовь теснее, интимнее, глубже связана со смертью, чем с рождением, и связь эта, угадываемая поэтами любви, залог ее вечности. Глубока противоположность любви и деторождения. В акте деторождения распадается любовь, умирает все личное в любви, торжествует иная любовь. Семя разложения любви заложено уже в сексуальном акте. «Никогда еще не нашел я женщины, от которой хотел бы иметь детей, потому что я люблю тебя, о вечность!»⁴ Так говорил Заратустра. Подлинная любовь иного мира, любовь, творящая вечность, исключает возможность сексуального акта, преодолевает его во имя иного соединения. Известно, что сильная влюбленность иногда противоположна специфическому сексуальному влечению, не нуждается в нем. И сильное влечение к сексуальному акту слишком часто не связано ни с какой влюбленностью, иногда даже предполагает отвращение. Влюбленность жаждет абсолютно-го соединения и абсолютно-го слияния, духовного и телесного. Сексуальный же акт разъединяет. На дне его лежит отвращение и убийство. Любовь — акт творческий, созидающий иную жизнь, побеждающий «мир», преодолевающий род и природную необходимость. В любви утверждается личность, единственная, неповторимая. Все безличное, родовое, все подчиняющее индивидуальность порядку природному и социальному враждебно любви, ее неповторимой и неизреченной тайны. Нет и быть не может закона для любви, любовь не знает закона. Творчество любви не знает послушания ничьей воле, оно абсолютно дерзновенно. Любовь — не послушание, подобно семье, а дерзновение, свободный полет. Любовь не вмещается в категорию семьи, не вмещается ни в какие категории,

не вмещается в «мир». Жертвенность любви, ее отречение от мирского благоустройства делает ее свободной. Лишь жертва безопасностью дает свободу. Все, что связано с приспособлением к «миру», с послушным несением его тяготы, — несвободно от страха, от тяжелой заботы. В любви побеждается тяжесть «мира». В семье есть тяжесть благоустройства и безопасности, страх будущего, бремя, так же как в других формах приспособления — в государстве, в хозяйстве, в позитивной науке. Любовь — свободное искусство. В любви нет ничего хозяйственного, нет заботы. И свобода эта покупается лишь жертвенностью. Свобода любви — истина небесная. Но свободу любви делают и истиной вульгарной. Вульгарна та свобода любви, которая прежде всего хочет удовлетворения ветхого пола, которая более всего заинтересована в сексуальном акте. Это не свобода любви, а рабство любви, это противно всякому восхождению пола, всякому взлету любви, всякой победе над тяжестью природного пола. В любви есть экстатически-оргийная стихия, но не природно-родовая. Оргийный экстаз любви — сверхприроден, в нем выход в мир иной.

В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий прозревает любимого через оболочку природного мира, через кору, лежащую на всяком лице. Любовь есть путь к раскрытию тайны лица, к восприятию лица в глубине его бытия. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир. Только любящий подлинно воспринимает личность, разгадывает ее гениальность. Все мы — не любящие, знаем лишь поверхность лица, не знаем его последней тайны. Смертельная тоска сексуального акта в том, что в его безличности раздавлена и растерзана тайна лица любимого и любящего. Сексуальный акт вводит в круговорот безличной природы, становится между лицом любящего и любимого и закрывает тайну лица. Не в роде, не в сексуальном акте совершается соединение любви, творящее иную, новую жизнь, вечную жизнь лица. В Боге встречается любящий с любимым, в Боге видит любимое лицо. В природном мире любящие разъединяются. Природа любви — космическая, сверхиндивидуальная. Тайну любви нельзя познать в свете индивидуальной психологии. Любовь приобщает к космической мировой иерархии, космически соединяет в андрогин-

ническом образе тех, кто были разорваны в порядке природном. Любовь есть путь, через который каждый раскрывает в себе человека-андрогина. В подлинной любви не может быть произвола — в ней есть предназначение и призвание. Но мир не может судить о тайне двух, тайне брачной — в ней нет ничего социального. Подлинное таинство брака совершается лишь немногими и для немногих, оно — аристократично и предполагает избрание.

§

Что такое разврат в глубоком смысле этого слова? Разврат прямо противоположен всякому соединению. Тайна разврата — тайна разъединения, распада, раздора, вражда в поле. Тайна соединения не может быть развратна. Где соединение достигается, там нет разврата. В сексуальном акте есть неустрашимый элемент разврата потому, что он не соединяет, а разъединяет, что в нем есть реакция, что он чреват враждой. Семья не предохраняет от этой развратности сексуального акта, от этой поверхностности, внешности касания одного существа к другому, от этого бессилия внутреннего проникновения одного существа в другое, бессилия слить все клетки мужа и жены. Разврат есть разъединение, и он всегда превращает объект полового влечения в средство, а не в цель. Вся физиология и психология разврата построена на этом превращении средства в цель, на подмене влечения к своему объекту влечением к самому сексуальному акту или к самому искусству любви. Любовь к любви вместо любви к лицу — в этом психология разврата. В этой психологии нет соединения ни с кем, нет и жажды соединения — это разъединяющая, отчуждающая психология, в ней никогда не осуществляется тайна брачная. Любовь к сексуальному акту вместо любви к слиянию в плоть единую — в этом физиология разврата⁵. В этой физиологии нет соединения ни с кем, нет и жажды соединения, это физиология природной вражды и отчужденности. В стихии разврата половая жизнь наиболее отделяется от цельной жизни личности. В разврате личность не связывает с полом никаких своих упований. Пол как бы отделяется от человека и от космоса, становится замкнутым, погруженным в себя. Всякое размыкание пола в космос прямо противоположно разврату. То уединение, сокрытие пола, дифферен-

цирование его от цельной сущности жизни, которое мы видим в природном мире, всегда есть уже разврат. Только возвращение полу универсального значения, воссоединение его со смыслом жизни побеждает разврат. Обыденные «мирские», «буржуазные» понятия о разврате нередко бывают прямо противоположны истине, поверхностны, условны, утилитарны, не ведают метафизики разврата. Условный морализм и социальный традиционализм с их буржуазным духом не в силах разгадать жуткой тайны разврата, тайны небытия. В так называемом браке разврат так же находит себе приют, как и в местах, не имеющих оправдания. Разврат всюду имеет место, где целью не является соединение любящих, проникновение через любовь в тайну лица. Проблема разврата не моральная, а метафизическая. Все биологические и социологические критерии разврата — условны, в них говорит голос буржуазности мира сего. По обыденным представлениям развратом называются недозволенные формы соединения полов, в то время как развратно именно отсутствие соединения. Сексуальный акт развратен потому, что недостаточно глубоко соединяет. Также поверхностны ходячие представления о развратности аномалий половой жизни. Наша половая жизнь есть сплошная аномалия, и иногда самое «нормальное» может оказаться развратнее «ненормального». Разврат совсем не может быть запрещен, он должен быть онтологически преодолен иным бытием. Любовь — одно противоядие против разврата. Другое противоядие — высшая духовная жизнь. Сладострастие само по себе еще не развратно. Развратно лишь сладострастие разъединения, и свята сладкая страсть соединения. Развратно сладострастие, не проникающее в объект, погружающее в себя, и свят оргийный экстаз любви, сливающий с любимым.

Права любви абсолютны и безусловны. Нет жизненной жертвы, которая не была бы оправдана во имя подлинной любви. И, прежде всего, оправдана жертва безопасностью и благоустройством во имя абсолютных прав любви. В любви нет произвола личности, нет личной воли, личного желания, не знающего удержки. В любви — высшая судьба и предназначение, воля высшая, чем человеческая. В семье есть послушание во имя человеческого благоустройства. В любви — дерзновенная жертва во имя воли высшей. Ибо поистине божественная воля

соединяет любящих, предназначает их друг другу. В любви есть творческий акт, но не акт произвола, не акт личной корысти. Право любви есть долг, есть высшее повеление послушания любви. Послушание любви выше, духовнее послушания семье. Долг любви преодолевает причиняемые любовью страдания людей. Любовь всегда космична, нужна для мировой гармонии, для божественных предназначений. Поэтому любовь не должна бояться порождаемых ею страданий. Из космической природы любви неизбежен вывод, что любви неразделенной, односторонней не может и не должно быть, ибо любовь выше людей. Неразделенная любовь — вина, грех против космоса, против мировой гармонии, против начертанного в божественном миропорядке андрогинического образа. И вся жуткая трагедия любви — в этом мучительном искании андрогинического образа, космической гармонии. Через половую любовь осуществляется полнота человека в каждой половине. Соединение полов — четырехчленно, а не двухчленно, оно всегда есть сложное соединение мужского начала одного с женским началом другого и женского начала этого с мужским началом того. Таинственная жизнь андрогина осуществляется не в одном двуполом существе, а в четырехчленном соединении двух существ. Для многих путь к единому андрогиническому образу осуществляется через множественность соединений. Космическая природа любви делает ревность виной, грехом. Ревность отрицает космическую природу любви, ее связь с мировой гармонией во имя индивидуалистической буржуазной собственности. Ревность — чувство собственника-буржуа, не знающего высшего, мирового смысла любви. Ревнующие думают, что им принадлежат объекты их любви, в то время как они принадлежат Богу и миру. В таинстве любви нет собственника и нет частной собственности. Любовь требует жертвы всякой частной собственностью, всяким буржуазным притязанием обладать любимым лишь для себя. Личность в любви раскрывается лишь через жертву личной корыстью. Космическая по своему смыслу любовь не может отнимать человека у космоса. Именно мистический и космический смысл любви, именно вера в божественное предназначение и избрание в любви предполагает свободную борьбу в любви и свободное выживание сильных в любви, ибо мистическое предназначение не требует охраны.

§

Есть глубокое, трагическое несоответствие между любовью женской и любовью мужской, есть странное непонимание и жуткая отчужденность. Женщина существо совсем иного порядка, чем мужчина. Она гораздо менее человек, гораздо более природа. Она по преимуществу — носительница половой стихии. В поле мужчина значит меньше, чем женщина. Женщина вся пол, ее половая жизнь — вся ее жизнь, захватывающая ее целиком, поскольку она женщина, а не человек. В мужчине пол гораздо более дифференцирован. Женщина по природе своей всегда живет одним, не вмещает в себе многого. Женщина плохо понимает эту способность мужчины вмещать в себе полноту бытия. Женщина гораздо более отдается одному, тому, что сейчас ею обладает, одному переживанию, вытесняющему всю остальную жизнь, весь мир. У женщины одно делается всем, в одном она все видит, в одно все вкладывает. Все бытие отождествляется женщиной с тем состоянием, которое в данное время ею обладает. Женщина, страдающая от неразделенной любви, на вопрос, что такое бытие, всегда ответит: бытие есть неразделенная любовь. С этой особенностью женской природы связано сравнительно слабое чувство личности и большая зависимость от времени, от сменяющихся во времени переживаний. В мужской природе сильнее чувство личности и большая независимость от сменяющихся во времени состояний, большая способность совмещать во всякое время всю полноту духовного бытия. В мужской природе есть способность переживать в себе во всякое время, т. е. независимо от времени, всю полноту духовной жизни своей личности, всегда чувствовать себя собой в полноте своих сил. Мужчина не склонен отдаваться исключительно и безраздельно радости любви или страданию от какого-нибудь несчастья, у него всегда еще есть его творчество, его дело, вся полнота его сил. В поле мужского сознания что-то выступает на первый план, другое отступает, но ничто не исчезает, не теряет своей силы. Женщина отдается исключительно и безраздельно радости любви или страданию от несчастья, она вся растворяется в этом одном, всю себя в это одно вкладывает. Личность женщины вечно подвержена опасности распада на отдельные переживания и жертвенного заклания себя во имя этого переживания. Поэтому женская природа так

склонна к гипнозу и к одержанию. Женская истерия имеет связь с этой особенностью женской природы, и корни ее метафизические. С этим связано и все высокое в женщине и низкое в ней, жуткая чуждость ее природе мужской. Женщина иначе переживает вечность, чем мужчина. Мужчина ставит полноту духовных сил своей личности в независимость от смены времени, от власти временных переживаний над полнотой личности. Женщина бессильна противиться власти временных состояний, но она во временное состояние вкладывает всю полноту своей природы, свою вечность⁶. И глубоко различно мужское и женское отношение к любви. Женщина часто бывает гениальна в любви, ее отношение к любви универсальное, она вкладывает в любовь всю полноту своей природы и все упования свои связывает с любовью. Мужчина бывает скорее талантлив, чем гениален в любви, его отношение к любви не универсальное, а дифференцированное, он не всего себя вкладывает в любовь и не целиком от нее зависит. И в стихии женской любви есть что-то жутко страшное для мужчины, что-то грозное и поглощающее, как океан. Притязания женской любви так безмерны, что никогда не могут быть выполнены мужчиной. На этой почве вырастает безысходная трагедия любви. Раздельность мужского и женского — этот знак падения человека делает трагедию любви безысходной. Мужчина ищет в женщине красоту, красоту в ней любит, красоту жаждет обожать, ибо утерятил свою деву. Но красота эта остается внешней для мужчины, вне его, он не принимает ее внутрь себя, не приобщает ее к своей природе. Женщину потому так трудно любить вечной любовью, что в любви мужчина хочет преклониться перед красотой, вне его лежащей. Боготворение заложено в культуре мужской любви. А женщина редко являет собой тот образ красоты, перед которым можно преклониться, который можно боготворить. Поэтому любовь приносит мужчине такое жгучее разочарование, так ранит несоответствием образа женщины с красотой вечной женственности. Но высший, мистический смысл любви не в поклонении и боготворении женщины как красоты, вне лежащей, а в приобщении к женственности, в слиянии мужской и женской природы в образе и подобии Божьем, в андрогине. В творческом акте высшей любви женская и мужская природа перестают быть жутко чуждыми и враждебными. И должно быть окончательное освобождение

и очищение от эротического обоготворения пола и женственности, перенесенных на самую божественную жизнь.

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

§

В любви-дружбе нет той жуткой отчужденности и жуткой притягательности объекта, какая есть в любви половой. В дружбе нет этой полярности, притягивающей противоположные стихии, и нет такого жуткого сочетания любви с враждой. Дружба не так связана с самими корнями личности, с самим целостным образом и подобием Божьим в человеке. Дружба наполняет жизнь личности положительным содержанием, но не затрагивает первооснов личности. Пол разлит по всему человеку; дружба лишь часть его, лишь душевная функция. Но в подлинной, глубокой дружбе есть элемент эротический — есть если не прямая, то косвенная связь с полом. Энергия пола, энергия жажды соединения может быть направлена и на дружбу, как и на любой творческий акт.

И та лишь дружба полна высокого смысла, в которой есть напряжение половой энергии, этой энергии всякого соединения. Тайна пола есть тайна творческого недостатка, бедности, рождающей богатства. Дружба есть не цельная, а дробная любовь, она не вмещает окончательной тайны двух, но может к ней приближаться. В дружбе нет соединения двух в плоть единую (не только в смысле сексуального акта, но и в ином, более высоком смысле), есть лишь касание. Поэтому дружба является высокой степенью в иерархии чувств соединяющих, но не самой высокой и не окончательной. Но и в любви-дружбе должно быть эротическое проникновение в неповторимую тайну лица любимого, вернее, отражение одного в другом и глубинное понимание.

§

Любовь половая, любовь эротическая считается глубоко, абсолютно отличной от любви общечеловеческой, любви братской, любви «христианской». О, конечно, отлична! Любовь половая знает тайну двух, и она коренится в полярности распавшихся стихий. Любовь «христианская», как и гуманистическая, превратилась в совершенную отвлеченность, бесплотную и бескровную, в любовь «стеклянную», по выражению Розанова. Да и святые отцы более призывали к тому, чтобы «ожесточить сердце свое», чем к любви. Не раз уже было говорено здесь, что христианская любовь совсем не была еще раскрыта человечеством в религии искупления. Раскрытие христианской любви требует творческого акта. Она зовет к иному, не «от мира сего» соединению всех в христианском всечеловечестве, к соединению всех в свободном Духе, а не в необходимой природе. Доныне христианское человечество знало соединение природное, соединение из приспособления к необходимости. Это приспособление к необходимости было не только в государстве, но и в церкви, уподобившейся государству. Физическая история церкви была совсем не религиозна. Воплощение церкви в истории было культурно и разделяло все особенности культуры. Во всемирной, всечеловеческой христианской любви должен быть тот же творческий прорыв в иной мир, то же видение человеческого лица всякого брата по Духу в Боге, что в высшей степени есть в любви эротической. В христианской любви, не стеклянной, не отвлеченной,

есть отблеск небесной эротики, есть направление на все человечество и на весь мир энергии пола. Любовь половая преодолевает греховное распадение мужского и женского в нездешнем соединении двух. Любовь христианская преодолевает греховное распадение всех существ мира, всех частей мира в нездешнем соединении всех. Падение и распадение человека было связано с полом. С полом связано и окончательное воссоединение. Только в небесной эротике нет скуки всего здешнего, смертной скуки приспособления к необходимости. Христианскую любовь в долгой истории пытались превратить в скуку здешнего приспособления. И оправдывали это преступление мистикой послушания последствиям греха. Подлинная христианская любовь считалась в христианском мире дерзостью, гордыней слишком головокружительного восхождения. Грешному человеку даже любовь не разрешалась, как недостойному.

§

Достаточно ли ясна таинственная связь любви с андрогинизмом? В связи этой раскрывается окончательный смысл любви⁷. Андрогинизм и есть окончательное соединение мужского и женского в высшем богоподобном бытии, окончательное преодоление распада и раздора, восстановление образа и подобия Божьего в человеке. Любовь есть возврат человеку утерянной девы — Софии. В андрогинизме разгадка той тайны, что в Абсолютном Человеке — Христе не было видимой нам жизни пола, так как в лике Его не было распада, рождающего нашу земную жизнь пола. Через любовь отчужденная женская природа воссоединяется с природой мужской, восстанавливается целостный образ человека. И в любви воссоединение это всегда связано с лицом человека, с единственностью и неповторимостью лица. Поэтому любовь есть путь восхождения падшего человека к богоподобию. В эротике есть искупление полового греха человека, искупление осуществленное и переходящее в творчество. Грех падшего пола побеждается отрицательно через аскетизм и творчески-положительно через любовь. Натуральная, хотя и искаженная бисексуальность всякого человеческого существа в андрогинизме получает свой сверхприродный, мистический смысл. В андрогинизме есть взаимопроникновение всех клеток мужской и женской при-

роды, т. е. слиянность конечная, предельная. Каждая клетка человеческого существа андрогинична, несет в себе отблеск природы божественной. И соединение мужского и женского должно быть глубинным, не поверхностным. Окончательная тайна бытия андрогинического никогда не будет вполне разгадана в пределах этого мира. Но опыт любви эротической приобщает к этой тайне. Связь любви эротической с андрогинизмом и есть связь ее с личностью. Ибо, поистине, всякая личность — андрогинична. Андрогинизм есть восстановленная целость пола в богоподобном бытии личности. В любви должна открыться не тайна женственности и не тайна мужественности, а *тайна человека*.

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

Глава X

ТВОРЧЕСТВО И КРАСОТА. ИСКУССТВО И ТЕУРГИЯ

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

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

Но на художественном творчестве виден трагизм всякого творчества — несоответствие между заданием и осуществлением. Задание всякого творческого акта безмерно больше всякого его осуществления. На это не раз уже указывалось. Задание всякого творческого акта — создание иного бытия, иной жизни, прорыв через «мир сей» к миру иному, от хаотически-тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному-космосу. Задание творческого художественного акта — теургическое. Осуществление творческого художественного акта — произведение дифференцированного искусства, культурные эстетические ценности, исход творчества не в мир иной, а в культуру мира этого. Художественное творчество не достигает онтологических результатов — творится идеальное, а не реальное, символические ценности, а не бытие. На творчестве художественном ясно раскрывается символическая природа всякого творчества культуры. *Трагедия творчества и кризис творчества и есть основная проблема, переданная XIX веком веку XX.* У Нитцше и Ибсена, у Достоевского и Л. Толстого, у символистов мировой кризис творчества достиг последнего напряжения. Как удивителен эпилог всей творческой жизни Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся!» В нем с необычайной силой ставится проблема трагической противоположности творчества и бытия, художества и жизни: творить саму жизнь или творить художественное произведение. И вся жизнь Л. Толстого была мучительным переходом от творчества совершенных художественных произведений к творчеству совершенной жизни. Эта трагедия художника-творца ныне достигла такой остроты, что сделала почти невозможным совершенное, классически прекрасное искусство. Идеал

классически прекрасного, канонического, нормированного искусства стоит между творчеством и бытием, отделяет художника от жизни. Творчество переливается в совершенное искусство, а не в совершенную жизнь. Иное, высшее бытие недостижимо для творца-художника. Каноническое искусство не допускает выхода творческой энергии в мир иной, оно задерживает ее в «мире сем», оно допускает лишь символические знаки иного бытия, но не допускает самой реальности иного бытия. Каноническое искусство с его дифференцированными нормами все еще есть послушание последствиям греха, подобно канонической науке, семье или государству. В каноническом искусстве есть приспособление творческой энергии художника-творца к условиям этого мира. Каноническое искусство может быть прекрасно, но красота его не бытийственна в последнем смысле этого слова, как не бытийственна истина канонической науки и справедливость канонического государства. Канон в искусстве всегда есть задержка творческой энергии как необходимое приспособление к этому миру, как послушание последствиям греха человека, задержка, не допускающая создания мира иного. Каноническое искусство имманентно этому миру, не трансцендентно. Оно хочет лишь культурной ценности, не хочет нового бытия. Каноническое искусство делает с творчеством красоты то же, что каноническая семья делает с творчеством любви. Каноническое искусство никогда не было творчеством в религиозном смысле этого слова; оно принадлежит дотворческой эпохе, оно еще в законе и искуплении. У великих художников была великая творческая энергия, но она никогда не могла адекватно реализоваться в их искусстве. В творческом экстазе был прорыв в мир иной. Но классически прекрасное, каноническое искусство оставляет в мире этом, дает лишь знаки иного. Канон дифференцированного искусства есть закон послушания. Путь канонического искусства противоположен пути творческого дерзновения. Мировой кризис творчества есть кризис канонического искусства, он предвещает творческую религиозную эпоху.

§

Существует глубокая противоположность между искусством языческим и искусством христианским, точнее — искусством христианской эпохи. Языческое искус-

ство — классическое и имманентное. Христианское искусство — романтическое¹ и трансцендентное. В классическом языческом искусстве есть имманентная завершенность, имманентное совершенство. Классически прекрасное языческое искусство стремится к завершенности, совершенству форм здесь, на земле, в этом мире. Небо замкнуто над языческим искусством, и идеал совершенства всегда в нем поусторонний, а не потусторонний. Только в языческом искусстве и есть эта классическая завершенность форм, это имманентное достижение красоты в этом мире, силами этого мира. Идеальное, законченное совершенство Пантеона возможно лишь в языческом искусстве. Законченное совершенство языческого искусства никуда не зовет, оно оставляет здесь, в этом мире. В этой классически прекрасной завершенности форм мира языческого нет прорыва в мир иной, эта достигнутая завершенность замыкает в этом мире. На этой вере в возможность замкнуть красоту в этом мире через законченное совершенство форм покоится вся античная скульптура и архитектура. В античном искусстве, классически прекрасном, нет трансцендентной тоски, трансцендентного прорыва, под ним и над ним не раскрывается бездна. Даже античный дионисизм был имманентным круговоротом природных сил. Само небо в языческом мире было завершенным, замкнутым куполом, за которым дальше ничего уже не было. Совершенство и красота достижимы не там, за пределами, а здесь, в пределах. Искусство языческого мира говорит не о тоске по прекрасному миру иному, а о достижении красоты в мире этом, под замкнутым куполом небес. И эта языческая, дохристианская устремленность к классической и имманентной завершенности форм создает одну из вечных традиций в искусстве, перешедшую в мир христианский. Искусство христианское иного духа. Небо разомкнулось над христианским миром, и открылось запредельное. В искусстве христианского мира нет уже и быть не может классической завершенности форм, имманентного совершенства. В христианском искусстве всегда есть трансцендентная устремленность к миру иному, к прорыву за пределы имманентного мира, есть романтическая тоска. Романтическая незавершенность, несовершенство форм характерно для христианского искусства. Христианское искусство уже не верит в законченное достижение красоты здесь, в этом мире. Христианское искусство верит, что законченная, совер-

шенная, вечная красота возможна лишь в мире ином. В этом же мире возможна лишь устремленность к красоте мира иного, лишь тоска по ней. Мир христианский не допускает никакого замыкания, завершения в этом мире. Красота для него всегда есть то, что говорит о мире ином, т. е. символ. Христианское трансцендентное чувство бытия создает романтическую традицию в искусстве, противоборствующую традиции классической. Романтическое христианское искусство видит неземную красоту в самой незавершенности, незаконченности, в этой устремленности к прорыву за пределы этого мира. Христианское искусство не оставляет в этом мире, в красоте достигнутой и завершенной, а уводит в мир иной, к красоте потусторонней и запредельной. В искусстве языческом было классическое здоровье. В искусстве христианском есть романтическая болезненность. На идеалах христианского искусства отпечатлелась жажда искупления грехов этого мира, жажда приобщения к миру иному. Сравнение средневековой готической архитектуры и античной классической архитектуры должно сделать ясным наше противоположение двух типов искусства. В языческом искусстве было устройство мира сего — устройство в красоте, подобно тому, как есть такое устройство в языческом государстве или в языческой науке. В классическом языческом искусстве творческий акт художника приспособляется к условиям мира сего, к жизни в красоте здесь. Творческий акт в мире классической завершенности не выводит в мир иной, а укрепляет в мире этом. Эта классическая завершенность языческого мира создает традицию канонического искусства, создает канон для достижения совершенных, законченных форм. Романтическое искусство не канонично. Но классически прекрасное искусство античного мира в мире христианском меняется. В нем есть вечное и неумирающее, но есть и слишком временное, задерживающее, в глубочайшем смысле реакционное. Античное искусство — вечный источник творчества и красоты. Но канон классицизма может стать задерживающей, консервативной силой, враждебной духу пророческому. Античный классицизм вырождается в мертвый академизм. И вопрос совсем не в противоположении формы содержанию, ибо в искусстве сама форма есть содержание. Но форма-содержание может быть завершенной и замкнутой, а может быть и прорывающейся, незавершенной. Только в нашу эпоху выявляется окончательный

кризис канонического искусства и начинает осмысливаться соотношение языческой и христианской традиции в искусстве. Понять природу искусства, с его классической завершенностью и романтической устремленностью, лучше всего можно в Италии, в священной стране творчества и красоты, интуитивным вникновением в Возрождение раннее и позднее².

§

Великое итальянское Возрождение безмерно сложнее, чем принято о нем думать. В Возрождении был небывалый подъем человеческого творчества, проблема творчества восстает с небывалой остротой. В Возрождении пытался человек вернуться к античным истокам творчества, к тому творческому питанию, которое не иссякает в Греции и в Риме. Но ошибочно было бы думать, что итальянское Возрождение было языческим, стало под знак возрождения язычества. Этот упрощенный взгляд оставлен культурными историками. В творческом подъеме Возрождения совершилось небывалое еще по силе столкновение языческих и христианских начал человеческой природы. В этом — мировое и вечное значение Возрождения. Оно раскрыло действие языческой природы человека в творчестве и действие христианской его природы. Античность со своими идеалами имманентной завершенности никогда не могла быть восстановлена, потому что окончательная реставрация какой-нибудь предшествующей мировой эпохи вообще невозможна. Культурные историки все более начинают раскрывать христианские начала в Возрождении³. Языческой античной цельности в Возрождении нельзя найти — это эпоха глубокого раздвоения человека и необычайной сложности, порожденной столкновением разных начал. Реставраторы язычества должны признать, что кровь людей эпохи Возрождения была отравлена христианским сознанием греховности этого мира и христианской жадной искупления. Христианское трансцендентное чувство бытия так глубоко захватило природу человека, что сделало невозможным цельное и законченное исповедание имманентных идеалов жизни. Люди Возрождения были раздвоенными христианами, в них бурлили два столкнувшихся потока крови. Эти христиане-язычники раздирались между двумя разными мирами. Язычески-цельное, имманентное

чувство жизни нельзя найти в эпоху Возрождения, оно выдуманно. После Христа и связанного с Ним космического изменения человеческой природы нет уже целостного возврата к античности, к языческой имманентности. Явление Христа магически привило человеческой природе чувство принадлежности к двум мирам, тоску по миру иному. Даже в жизни Бенвенуто Чиллини, так гениально им рассказанной, — этого изумительного человека самой языческой эпохи Возрождения — XVI века, слишком много христианского. Бенвенуто Чиллини был в такой же мере христианином, как и язычником, он совсем не был цельным человеком, охваченным исключительно имманентным чувством бытия. Описания его религиозных прозрений в тюрьме — изумительны, покорность воле Божьей этого авантюриста и скандалера, убивавшего людей направо и налево, потрясает⁴. На всем творчестве Возрождения лежит печать бурного столкновения противоположных начал, вечной борьбы христианской трансцендентности и языческой имманентности, романтической незавершенности и классической завершенности.

Несколько столетий Возрождения (XIV, XV, XVI века) ознаменованы небывалым напряжением творческих сил человека. Но есть несколько возрождений, и очень важно их расчлениить. Есть раннее Возрождение, треченто, — оно окрашено в христианский цвет. Ему предшествовала святость Франциска Ассизского и гениальность Данте: Мистическая Италия — исток раннего Возрождения была высшей точкой всей западной истории⁵. В мистической Италии у Иохима из Флориды зародились пророческие упования новой мировой эпохи христианства, эпохи любви, эпохи Духа. Эти упования вспоили и вскормили творчество раннего Возрождения, насквозь религиозное по своему стремлению. Джотто и вся ранняя религиозная живопись Италии, Арнольдо и др. шли за Франциском и Данте. Но упования мистической Италии опередили времена и сроки. Человек бессилён ещё был осуществить то, к чему разными путями шли Франциск и Данте, о чем пророчествовал Иохим из Флориды. Церковно-христианского творчества, культуры, искусства в последнем смысле этого слова ещё не было и быть не могло. Не была ещё раскрыта подлинная антропология. Предстояло ещё великое восстание человека в гуманизме. Возрождение XV века, кватроченто, не осуществило идеалов Франциска и Данте, не продолжало религиозного

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

Флорентийское искусство кватроченто стремилось к классическому совершенству форм и сделало на этом пути много завоеваний. Но в искусстве кватроченто можно открыть и черты христианского романтизма — трансцендентную тоску, не допускающую классической завершенности. Истоки возрождения — Франциск и Данте не были еще забыты в XV веке. Фра Беато Анжелико был продолжателем треченто. Трагическая судьба некоторых избранных художников кватроченто может быть разгадана лишь при более глубоком проникновении в раздвоенную, не цельную душу кватроченто, душу, раздираемую противоборством стихий христианской и языческой. Трагическая судьба Боттичелли, величайшего художника Возрождения, лишь в последние времена ставшего понятным и близким нам, дает ключ к пониманию все еще не разгаданной тайны Возрождения. Боттичелли — самый прекрасный, волнующий, поэтический художник Возрождения и самый болезненный, раздвоенный, никогда не достигавший классической завершенности. В трепетной душе Боттичелли кватроченто перешло от Лоренцо Великолепного к Савонароле. В судьбе Боттичелли кватроченто сознало свою измену великим упованиям раннего христианского Возрождения. Языческое Возрождение кватроченто к концу начало вырождаться, задачи его оказались невыполненными, и явление Савонаролы было внутренне закономерно и неизбежно. Савонарола совсем не был изуверским врагом и истребителем искусства и красоты⁶. Он напоминал о великой цели искусства, боролся с вырождением, но был выразителем лишь одного край-

него начала, которое так же не могло господствовать в жизни, как и языческое Возрождение. Когда Боттичелли был великим художником языческого Возрождения и писал своих Венер для Лоренцо Великолепного, он не был выразителем классической языческой стихии. Его Венеры всегда походили на Мадонн, как Мадонны его походили на Венер. По удачному выражению Бернсона, Венеры Боттичелли покинули землю и Мадонны его покинули небо. В творчестве Боттичелли есть тоска, не допускающая никакой классической законченности. Художественный гений Боттичелли создал лишь небывалый по красоте ритм линий. Во всем деле жизни Боттичелли есть какая-то роковая неудача, он не осуществил ни задачи христианского Возрождения, ни задачи языческого Возрождения. Боттичелли — не совершенный художник, менее совершенный, чем Джотто, с одной стороны, и чем Рафаэль — с другой. И все же Боттичелли самый прекрасный, самый близкий и волнующий художник Возрождения. К картинам его нельзя подойти без странного трепета. В Боттичелли, в его искусстве и его судьбе, воплотилась тайна Возрождения. В Боттичелли раскрывается роковая неудача Возрождения, его недостижимость и неисполнимость. *Тайна Возрождения — в том, что оно не удалось.* Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия творчества, несоответствие между заданием и достижением. В этой неудаче Возрождения было настоящее откровение судеб человеческого творчества, в нем единственная красота. Возрождения не произошло, хотя было в нем великое напряжение творческой энергии. Возрождение языческое невозможно в христианском мире, навеки невозможно. Классическое, имманентное совершенство не может уже быть уделом христианской души, заболевшей трансцендентной тоской. Великий опыт чисто языческого Возрождения в мире христианском должен был кончиться проповедью Савонаролы, отречением Боттичелли. Упадок и вырождение, мертвый академизм — неизбежны в конце языческого Возрождения в христианском мире.

Кватроченто — сердцевина Возрождения, его центральная точка, в нем тайна Возрождения. Перед Боттичелли, перед Леонардо уже стояла загадка о человеке, которой не знало треченто. Но последнее усилие языческого Возрождения, осуществить здесь идеал классического,

законченного совершенства было сделано в XVI веке, в высоком римском Возрождении. Могут сказать, что Микель Анжело, Рафаэль, Джулио Романо, Браманте, вся архитектура высокого Возрождения опровергают мнение о неудаче Возрождения. Скажут: Рафаэль удался, в совершенстве удался. Велик в Возрождении не Боттичелли, а Рафаэль. Но искусство квинквеченто с Рафаэлем во главе есть начало упадка, омертвения духа. Мертвящая скука охватывает, когда бродишь по Ватикану, царству высокого Возрождения XVI века, тоскуешь по Флоренции кватроченто, менее совершенной, менее законченной, но единственно прекрасной, милой, близкой, интимно волнующей. Что такое Рафаэль? Это — отвлеченный предел классически-совершенной традиции в искусстве, предел законченности, завершенности. Искусство Рафаэля — отвлеченное совершенство композиции, это сами законы совершенных художественных форм. Рафаэль — самый не индивидуальный, самый безличный художник в мире. В его совершенном искусстве нет трепета живой души. Не случайно он стал кумиром и образцом академиков, которые и доныне у него учатся. С Рафаэлем нельзя иметь романа, его нельзя интимно любить. У Рафаэля был огромный художественный дар и необычайная приспособленность, но можно сомневаться в его гениальности. Он не гений потому, что не было в нем универсального восприятия вещей, не было этой переходящей за грани мира тоски. Рафаэль — не гениальная индивидуальность, он — отвлеченная форма, совершенная композиция. Классицизм Рафаэля в христианском мире производит впечатление мертвенности, почти ненужности, неудачи еще более роковой, чем несовершенство и раздвоенность кватрочентистов. Все это высокое и совершенное искусство XVI века в существе своем неоригинально, в мировом смысле подражательно и реакционно. В нем нет новой красоты, неведомой еще миру. Античное искусство было подлинное и прекрасное, в нем была исключительная и единственная жизнь. Под совершенными формами XVI века уже скрыто начало упадка и омертвения. На красоте квинквеченто лежит печать неподлинности, призрачности, мимолетности. Сама доступность, понятность, общепризнанность Рафаэля — роковые для него свойства. Микель Анжело был гениальнее, подлиннее, трагичнее Рафаэля. Но и его необаятельное совершенство было неудачей, и он не осуществил задач языческого Возрождения.

Здоровье искусства Рафаэля и Микель Анжело — кажущееся, внешнее. Болезненное искусство кватрочентистов гораздо подлиннее, ценнее, значительнее. У Боттичелли, у Леонардо, столь разных, есть магия обаяния. Этой магии нет ни у Микель Анжело, ни у Рафаэля, в них есть что-то бесполое. Микель Анжело и Рафаэль положили начало упадку искусства. После них появилась уже Болонская школа, мертвый академизм. Последним результатом Возрождения со всеми его неудачами явилось Барокко, которое пыталось соединить католическую реакцию с завоеваниями языческого Возрождения, обратить языческое Возрождение на служение иезуитской церкви. Барокко оригинальнее высокого Возрождения, и ему удалось украсить Рим фонтанами и лестницами. Но в фальшивой гримасе Барокко отпечатлелась роковая мертвенность соединения христианства и язычества. Все язычество еще раз вошло в католическую церковь, но никакое Возрождение не было этим достигнуто. Христианское, церковное Возрождение так же невозможно, как и языческое. Культура не адекватна ни языческому, ни христианскому религиозному творчеству. Трагизм творчества, его неудача — последнее поучение великой эпохи Возрождения. В великой неудаче Возрождения — его величие. Абсолютная завершенность и совершенство для христианского мира лежит в трансцендентной дали.

§

И искусство может быть искуплением греха. Есть искупление и в классическом каноническом искусстве, достижения которого противоположны заданиям творческого акта, и в искусстве романтическом, нарушающем канон и переходящем все пределы, есть искупление. В искусстве, как и повсюду в мире, повторяется Голгофская жертва. Но творческий художественный акт по своей задаче, по своему устремлению выходит из эпохи искупления. *Творческий акт задерживается в мире искуплением и потому становится трагическим.* Творчество по существу своему выходит из религиозной эпохи закона и искупления, из Ветхого и Нового Завета. Но в эти мировые эпохи оно вынуждено приспособляться и к закону, и к искуплению. Приспособление творчества к закону создает искусство классическое, приспособление к искуплению создает искусство романтическое. Творческий акт, рождающий ис-

куство, не може быть специфически христианским, он всегда дальше христианства. Но осуществления этого творческого акта могут протекать в христианской среде. В строгом смысле слова творчество и не языческое, и не христианское, оно — дальше. В творческом художественном акте побеждается тьма, преобразуется в красоту. Уже говорилось о том, что демоническая тьма Леонардо сторела в его творческом акте и он перешел к красоте. Искусство бывает язычески-классическим или христиански-романтическим не по сущности самого творческого акта, который всегда выходит за пределы и язычества и христианства, а по мировой атмосфере, в которой совершается реализация искусства.

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

не быть прорыва к красоте. Но необходимо различать послушание классицизма, создающее имманентную ценность красоты, от послушания реализма, пассивно отражающего мир. Художественное творчество, как и познание, не есть отражение действительности, оно всегда есть прибавление к мировой действительности еще небывшего. И в великом, гениальном искусстве XIX века, условно именуемом реалистическим, можно открыть и вечный классицизм, и вечный романтизм. Более того, в настоящем реалистическом искусстве есть черты символизма, отражающие вечную природу всякого искусства. Но реализм ныне кончился. Искусство конца XIX или начала XX века стоит под знаком символизма. Лишь в символизме раскрывается истинная природа всякого творчества художественного. И трагедия творчества в символизме достигает своей вершины.

Трудность проблемы символизма в том, что, с одной стороны, всякое искусство символично, с другой стороны, есть новое символическое искусство, которое знаменует нарождение новой души и небывшей еще формы творчества. Конечно, Данте и Гете были символистами. Конечно, символизм можно вскрыть в самом существе всякого подлинного, большого искусства, в самой природе творческого акта, рождающего ценность красоты. В искусстве творится не новое бытие, а лишь знаки нового бытия, символы его. Искусство всегда учит тому, что все преходящее есть символ иного, непреходящего бытия. Последняя реальность сущего творится в искусстве лишь символически⁷. Не символически, реально последнее и сокровенное сущее недостижимо для художественного акта. Поэтому символизм искусства есть не только его сила, но и его слабость. Символизм указывает на вечную трагедию человеческого творчества, на расстояние, отделяющее художественное творчество от последней реальности сущего. Символ есть мост, переброшенный от творческого акта к сокровенной, последней реальности. Искусство не может быть реалистическим ни в смысле эмпирическом, ни в смысле мистическом. О реализме в искусстве можно говорить лишь условно. Реализм мистический уже переходит за пределы искусства как дифференцированной ценности культуры. Окончательный мистический реализм был бы преодолением трагедии творчества. Символизм в искусстве на вершинах своих лишь обостряет

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

Но существует еще «символизм» как направление нового искусства. Новый символизм характерен для новой души и для новой эпохи человеческого творчества. Символизм С. Маллармэ, Метерлинка, Ибсена, у нас — В. Иванова и А. Белого и др. вносит в мир новые ценности, новую красоту, это уже не символизм Гете, не символизм прежних великих творцов. В новом символизме до конца доходит и великое творческое напряжение человеческого духа, и творческая трагедия, и болезнь духа. Новый человек рвется в творческом порыве за пределы искусства, устанавливаемые этим миром. Символисты отказываются от всякого приспособления к этому миру, от всякого послушания канонам этого мира, жертвуют благами устройства в этом мире, ниспосылаемыми в награду за приспособление и послушание. Судьба символистов — предтеч

новой жизни в творчестве — жертвенна и трагична. Символизм Гете был все еще каноническим, приспособленным, послушным закону мира. Даже символизм Данте был послушен миру средневековому. Новый символизм отталкивается от всех берегов, ищет небывалого и неведомого. Новый символизм ищет последнего, конечного, предельного, выходит за пределы среднего, устроенного, канонического пути. В новом символизме творчество перерастает себя, творчество рвется не к ценностям культуры, а к новому бытию. Символизм есть жажда освобождения от символизма через осознание символической природы искусства. Символизм есть кризис культурного искусства, кризис всякой срединной культуры. В этом — его мировое значение. Но «на смерть обречены слишком ранние предтечи слишком медленной весны»*. Первые символисты должны были погибнуть, пасть жертвами, подобно тому как погиб и пал жертвой Фр. Ницше. Пророчество о новом бытии прорывалось в символизме, но нельзя искать в символизме законченного совершенства, завершенных достижений. Трагедия всякого христианского творчества с его трансцендентной тоской завершается в символизме. Язычество иных декадентов — явление поверхностное. Символизм — последнее слово мировой эпохи искупления и преддверие мировой эпохи творчества. Символисты — жертвенные предтечи и провозвестники грядущей мировой эпохи творчества. Но корнями своими символисты еще входят в эпоху искупления.

§

Я не знаю явления более благородного, внутренне более трагического и по-своему героического, чем писатели-католики Франции XIX века, католики совсем особые, не официальные, не приспособленные к католическому «миру сему». Я говорю о Барбе д'Оревили, Э. Гелло, Вилье де Лиль-Адане, Верлене, Гюисмансе, Леоне Блуа. Эти «реакционеры», в большинстве случаев эстетические роялисты, клерикалы и аристократы, ненавидели священной ненавистью буржуазный мир XIX века. Они были людьми нового духа, трепетавшего под реставрационными одеждами. Это реакционеры-революционеры, ни к чему не приспособленные, вся жизнь которых прошла

в бедности, непризнании и неудаче. Люди эти не шли ни на какие компромиссы с буржуазным духом, любили лишь мечту свою и ей жертвенно отдавали всю свою жизнь. Биографии этих людей потрясают своим трагизмом, своим своеобразным героизмом⁸ Красота, которой они жили, всегда была для них миром иным, во всем противоположным уродству ненавистного «мира сего». Сама «реакционность» их была бунтом, а не приспособлением. У этих людей не было никаких надежд на земное устройство и благоденствие. Дух их выбрасывал их за границы этого мира. Этот мир вызывал в них брезгливое отвращение⁹ Как противоположен этот благородный, подлинно аристократический дух буржуазному модернизму, играющему в самодовольное язычество! Искусство новых французов-католиков, всеми отвергнутых и непризнанных, — последние, поздние цветы мировой эпохи искупления. Их красота — все еще красота искупления. Эти усталые души — искупительные жертвы за грехи мира буржуазного, мира сего, предавшего благородство. Тут душа католическая истончается до потери всех контуров этого мира, всей тяжести обмирщенного католичества. Но творческого дерзновения новой мировой эпохи нет ни в чудесных рассказах Вилье де Лиль-Адана, ни в стихах Верлена, ни в злом гневe Л. Блуа против буржуазного мира. Души эти стоят на грани двух миров, в них неосознанно трепещет грядущее, в которое они не верят, но путь их есть жертвенное заклятие и они бессильны творить новую жизнь. Новый символизм во Франции имеет глубокую связь с католичеством. И выше этих последних католиков, в себя принявших всю красоту искупления, жертвенно-благородных и бессильно-героических, стоят только Нитцше, Ибсен, Достоевский.

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

Новое искусство, новый символизм ценны и значительны, прежде всего, как мировой кризис искусства, как показатель кризиса всей культуры. То, что враги назвали декадентством, связано с этим великим кризисом человеческого творчества. Художественные достижения нового искусства не так велики, как его искания и муки. Новое искусство — переходное по существу, оно — мост к иному творчеству. Искусство подошло к такому глубокому кризису, какого еще не знает история культуры. Глубочайшая революция человеческого творчества отпечатлевается на мучительных исканиях искусства. Такой революции творчества не знала и эпоха появления в мире христианства. Христианство не было творческой революцией в мире, христианство было революцией искупления. В искусстве катакомб было принято античное искусство, творчество осталось у христиан языческим. Позже христианство внесло в искусство томление по трансцендентному, но и тогда искусство оставалось в пределах земных достижений художественных ценностей, хотя бы и не завершенных. Ныне ставится глубоко революционный вопрос о невозможности уже искусства как культурной ценности. Творческий художественный акт переливается из культуры в бытие. Символизм есть уже неудовлетворенность культурой, нежелание остаться в культуре, путь к бытию. Мы живем при наступлении конца срединного человеческого искусства, культурного искусства. Это явление более глубокое, чем кризис канонического искусства, это кризис всякого искусства как дифференцированной ценности культуры, перелив творческой энергии на иной путь. Классически прекрасного искусства уже нет, оно невозможно уже. Искусство Достоевского, Л. Толстого, Ибсена, Бодлера, Верлена не есть классически прекрасное искусство, не есть каноническое искусство. Современный академизм в искусстве всегда мертвен и уже не прекрасен. Возврата нет к дореволюционной эпохе в искусстве. Гетевское искусство, как и все гетевское чувство жизни, для нас навеки потерянный рай. Мертвенно-реакционна всякая попытка вернуться к Гете. Катастрофическое чувство жизни отпечатлелось на нашем искусстве и не допускает возврата к гетевскому идеалу. Гете был гением и был символистом, но искусство его все еще было человечески-срединным, культурным, было задержкой в гра-

ницах. Гете не знал еще того катастрофического чувства жизни, которое не допускает задержки на срединных ценностях, не допускает приспособления к длительным перспективам жизнеустроения. Ныне идеал Гете задерживает в середине, мешает выявлению конца. Гетеанство — консервативный лозунг. Ныне в творчестве выявляются концы, пределы. Пророчество о новом бытии ищет себе выхода в творческом акте новой души. Все каноническое, классическое, культурно-дифференцированное, все срединное, приспособленное к «миру сему», все гетевское, кантовское — ставит консервативные, задерживающие преграды пророческому творческому духу. Возврат к каноническим, классическим идеалам культуры может быть лишь временной реакцией усталости и бессилия. Творческому катастрофизму Достоевского, Нитцше и подлинных символистов принадлежит будущее. Искусство все еще было приспособлением к «миру сему», и творческий катастрофизм должен прийти к жертвенному отрицанию искусства, но через искусство и внутри самого искусства. Жертва культурой во имя высшего бытия будет сверхкультурной, а не докультурной и внекультурной, она оправдает высший смысл культуры и искусства как великого ее проявления.

§

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

кая трагедия эстетизма, в этом семя его смерти. Эстетизм уходит в мир призрачный, в красоту как не сущее, от уродства сущего. Если бы эстетизм творчески достиг последней красоты сущего, он бы спас мир. Ибо красота мир спасет, по словам Достоевского. В подлинном, благородном, аристократическом эстетизме была религиозная тоска. Тоска Гюисманса не утолилась «утонченной Фивидой» эстетизма — он переходит от эстетизма к католической мистике, кончает монастырем и жизнью своей вскрывает религиозные глубины эстетизма. В мистическое католичество идут лучшие французские эстеты, чуждые модернизму буржуазному и декадентству самодовольному. Но если, с одной стороны, эстетизм подходит к религиозным безднам, то, с другой — он вырождается в буржуазный модернизм, в эстетическое гурманство, в Реми-де-гурмонство^{10*}, в салонный академизм. От этого пути идет запах разложения. На этом пути духовной смерти пытаются спасти искусство возвратом к идеалам классически-каноническим, к академизму, парнасизму, чистому аполлонизму. Мировое и творческое значение осталось лишь за тем эстетизмом, который привел к религиозным безднам.

Эстетизм обострил до крайности неудовлетворенность уродством жизни, невозможность дальше жить в этом уродстве. Как ни выродился эстетизм, породив новую пошлость и новое уродство буржуазного модернизма, он что-то коренным образом изменил в чувстве жизни, отрезал всякий возврат к прежним приспособлениям к уродству жизни. Навеки утверждена автономность красоты, ее несводимость на добро и истину, ее самостоятельное место в божественной жизни. Будничная проза жизни — не только последствие греха, она — грех, послушание ей — зло. Праздничная поэзия жизни — долг человека, во имя которого должны быть принесены жертвы жизнью обыденной, ее благами и ее спокойствием. Красота — не только цель искусства, но и цель жизни. И цель последняя — не красота как культурная ценность, а красота как сущее, т. е. претворение хаотического уродства мира в красоту космоса. Символизм и эстетизм с небывалой остротой поставили задачу претворения жизни в красоту. И если иллюзорна цель превращения жизни в искусство, то цель претворения жизни этого мира в бытийственную красоту, в красоту сущего, космоса — мистически реальна. Космос и есть красота как сущее. Космическая

красота — цель мирового процесса, это иное, высшее бытие, бытие творимое. Природа красоты — онтологическая и космическая. Но все определения красоты — формальны и частичны. Красота в своей последней сущности — неопределима, красота — великая тайна. В тайну красоты должно быть посвященным, и вне посвящения она не может быть познана. В красоте нужно жить, чтобы узнать ее. Вот почему так досадно не удовлетворяют все внешние и формальные определения красоты¹¹. Но последняя реальность красоты доступна нам в этом мире лишь символически, лишь в форме символа. Реалистическое обладание сущей красотой, без посредства символа будет уже началом преобразования этого мира в новое небо и новую землю. Тогда не будет уже искусства, не будет уже в строгом смысле слова эстетического переживания, в котором символически опосредствуется последнее сущее. Путь к красоте как сущему, к космосу, к новому небу и новой земле есть путь религиозно-творческий. Это — вступление в новую мировую жизнь. Жить в красоте — заповедь новой творческой эпохи. Творец ждет от творения красоты не менее, чем добра. За неисполнение заповеди красоты возможны адские муки. Императив творить красоту во всем и везде, в каждом акте жизни, начинает новую мировую эпоху, эпоху Духа, эпоху любви и свободы. В этом императиве есть подлинный, небесный аристократизм, подлинный иерархизм, не буржуазный иерархизм этого мира. Всякий творческий художественный акт есть выход из этого мира, преодоление уродства мира. Но в эпоху религиозно-творческую он будет создавать новый космос. В этом религиозный смысл кризиса искусства, кризиса культуры. Отрицательный, не творческий бунт против старого, прекрасного, чистого искусства бессилен и бесплоден, этот бунт легко превращается в варварский нигилизм. Бунт создает лишь анархию. Так же бессилен и бесплоден отрицательный бунт против чистой науки. Искусство, как и вся культура, должно быть внутренне изжито человеком. Творческий кризис искусства должен быть имманентным и сверхкультурным, а не варварским и некультурным. Ценности культуры — священны, и всякий нигилизм по отношению к ним безбожен. В искусстве, как и в науке, все еще живет праведность закона и искупления. Возможно лишь имманентно-творческое, а не внешне-нигилистическое преодоление искусства и науки, как и всей культуры, во имя

высшего бытия. Это — путь сверхкультурный, а не докультурный. Это приводит нас к проблеме теургии, теургического творчества — основной проблеме нашей эпохи.

§

Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия — сверхкультурна. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую. В теургии слово становится плотью. В теургии искусство становится властью. Начало теургии есть уже конец литературы, конец всякого дифференцированного искусства, конец культуры, но конец, принимающий мировой смысл культуры и искусства, конец сверхкультурный. Теургия есть действие человека совместное с Богом — богодействие, богочеловеческое творчество. В творчестве теургическом снимается трагическая противоположность субъекта и объекта, трагическое несоответствие между заданием нового бытия и достижением лишь культурной ценности. Теург творит жизнь в красоте. Искусство символическое — мост, путь к искусству теургическому. Новое искусство должно привести к теургии. Теургия — знамя искусства последних времен, искусства конца. Быть может, мы не доросли до искусства теургического и не должны механически злоупотреблять его священным лозунгом. Но мы доросли до сознания неизбежности перехода всякого искусства в теургию. Мы сознаем теургическую жажду всякого подлинного художника. Теургия соответствует религиозной эпохе творчества. Теургия — имманентно-религиозное искусство. Мертвенна и лжива всякая реставрация старого религиозного искусства. Религиозная тенденция в искусстве такая же смерть искусству, как и тенденция общественная или моральная. Художественное творчество не может быть и не должно быть специфически и намеренно религиозным. Бесплодна попытка реставрировать религиозное искусство в средневековом смысле этого слова. Напр <имер>, мертвая реставрация чувствуется в религиозном искусстве Васнецова. Светское, свободное искусство должно имманентно дойти до религиозных пределов. В этом смысле религиозно искусство Ибсена, искусство Бодлера. Античный классический идеал искусства плох совсем не потому, что искусство не должно быть чистым, свобод-

ным от всякой навязанной извне задачи. Искусство — абсолютно свободно. Искусство — свобода, а не необходимость. Но идеал академически классического искусства — срединный, задерживающий идеал, препятствующий выявлению последних глубин искусства. Ибо последние глубины всякого подлинного искусства — религиозны. Искусство религиозно в глубине самого художественного творческого акта. Творчество художника в пределах своих — теургическое действие. Теургия есть творчество свободное, освобожденное от навязчивых норм этого мира. Но в глубине теургического действия раскрывается религиозно-онтологическое, религиозный смысл сущего. Теургия не может быть навязанной нормой или законом для искусства. Теургия — предел внутреннего устремления художника, его действия в мире. Тот не знает, что есть теургия, кто смешивает ее с религиозной тенденцией в искусстве. Теургия и есть последняя свобода искусства, внутренне достигнутый предел творчества художника. Теургия есть действие высшее, чем магия, ибо она есть действие совместное с Богом, совместное с Богом продолжение творения. Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее. Теургия и есть призыв к религиозному творчеству. В теургии христианская трансцендентность претворяется в имманентность, и через теургию достигается совершенство. Не одно искусство ведет к теургии, но искусство — один из главных путей к ней.

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

красоты в природе. Искусство должно стать новой, преображенной природой. Сама природа есть произведение искусства, и красота в ней есть творчество.

§

В нашу тревожную, ищущую, переходную, невоплощенную и незаконченную эпоху дух музыки господствует над духом пластики. Наша эпоха самая не архитектурная и самая не скульптурная из всех эпох мировой истории. Наша жизнь не пластична, безобразна, наш дух не воплощается в образы красоты. В живописи совершается дематериализация, развоплощение. Архитектура совсем погибла, и скульптура стала не скульптурной. В XIX веке была великая музыка, но не было великой пластики. Германский гений — музыкален, и он победил гений латинский — гений пластический. Но воплощенная красота жизни пластична. Прекрасная культура прежде всего создает великую архитектуру. Наша культура не прекрасна. Дух музыки в нашу эпоху стал буржуазным духом. Музыку сделали любимым отдыхом и развлечением буржуазии, ни к чему не обязывающим, обезволивающим, создающим призрачный переход в иной мир¹². В духе музыки есть пророчество о грядущей воплощенной красоте. Бетховен был пророком. Но музыка наших дней перестала быть пророчеством, приспособилась к буржуазной жизни. Один Скрябин пророчествует о новой мировой эпохе. Пророческое будущее не принадлежит ни германскому духу музыки, ни латинскому духу пластики, а лишь синтетическому теургическому искусству, не Вагнеровскому, которое все еще остается в культуре, а иному, переходящему за пределы культуры к новому бытию. Славянско-русское возрождение не может быть ни музыкальным, ни пластическим, оно может быть лишь теургическим. О нем пророчествовала великая русская литература. Проблема искусства как теургии — по преимуществу русская проблема, русская трагедия творчества. В художнике-теурге осуществится власть человека над природой через красоту. Ибо красота есть великая *сила*, и она мир спасет.

Глава XI

ТВОРЧЕСТВО И МОРАЛЬ. НОВАЯ ЭТИКА
ТВОРЧЕСТВА

§

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

ния, критериями пользы и благоустройства этого отяжелевшего мира. Официальная мораль христианского мира насквозь приспособлена к этому миру, к его тяжести, к пониженным формам общения в этом мире. Это — мораль утилитарного страха. В ней отрицается серафическая природа человека*, натуральная божественность человека. Евангельской любви и беззаботности, столь неприспособленной к тяжести мира, столь непослушной последствиям греха, напрасно было бы искать в этой морали. Христианская мораль глубоко оппортунистична, она полна пафоса послушного приспособления, пафоса несения тяготы и бремени мира. Это моральное сознание доходит до оправдания послушания злу, ибо в терпеливом несении последствий зла видит моральное достоинство. Тягота этой морали не жертвенна. Оппортунизм христианской морали находит себе высшую религиозную санкцию в мистике послушания. Традиционная христианская мораль решительно враждебна всякому героизму, всякому героическому повышению жизни, героическому восхождению, героической жертве. Героизм был в рыцарской морали, которая была творчеством, но источники ее не традиционно-христианские, не святоотеческие. В святоотеческом, традиционном христианском сознании добродетели отрицательные — смирение, отречение, воздержание — затмили добродетели положительные — мужество, благородство, честь. Замечательно, что такие передовые моралисты нового времени, как Кант и Л. Толстой, в своем морализме исповедовали религию ветхозаветного законничества. Кант и Толстой чужды подлинным тайнам христианской религии, но они яркие выразители христианской морали как морали закона, морали послушания, а не творчества. Толстой требовал радикального, революционного послушания моральному закону Хозяина жизни и во имя этого послушания, во имя пассивного непротивления злу порвал со всяким оппортунистическим приспособлением. Сознанию Канта открылась великая истина о нравственной автономии личности, но он рационалистически подчинил творческую индивидуальность общеобязательному закону. И Толстому и Канту чужда творческая мораль. В конце концов, свою мораль Толстой черпал из православия, очищая ее от всех приспособлений и наслонений исторического процесса. В толстовской морали есть то же утилитарное домостроительство, что и в морали традиционно-православной. Традиционная христианская мораль чужда истинной жертвенности. Она покоится на

твердой гарантии, что «минует чаша сия»**. Ее утилитарно-домостроительный дух не допускает жертвы безопасностью и устроенностью в мире. Послушанием покупается безопасное положение в мире, устроенность в тихой пристани. Нет в этом мире быта менее жертвенного, более утилитарно-устроенного, чем «духовный» быт. Духовное сословие — самое бытовое, самое приспособленное и самое устроившееся из всех сословий. Лица «духовные» — наименее духовные, наиболее плотяные. Духовной иерархии чужда трагедия жертвенности. За послушание, давно уже омертвевшее, купил себе христианский духовный мир плотское благоустройство и духовную успокоенность. Этот мир занял себе удобные места в жизни не только духовно, но и материально, без сознания опасности и необходимости борьбы. Традиционная мораль христианского мира буржуазна в глубочайшем смысле этого слова.

§

Грех традиционной христианской морали, привитой к миру, утерявшему веру христианскую, совсем не в крайностях аскетизма. Грех этот в оппортунистической приспособленности к «буржуазному» миру. *Христианская мораль во имя послушания тяготе миру оправдывает мир таким, каков он есть, мир, во зле лежащий.* Мораль эта проникнута пафосом малых дел и скромных положений, она боится дел больших, героических, окрыленных. Бескрылость возведена почти в ранг религиозного подвига. Санкционируется маленький моральный профессионализм. Пусть каждый скромно сидит на своем месте и терпеливо делает свое маленькое дело. Нехорошо слишком возвышаться над злом и уродством мира. Должно разделить всеобщее уродство и всеобщую умаленность, придавленность. Тут вечный источник инерции и реакции на почве какого-то своеобразного религиозного демократизма. Мораль эта не любит горного, враждебна всякому аристократическому духу. Ей чужд дух Прометея. Господствующая мораль, связывающая себя с христианским сознанием, вся насквозь проникнута буржуазно-демократическим приспособлением к условиям этого мира. *Буржуазность* — основная моральная категория. В понятие буржуазности здесь, конечно, вкладывается смысл религиозно-метафизический, а не социально-классовый. Буржуазность есть приспособление к мировой данности в целях

устроения, спокойствия и безопасности в этом мире. Буржуазность есть послушание положениям и оценкам, созданным инерцией и тяжестью этого мира. Буржуазно все, что оценивает человека не по качествам в нем, а по положению его, по окружающей его среде. Противоположно буржуазности всякое творческое преодоление мировой данности, выход из оценок мировой инерции. Противоположно буржуазности всякое жертвенное отречение от устроенности и безопасности. Мещанская мораль прикреплена к месту, ограничена данностью, боится всякого отрыва. В сущности, всякая бытовая мораль буржуазна — буржуазна и христианская бытовая мораль. В чистой евангельской морали нет ничего бытового, ничего буржуазного. Была ли мораль св. Франциска господствующей христианской моралью?¹ Все всегда считали евангельскую мораль непригодной для жизни с ее заботами об устроении и безопасности. И мир христианский принял внехристианскую буржуазную мораль, пригодную для жизни, оправданную послушанием последствиям греха. Все буржуазные ценности положения в мире господствующее христианское сознание приняло и оправдало. Всю ложную иерархию «мира сего» христианство санкционировало. Аскет и затворник еп. Феофан склоняется перед всеми буржуазными ценностями мирского положения. Он признает не небесную иерархию лиц, а земную иерархию чинов. Буржуазная ценность сильных мира сего оказывается ценностью религиозной. Аскетический путь еп. Феофана в отношении к Богу — мистичен, но мораль его в отношении к миру — грубо буржуазна. Это — банальная мещанская мораль, доведшая послушание до холопства и приспособление к мировой данности до аполлогии розог².

В XIX и XX вв. господствующее моральное сознание отвергло последние остатки подлинного христианского аскетизма и христианской жертвы миром сим во имя трансцендентного устремления к миру иному. Победила мораль буржуазная, мораль условных ценностей положения в мире сем, ценностей богатства, власти, славы, наслаждения сексуального, наслаждения роскошью и комфортом. И само христианство становится все более и более буржуазным, из него исчезает подлинная святость, непримиримость к «миру», красота устремленности к миру иному. Забывает христианское сознание, что богатые, славные, сильные мира сего — это те, которым труднее всего

войти в царство небесное. Богатые, славные, сильные мира сего — это духовно опустившиеся, а не поднявшиеся люди, люди часто презренные, часто жалкие. Сильные мира сего — слабые перед Богом. Христианское преодоление «мира» и есть преодоление всякой «буржуазности», жертва мирской пользой и благополучием благородству и красоте жизненного типа. Религия Христа несовместима с признанием буржуазных ценностей, с преклонением перед богатством, властью, славой, наслаждениями мира. Традиционная христианская мораль имеет не евангельский источник, не источник откровения Христа — Абсолютного Человека, а внехристианский, дохристианский источник. Буржуазная мораль есть исконная мораль рода и родового устройства. Вся христианская история проникнута двойственностью дохристианской морали рода и христианской морали личности. На христианской морали личности нельзя было построить никакого мирового, родового, общественного устройства. Христианская мораль личности вся была в аскетической жертве миром сим во имя мира иного. Всякое же устройство покоилось на исконно буржуазной, внехристианской морали рода. Нельзя жить в мире и творить новую жизнь с одной моралью послушания, с одной моралью борьбы против собственных грехов. Кто живет в вечном ужасе от собственного греха, тот бессилён что-нибудь сделать в мире.

§

Всякий человек должен пройти через искупление и приобщиться к его тайне. Момент искупления греха в жизни человека неизбежно связан с послушанием и смирением, с отречением от самоутверждения, с жертвой духовной гордыней. Кто не знает этой внутренней работы послушания и отречения, тот не может идти ввысь. Всякий путь ввысь жертвен и предполагает внутреннюю духовную работу совлечения с себя ветхого Адама. Через смирение совершается освобождение от собственного зла и мерзости: совершивший дурное и низкое не погиб, он очищается таинством покаяния и рождается к новой жизни. Но на одном смирении и послушании нельзя построить цельной этики жизни. Великие моменты смирения и послушания легко превращаются в рабство, лицемерие и духовную смерть, если их признать единственными водителями жизни. Христианская мораль

смирения и послушания недостаточна, в ней не все ценности жизни раскрываются. Духовная работа смирения и послушания — лишь моменты пути, цель же — в творчестве новой жизни. Но христианство как религия искупления не раскрыло морального творчества. Христианскую святоотеческую мораль как единственную оценку всей полноты жизни ныне труднее принять, чем христианские догматы и таинства. И поразительны эти попытки современного сознания превратить религию Христа, религию мировой мистерии искупления, в христианскую мораль. Часто говорят: единственное, что осталось от христианства и что приемлемо и для нашего сознания, это христианская мораль. Так говорят лишь потому, что считают христианскую мораль бесконечно приспособляемой. Творчество жизни оправдывают христианской моралью лишь путем безграничного насилия над Евангелием. В моральном сознании нового человечества есть творческие ценности, которые не были раскрыты в христианской морали. Эти творческие ценности говорят о восхождении человека, и от них труднее отказаться, чем от опустившегося рационализма, мешающего принять догматы и таинства, — от этих ценностей не должно отказываться. В христианстве побеждала мораль семитическая, и против нее восстает мораль арийская. Бунт Нитцше против христианской морали несоизмеримо глубже и значительнее, чем рационалистические возражения Гарнака против христианских догматов. В моральной стороне христианства есть вечное и абсолютное. Это вечное и абсолютное связано с аскетической мистикой преодоления «мира» этого, отречения от призрачных благ этого мира, с внутренним прохождением через Голгофу. Наиболее ценно и незыблемо в христианской морали именно то, к чему наименее склонны современные морализаторы христианства, — мистическая аскетика. Но в исторической христианской морали есть много бытовых наслоений, временных и условных приспособлений. Бытовая православная мораль, доводящая пафос послушания до покорности и подданства злу и уродству, не есть вечное в христианстве, а лишь временное, как и все бытовое. Не вечны и не абсолютны и святоотеческие моральные идеалы. Святоотеческий моральный идеал — идеал старчества. Он отрицает молодость, т.е. творческий почин и порыв, боится молодости. Старческий святоотеческий идеал как бы испуган молодостью языческой, от которой должно было

произойти мировое отталкивание, он всякую молодость считает языческой. В первые, самые напряженные моменты искупления старчество должно было быть противопоставлено молодости. Но старчество не вечно. Через искупление мир придет к новой, творческой морали молодости, не к молодости языческой, а к молодости в Духе Христовом. Христос — Абсолютный Человек — вечно молод. В самом Евангелии нет старчества. Старчество — порождение человеческое, а не божеское. Оно явилось потому, что молодости человеческой труднее было принять мудрую тайну искупления, чем старчеству. Это — слабость человеческая. Велика мудрость старчества, уходящая за пределы разума мира сего. Но построенная на старчестве мораль жизни всегда говорит о бессилии. Старческая мораль — мораль заботы и страха. Только юношеская мораль — мораль творчества и дерзновения. Евангельская мораль — беспечная, а не пекущаяся мораль, и самым совершенным выразителем евангельской морали остается св. Франциск, по духу юноша, а не старец. Пекущаяся мораль, мораль заботы — буржуазная мораль этого мира. В Евангелии сказано: посмотрите на птиц небесных и на лилий полевых; и еще сказано: довлеет каждому дню злоба его*. В этом есть юношеская беспечность и беззаботность. Нельзя, конечно, смешивать старчество со старостью. В старчестве есть достижение мудрости, в старости — упадок. Но мораль старчества в жизни легко переходит в мораль старости, мораль вечного страха, вечной заботы, вечного попечения о злобе другого дня, вечного отрицания божественной беспечности птиц небесных и полевых лилий, отрицание правды евангельско-францисканской, юношеской. Вечно юн Христос, и вечно юн андрогин — дева-юноша. Грядущая творческая мораль — мораль преображенной вечной юности, бесстрашной и беззаботной. Справедливо говорит Карлейль, что только победа над страхом делает человека человеком³. Творческую мораль нельзя основать на отрывании и противоположении человеческого и божественного — в ней всегда открывается серафическая природа человека.

§

В чем вечная ценность христианской морали, в чем ценность для грядущей этики жизни, этики творческой? Моральные оценки распадаются на целый ряд антитез.

Есть мораль слабости и мораль силы; мораль сострадания, блага людей, альтруизма и мораль ценностей, творческого повышения; мораль рабьей обиды и мораль свободной вины; мораль аристократического благородства духа и мораль духа рабски-плебейского. Нитцше признал христианскую мораль рабьей, плебейской, моралью слабости и возненавидел ее. Он противопоставил ей мораль господскую, аристократически-благородную, мораль силы. Нитцше сказал о христианстве много замечательного, волнующего, ценного для морального возрождения человека, ибо, поистине, он был одним из величайших моралистов всех времен в благороднейшем смысле этого слова. Но все сказанное Нитцше о христианстве нужно перевернуть, взять наоборот⁴. Мотивы нитцшевской критики христианской морали глубоки и ценны, но сама критика совсем не верна. Нитцше говорит как религиозный слепец, лишенный дара видения последних тайн. Религия Христа совсем не то, за что Нитцше ее принимал. Христианская мораль не рабски-плебейская, а аристократически-благородная, мораль сынов Божьих, их первородства, их высокого происхождения и высокого предназначения. Христианство — религия сильных духом, а не слабых. В христианской святости был подбор сильных духом, было накопление духовной мощи. Христианская этика — этика духовной победы, а не поражения. Побеждающие «мир», жертвующие благами этого мира — самые сильные, самые подлинные победители. И по сравнению с силой и победой духа Христова всякая сила и победа в этом мире ничтожна и призрачна. Сильные мира сего — слабые, побежденные в Духе. Подлинная христианская мораль возлагает на человека, усыновленного Богом, свободную ответственность за свою судьбу и судьбу мира и исключает для сынов Божьих возможность чувствовать рабьи-плебейскую, неблагородную обиду на судьбу, жизнь и людей. Переживание свободной вины — переживание силы; переживание рабьей обиды — переживание слабости. Кто сопричислен к царству сынов Божьих, тот свободен. И кто жаждет искупить вину свою и грех свой, тот жаждет силы и из силы, а не слабости и из слабости, тот участвует в избавлении мира. Бессилие человека искупить собственными природными силами грех, обращение к помощи Искупителя есть бессилие падшей человеческой природы, бессилие разъединения с Богом. Но, поистине, все достоинство человека в его сопричастности Богу

и божественной жизни, в его подъеме. И помощь человеку Искупителя-Богочеловека есть не внешняя для человека помощь, чуждая его природе, а внутренняя ему помощь, раскрывающая его собственную богоподобную, причастную к божественной жизни природу, внутренний подъем человека. Христос не вне нас, а в нас, Он — Абсолютный Человек в нас, Он — наша причастность Св. Троице. И религия Христа есть религия высшей силы человека, она противоположна всякой слабости и подавленности человека. Христианство есть путь раскрытия в каждом человеке Абсолютного Человека. Но в мировую эпоху искупления Абсолютный Человек раскрывается в аспекте жертвенном, и мораль христианская — жертвенная мораль. Другой аспект Абсолютного Человека раскрывается в творчестве. Поэтому путь христианской морали — через жертву к творчеству, через отречение от мира сего и его соблазнительных благ к творчеству мира иного и иной жизни. В жертвенности — подлинный пафос христианской морали. Жертвенность предполагает силу духа и исключает слабость духа. Только сила — жертвенна. Жертвенность всегда благородна, всегда аристократична. Плебейство духа — не жертвенно. Христианская жертва «миром» и его благами всегда есть жертва безопасностью, безопасным положением в мире, всегда отречение от устроенности в мире. Это — согласие пойти вслед за Христом через богооставленность. Жертвенность христианской морали прямо противоположна всякой буржуазности. Поэтому подлинная христианская мораль должна признать добродетель небезопасного положения, добродетель, которую в высшей степени признавал Нитцше, и должна отвергнуть добродетели буржуазные. Но жертва в христианстве никогда не есть жертва во имя благополучия людей, во имя добродетелей буржуазных, а — жертва во имя Бога и во имя ценностей творческих, ценностей восхождения. Это путь ввысь через расщепление. Христианская жертва всегда горная и поднимающая, а не дольная и распределяющая. Христианская мораль есть мораль ценностей, творческого повышения жизни, а не мораль благополучия людей, не альтруистически-распределительная мораль. Христианство — религия любви, а не альтруизма. Христианство не допускает понижения качества во имя количества, оно все в качестве, т. е. в ценности аристократической.

§

Мировой кризис культуры, о котором много было говорено, есть также кризис морали, революция морального сознания. Аморализм — такой же феномен мирового кризиса морали, как декадентство — феномен мирового кризиса искусства. Мораль как каноническая, общеобязательная культурная ценность надломлена, так же перзрела и надломлена, как и все канонические, общеобязательные ценности культуры, как и наука, как и классически прекрасное искусство, как и семья и все т. п. Есть глубокая бездна между моралью и бытием, и бездна эта ныне разверзлась. Это частный, но очень яркий случай разрыва между культурой и бытием. Путем морали недосяжима высшая ступень бытия, иная жизнь. Аморализм есть лишь болезненный, нередко поверхностный симптом глубокого кризиса морали как закона, морали ветхозаветно-канонической. Подобно этому аномалии пола являются болезненным симптомом кризиса рода, надлома в старом поле. В мировом кризисе морали прорывается жажда морального творчества, морали как творчества, а не послушания⁵ Кризис морализма, бунт против закона морального послушания есть также предварение новой мировой эпохи, эпохи творческой. В жизни моральной, как и в жизни познавательной, художественной, половой, новый человек жаждет творить новую жизнь, а не только нести послушание последствиям греха, не только приспособляться к условиям этого мира. В канонической морали всех эпох не рождалось еще нового общения людей. Мораль, подобно всякому закону, скорее изобличала зло, чем творила высшую правду жизни. Ныне мораль перерастает уже закон послушания, изобличающий зло и приспособляющийся к его условиям. Мораль хочет быть творчеством высшей правды жизни и высшего бытия. Мораль как дифференцированная сфера культурной жизни перестает вдохновлять, мертвеет и вырождается. Она сознается как препятствие на пути к творчеству бытия. Мораль срединная, мораль безопасности, мораль, задерживающая наступление конца, закрывающая пределы бытия, должна раньше или позже сама прийти к концу и быть преодоленна творческим напряжением человеческого духа. В этом кризисе срединно-задерживающей, безопасной морали огромно значение Нитцше. Творческий дух его возжелал стать по ту сторону безопасной середины канонической

морали. Каноническая мораль всегда была выразительницей духа средне-общего, а не духа индивидуальных высот. Нитцше был великим изобличителем срединно-общего духа гуманизма. Мораль гуманизма не есть мораль конца и вершины, это — мораль середины и плоскости. Мораль гуманизма — все еще мораль послушания, а не творчества, мораль рода, а не богочеловечества. Гуманистическая мораль — распределительная, а не производительная. Нитцше — жертвенный предтеча новой моральной эпохи. Но сам он весь переходный, он не кузнец новых ценностей. Новая творческая эпоха будет сверхморальной, как и сверхкультурной, а не доморальной и не докультурной. Доморальность, аморальность есть нигилизм, как и всякая докультурность, как и всякий отрицательный анархический бунт, не созидающий космос, а расковывающий хаос. Мировой кризис морали должен идти к концу, а не возвращаться к началу. В кризисе морали велико также значение Ибсена. В ибсеновском творчестве та же атмосфера горного воздуха, героического восхождения, что и у Заратустры. То же восстание качественно восходящей индивидуальности против духа срединно-общего. Нитцше и Ибсен — величайшие моралисты нового времени, но все еще религиозно слепые. Знаменательна также пламенная ненависть безумного католика Леона Блуа против буржуазного мира и буржуазных моральных ценностей. В его книге «*Exégèse des lieux Communs*» есть проблески настоящей гениальности и буржуазность глубоко вскрывается как религиозно-метафизическая категория⁶. В Л. Блуа трепещет и гневается все, что было подлинно благородного в католичестве, буржуазному миру не послушного. Но в пламенной ненависти Л. Блуа есть неверие в победу благородства над буржуазностью. В Блуа есть творческое бессилие, как и у всех великих французских католиков XIX века. Неисповедимая судьба сделала Нитцше творчески дерзновенным и религиозно слепым, а Л. Блуа религиозно зрячим и творчески бессильным.

В чем же сущность морального кризиса? Сущность эта прежде всего в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого *мораль есть творческая задача индивидуальности*. Это — освобождение от остатков гетерономной морали. Общеобязательная мораль закона была лишь изобличением зла и греха и уравниванием всех в зле и грехе. Закон должен быть исполнен, т. е. должно

не делать зла, освободиться от греха. В этом преодолении нет ничего индивидуального и творческого. Но высшая задача человека — творчество новой жизни. Творчество новой жизни проходит через тайну индивидуальности. Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека. И это откровение человека в моральном творчестве — всегда индивидуально-качественное, а не серединно-общее, где-то воссоединяется с моралью евангельской, с моралью св. Франциска, с индивидуальной поэзией новозаветной жизни, не знающей закона. То, что сказано здесь, не есть аномизм. Закон должен быть внутренне изжит, а не бунтарски отвергнут. Греховная сторона человеческой природы остается обращенной к закону, но творческая ее сторона из закона выходит.

§

Традиционную христианскую мораль слишком исключительно строили на страхе и заботе о спасении души. Мораль творческая должна быть построена на мужественности и на заботе о творческом восхождении. Панический страх гибели унижает человека и в конце концов становится безнравственным и нерелигиозным по своим мотивам. Страх этот неблагороден и некрасив. Вечное трусливое дрожание за свою душу уничтожает образ Божий в человеке. От ужаса готов человек отказаться от всех творческих ценностей, лишь бы не погибнуть. Это — особая, очень непривлекательная форма религиозного эгоизма. Эгоизм и трусость внутренне связаны. Так же связаны между собой жертвенность и мужественность. Бесстрашие и храбрость — религиозные добродетели. Бесстрашие духа, дерзновение перед Господом — высшие, жертвенные добродетели религиозного пути. Эгоистический страх собственной гибели, доводящий человека до отказа от чести, должен уступить место страху собственной низости, уродства и неблагородства. Великая клевета на христианство — будто ему чуждо чувство чести. Подлинное чувство чести только и возможно на почве христианской, ибо христианство — откровение о личности. Честь не есть духовная гордость и самоутверждение. Честь — блюдение в человеке образа и подобия Божьего, который не должен быть унижен. Честь блюдет ценность божественную и потому является одной из веч-

ных основ морали. Самоотречение истребляет безбожную природу в человеке. Честь утверждает божественную природу человека. Отречение от безбожного самоутверждения и блюдение чести сходятся в одной добродетели — в раскрытии божественного Человека. В рыцарстве было подлинное моральное творчество. Идея рыцарства предваряла откровение о человеке. Но рыцарство никогда не было осуществлено. Фактическое рыцарство средних веков было так же далеко от идеи рыцарства, как фактическая иерархия католической церкви от мистической Церкви Христовой. Рыцарство — вечно по своему заданию. Оно внесло в мир героические ценности — ценность жертвенной чести и жертвенной верности. В рыцарстве ковалась личность. Буржуазный мир новых времен хотел подменить рыцарство мещанством, рыцарские добродетели мещанскими добродетелями. И думал буржуазный мир, что рыцарство похоронено навеки как порождение темного средневековья, что возродиться оно не может. Но гибель рыцарства была бы гибелью высокого духовного закала личности. Дух рыцарства продолжает жить как вечная противоположность духу буржуазному. Рыцарская мораль и мораль буржуазная останутся на веки веков, до скончания веков глубочайшими, враждующими противоположностями. Категории рыцарства и буржуазности — категории религиозно-метафизические, а не социально-исторические, они пребывают в меняющихся одежаниях разных времен. Рыцарство остается вечным заданием человеческого духа, переживающим ветхие одежды рыцарства средневекового. И в нашу буржуазную эпоху с новой силой стоит перед вершинами человечества задача создания духовного рыцарства, рыцарства в Духе. В нашу эпоху возможно возрождение рыцарских орденов в новом духе. Дух рыцарства призван хранить подлинный, небесный аристократизм моральных ценностей, подлинный, небесный иерархизм, не запятанный буржуазным иерархизмом мира сего. Что всякая ценность аристократична — это откровение рыцарского духа. Рыцарство составляет подлинную, таинственную иерархию, иерархию жертвенную и потому невидимую миру буржуазному, подчиненную своей видимой, но ложной иерархии. Рыцарская мораль — мораль ценности, и потому она глубоко противоположна всей буржуазно-демократической морали благополучия и устройства, морали «последних людей». Демократизм (в метафизическом, а не социаль-

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

§

Не только утилитаризм, но и альтруизм есть учение буржуазно-демократической морали, срединно-общей морали благополучия, морали количеств. Альтруизм выдумал буржуазно-демократический XIX век и хотел заменить им христианскую любовь. Об альтруизме говорят, когда охладела и омертвела любовь. Любовь есть творчество нового общения, общения в Духе. Любовь органически соединяет, качественно насыщает. Любовь есть вы-

ход из «мира сего», из тяжести, скованности и разорванности мира в мир иной, мир свободы и соединенности. Альтруизм весь в тяжести, скованности и разорванности «мира сего», в нем нет нового общения, нет качества, нет индивидуальности. Альтруизм хочет установить механику средне-общего единения людей. Альтруизм подчиняет ценность благополучию людей. Альтруизм — слишком человеческий, в нем нет ничего божественного, никакой сверхчеловеческой ценности. Сверхчеловеческая ценность, на которой покоится всякая подлинно-аристократическая, благородная мораль, лежит по ту сторону вульгарного противоположения альтруизма и эгоизма. Мораль христианская тоже лежит по ту сторону противоположения альтруизма и эгоизма, ибо даже отношения людей она выводит из отношения человека к Богу: не во имя свое и не во имя другого, а во имя Бога и божественной ценности. Человек — боль и стыд, человек должен быть преодолен, всякий человек — и я, и ты. Откровение о человеке будет преодолением человека как высшей гуманистической ценности, будет откровением божественного человека. Великим падением христианского сознания была попытка придать христианству характер альтруистически-утилитарный. Поистине, всякий альтруизм есть в существе своем замаскированный утилитаризм, он есть религия человеческого благополучия. Альтруизм — все та же буржуазная мораль, мораль буржуазных ценностей. Альтруизм только переносит буржуазные ценности с «я», на «ты», он всегда хочет для других буржуазного благополучия, а тем украдкой хочет и для «я» воспользоваться буржуазным благополучием. Христианство и для «я», и для «ты» одинаково признает другие, не буржуазные ценности. Ведь с мировой точки зрения всякое «ты» есть лишь замаскированное «я». И то, что для «ты» признается ценным, то оказывается ценным и для «я». Если для «другого» признается ценным богатство и благополучие, то богатство и благополучие признается ценным и для «себя». В альтруизме нет еще выхода из буржуазных ценностей, из «мира сего». Альтруизм глубоко противоположен всякому творчеству, он пытается создать моральную задержку творчеству. Морали альтруизма противоположна мораль творческого повышения качеств жизни. Утилитарно-альтруистическая мораль не допускает восхождения человека, слишком большого повышения качеств и ценно-

стей индивидуальности, как греха против «других». Она требует уравнивания качеств в количествах. Это — мораль механического равенства, обезличивание и обесценивание, мораль плоскостная. Для христианства важно не «я» и не «ты», не их уравнивание, а божественная ценность и божественная правда, превышающая и «меня», и «другого». На альтруизме лежит печать духовного плебейства, это — идеология ложной, механической демократии. Ценность индивидуальности, раскрывающаяся в христианстве во всей ее интимности и безмерности, окончательно тонет и гибнет в альтруистически-демократической морали. Мистика жертвенности неведома этой морали, и вот она требует жертвы качества количеству, индивидуального средне-общему, ценности благополучию, т. е. того, что от мира иного, тому, что от мира сего. Творческая мораль революционно сметет мораль альтруистически-демократическую, т. е. по истине переоценит ценности. В христианском сознании бесконечная ценность индивидуальности соединяется с моральным космизмом и универсализмом. Поразительно, что именно альтруистической морали чужд всякий космизм и универсализм, непонятна связь человека с космосом. Альтруизм весь погружен в человеческое, оторванное от космического, непонятна и чужда ему забота о космической гармонии, а не только об Иване и Петре. В демократическом альтруизме есть неприятное самодовольство человеческой ограниченности. Альтруистически-демократическая идеология знает индивидуализм, знает серединную общность, но не знает индивидуальности, не знает космоса. Только космическая мораль, всегда ведающая место индивидуальности в мировой иерархии, предотвращает ту гибель личности в индивидуализме, которую так гениально раскрыл Ибсен в «Пере Гинте». Творческая мораль индивидуальна и космична, в ней творческая энергия индивидуальности переливается в космос, и космос наполняет собой индивидуальность. В творческой морали личное переживается как мировое и мировое как личное. Для нее перестает быть интересным банальный и элементарный вопрос об эгоизме и альтруизме. Есть божественная правда не только в любви к другому, но и в любви к себе. Христос заповедал любить ближнего, как самого себя, т. е. и самого себя любить, как образ и подобие Божье. Божественная любовь к себе не имеет ничего общего с эгоизмом. Эгоисты мо-

гут относиться к себе с отвращением. Нелюбовь к себе есть источник подпольности, большого самолюбия, зависти, неблагородства. Творческая мораль есть мораль призвания, она утверждает нравственный смысл призвания, она знает лишь неповторимые индивидуальные пути. От индивидуальности и индивидуального пути нельзя отказаться, потому что и всякий отказ от индивидуального пути, всякая отрешенность от индивидуальности глубоко индивидуальна. И трудно сравнивать людей в моральном отношении. Ибо никто не знает, сколько кому что стоит. *Моральная задача каждого — неповторимо индивидуальна. И потому задача моральной оценки есть задача интуитивного вникновения в тайну индивидуальности, а не количественной моральной механики.* Потому и сказано: не судите.

§

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

во имя закона морали — страшная реакция, препятствующая исполнению Божественных предначертаний, задерживающая наступление разрешающего конца. Силы, исключительно приверженные закону, не понимают и не принимают той высшей правды, что творчество — уже большее, чем первоначальное послушание воле Божьей, что Бог сам возжелал откровения воли человеческой. Творчество никогда не есть бунт ветхого хаоса, творчество всегда есть образование нового космоса. В хаотическом бунте нет ничего творческого, он всегда есть религиозная реакция и подлежит изобличению закона. *Творчество — космично, а не хаотично, и потому оно вне изобличения закона, всегда обращенного к ветхому хаосу.* Творчество менее всего есть анархия. Творческий дионисизм есть дионисизм преображенный, прошедший через закон и искупление, соединенный с аполлонизмом. В творческом дионисизме лицо не утопает и не исчезает в изначальной стихии, индивидуальность не растворяется. Мораль законническая враждебна всякому дионисизму, всякому экстазу, она, в известном смысле, исключительно аполлонична, она всегда есть предупреждение об опасности исчезновения личности. Но эта законническая мораль знает лишь ветхую дионисическую стихию, стихию хаотическую, она не знает экстазов дионисизма преображенного, творческого. Творческая мораль — дионисическая мораль. Но это всего менее дионисизм старого хаоса, это — дионисизм, прошедший через религиозный смысл культуры. Варварский дионисизм, не просветленный мировым Логосом, — препятствие на пути наступления религиозной эпохи творчества. Хаотический дионисизм все еще подсуден закону, которому неподсудно творчество. В творчестве же открывается серафическая природа человека. Страстная природа человека не может и не должна быть угашена и задавлена, а лишь творчески преображена. В морали индусских игогов есть ценный призыв к самодисциплине воли, к духовной сосредоточенности, но есть и опасность окончательного подавления дионисически-страстной природы человека. Эта же опасность угашения дионисически-страстных истоков творчества есть и в современном теософическом движении.

§

Перед нами открылись два моральных пути: послушание и творчество, устроение «мира» и восхождение из «мира». Мировой религиозный кризис есть также моральный кризис, переход к морали творчества. Мораль послушания выполнила свою миссию и выполняет ее донныне, поскольку в человеке есть греховный хаос, но она должна быть преодолена, поскольку в человеке должно совершиться творческое откровение космоса. Мы увидели, что этика творчества не есть этика гуманизма. Этика гуманизма в последних своих пределах может привести к антихристовой этике. Этика творчества должна быть отделена от путей человекобожества, ибо в ней возвышение и обожествление человека совершается через Абсолютного Человека — Христа, через Богочеловека. Этика творчества вызывает вражду к себе, ибо это этика празднично-поэтическая, а не буднично-прозаическая, этика духа аристократического, а не духа плебейского. Категории аристократизма и плебейства — не социологические категории и не связаны с буржуазным иерархизмом этого мира. Этика творчества должна освободить человека от того давящего чувствования себя волом, от того самосознания, которое одинаково присуще и ветхой книге Бытия, и новым книгам по экономическому материализму. Это освобождение от подавленности достигается через вольную жертву. В человеке не только отрицательно должен быть изобличен законом и искуплен грех, но и положительно должна раскрыться его творческая природа, его серафически-безгрешная, богоподобная природа. Отрицание греха гуманизмом не могло быть откровением серафически-безгрешной природы человека, природы, предназначенной к творчеству. В этом отрицании был новый грех, закрывавший образ Божий в человеке, ибо было отступничество от божественного в человеке. Только творческая религиозная эпоха приведет к положительному самосознанию человека, освободит от тяжести исключительно отрицательного самосознания. В этике творчества будет вдохновение новой, небывшей еще жизни. Это — жизнь в Духе, а не в мире, жизнь, духовно свободная от реакций на мир и мирское⁷ Из этики творчества вытекает и новая оценка общественности. Новая творческая жизнь не может двигаться ни вправо, ни влево по линии «мира», а лишь ввысь и вглубь по линии Духа.

Глава XII

ТВОРЧЕСТВО И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ

§

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

го. В господстве «общественности» над современным сознанием есть что-то давящее, как кошмар. Эта внешняя «общественность» закрывает и угашает все подлинные, последние реальности. Все подлинные, последние ценности подменяются ложными и внешними ценностями «общественности». Общественное, социологическое мироощущение и мировоззрение современности отрицает реальность человека и реальность космоса, в нем отражается распыление как человека, так и космоса. В сущности, социологизм * всегда есть позитивизм. Социологизм отрицает микрокосмичность человека, он есть результат отрывания от космоса, ложного индивидуализма. Ограниченное сознание позитивизма все ведь покоится на разрыве человека и космоса, на отъединении человека и приобщении его к отъединенному, на утере сознания реальности человека и космоса. Социологический позитивизм есть крайнее выражение некосмического состояния человека, отъединения человека от мира и исключительной поглощенности возникшими на почве этой отъединенности человеческими отношениями. Индивидуализму метафизически противоположен универсализм, космизм. Это — органическое противопоставление. Самосознание человека как микрокосма, сознание органической принадлежности человека к космической иерархии — вот сознание, исключаящее всякий индивидуализм и отъединенность. Общественность есть лишь частный случай универсализма, лишь одно из выражений космической общности людей. И вся острота проблемы общественности совсем не в том, нужно ли идти от общества или от личности и за чем нужно признать первенство. Вся острота проблемы в том, что нужно и общество и личность принять онтологически-космически. Господствующая теперь «социальность» сознания закрывает творческую тайну общения, ибо отрицает, не хочет знать космическую природу человека и общества, отрывается от органических корней общения. Человек, уединенный в исключительно человеческом и исключительно человеческих отношениях, не может знать тайн общения. Человек позитивно-социологического сознания не знает себя и своих, не знает мира и своей связи с миром¹. Вся «политика», общественная практика нашего мира совсем не сознает своей природы, мнит себя свободным творчеством или стремлением к свободному творчеству. Но природа «политики», общественной практики этого мира всего менее творческая и свободная, она возникает из злой необходимости и является послушанием

последствиям зла. Коренная ложь всякой «политики» в том, что она выдает себя за творчество нового общения, в то время как она есть лишь выражение старой разобщенности, некосмичности мира, приспособление к злой необходимости. «Политика», в сущности, всегда обращена назад, всегда есть реакция приспособления. И всякая политика мира сего, реакционная и революционная, либеральная и радикальная, есть послушание, а не творчество. «Политика» не реальна в последнем, метафизическом смысле этого слова и не радикальна, не затрагивает корней бытия. «Политика» остается на поверхности и создает призрачное бытие. «Политика» входит в общую культуру, но она не есть путь к новому миру, к новой жизни. И «политика» приходит к мировому кризису, подобно всей культуре. В социализме, в анархизме, в исканиях общественности религиозной совершается мировой кризис «политики», потрясение всякой общественности «мира сего», общественности по необходимости. Но это не значит, конечно, что политика не нужна.

§

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

труд, как и всякий труд, не есть еще творчество и предполагает несение послушания последствиям греха². В заботе, опасении и трудовом поте хозяйства, права и государства нет даровой благодати любви. Новый Завет не знает ни государства, ни права, ни хозяйства. Эти ветхие элементы общественности «мира сего» создались вне новозаветного откровения. И Новый Завет не открыл новых, своих элементов общественности. Новозаветное христианство оправдывает государство, право, хозяйство не как откровение нового общения в Духе, а как послушание последствиям греха, т. е. оправдывает ветхую общественность ветхозаветно, тем, что закон нужен еще и все еще должен избличать грех. Что начальствующий носит меч не напрасно, это истина ветхозаветная, а не новозаветная, но подтвержденная Новым Заветом для ветхого, греховного мира. Само же Евангелие проповедует свободу от вечной заботы об устроении жизни. Евангельское чувство жизни не хозяйственное и не государственное, в нем нет отяжеления в грехе — в нем облегчение в искуплении. Общение в Духе Христовом не знает хозяйственно-государственных забот и попечений. Таким откровением жизни в Духе Христовом, не знающем тяготы и бремени общественности этого мира, была жизнь св. Франциска Ассизского — величайший факт христианской истории после жизни Самого Иисуса Христа³. Но путь к этой новой жизни лежит через подвиг и жертву. Путь новой жизни человечества к общению в Духе может лежать лишь через коллективный, соборный жертвенный подвиг, через отречение от той безопасности и устроенности, которые даются ветхой общественностью мира сего. «Христианское государство» есть чудовищная невозможность, соединение несоединимого. Государство не есть откровение общения, оно есть лишь выражение разобщенности, некосмичности мира. В государстве нет творчества нового бытия, а есть лишь послушание закону погруженных в грех, придавленных грехом. Но государство не только есть праведный закон, избличающий грех, оно, как и все элементы этого мира, само легко превращается в грех. Поэтому природа государства двойственная. С одной стороны, государство праведно избличает грех законом и начальствующий носит меч не напрасно. С другой стороны, государство само заражается грехом и делает зло. Начало власти в этом мире является источником одного из соблазнов, отвергнутых Христом в пустыне. Государство вечно забывает свое отрицательное происхождение и свою от-

рицательную природу, претендует быть положительным царством мира сего, земным градом. Этот соблазн империализма подстерегает всякое государство. Государство, по существу своему не творческое, претендует быть абсолютным царством и становится врагом всякого творческого движения — законом, изобличающим не грех, а творчество. Всякое же враждебное изобличение творчества само становится грехом. Послушание последствиям греха превращается во вражду ко всякому творческому движению. Послушание становится рабством. В православной государственности есть пафос вечного покоя, вражда ко всякому движению как греху. Само царство небесное представляется вечным покоем, и царство земное должно быть подобием этого небесного покоя. Всякое движение есть бунт — только абсолютное послушание вводит в царство покоя. Священное государство и на грешной, беспокойной земле должно водворить вечный недвижимый покой. Тут святоотеческая психология послушания переходит в окаменение и окостенение, в духовную смерть. Тут психологический источник крайней реакции. Православие как бытовой феномен всегда на стороне этой крайней реакции. Новый Завет оправдывает государство, судящее грех, но не оправдывает государство, судящее творчество. Православно-государственный абсолютизм с его безмерной тяжестью менее всего можно назвать идеологией новозаветной, христианской в собственном смысле этого слова. Так же мало новозаветного, чисто христианского и в папской теократии. Империалистический абсолютизм царя или папы совершенно несовместим с христианством, он вне религии искупления. Тут отяжеление в греховной общественности выдается за откровение общественности христианской. Всякая христианская теократия была ложной и насильственной задержкой жизни во внешней ограде церковности, задержкой, мешающей свободному откровению человечества, свободному его воссоединению с Богом⁴. Поэтому секуляризация государственности и общественности имеет положительное религиозное значение, она уготовляет свободную богочеловеческую жизнь. Слишком забывают, что христиане Града своего не имеют, Града грядущего взыскают. Христианского Града еще не видела земля. Творчество нового Града не может быть построено на ветхих элементах общественности, на государстве, праве, хозяйстве, элементах, пребывающих в дотворческой мировой эпохе. В сущно-

сти, старохристианский, православный и католический, угол зрения на мир исключает возможность борьбы со злом в мире, с неправдой и несправедливостью в миропорядке, ибо мирочувствие это признает лишь грех и его роковые последствия, но не признает противостоящего человеку зла, несправедливости в земных положениях людей, в строе жизни. Христианство принимало мир таким, каков он есть, оправдывало строй жизни как неизбежное и справедливое последствие греха. Оно делало невозможным священное негодование против низкой неправды. Таков и теософический взгляд на жизнь с его учением о карме. Чтобы бороться воинственно со злом и неправдой, чтобы революционизировать жизнь, создавать жизнь новую, для этого нужно признать самостоятельный источник зла и порабощения в мире⁵. Но зарождается ли творчество нового Града в революциях?

§

Все революции, политические и социальные, направлены на механическое, внешнее разрушение закона и искупления, государства и церкви. В этих революциях нет подлинной революции духа — они не творческие, реакционные, обращенные назад, а не вперед. Революции загипнотизированы влюбленной ненавистью к старой жизни, природа их психологически реакционная. Революция есть реакция против старого, а не творчество нового. Революции утверждают некосмическое состояние мира, они не связывают новую жизнь с органическим перерождением мира в космос, в космическую гармонию. Поэтому революции плохо учитываются в космическом миропорядке как движение вперед. Революции продолжают пребывать в той же плоскости, что и реакции, они отрицательно определяются реакциями. Роковая психология революций, психология реакционная, не способна к творческому полету. Революции отяжелевают от накопившейся мести, от отрицательной привязанности к ненавистному прошлому, от власти механических чувств. В революционной психологии есть нездоровая истерика. Для революционной психологии закрыта творческая тайна грядущего. Революционные страсти — не творческие страсти. Революции враждебны всякому творчеству, подозрительны к творчеству. Люди творческого духа совсем не революционеры в социально-механическом смысле этого слова.

Их революции иные, несоизмеримо более радикальные, коренные, органические. Революции все еще остаются в эпохах закона и искупления и не переходят в эпоху творчества. Все мышление революционеров и вся их психология есть мышление и психология мировой эпохи закона, мышление и психология изобличения неискупленного греха. Революционеры хотят внешне-механически отделаться от греха и зла и тем нередко укрепляют грех и зло. Они не хотят внутренне-органически изжить закон и искупление, чтобы перейти к творчеству. Закон в государстве и искупление в церкви не могут быть разрушены, они должны быть мистически изжиты. В механическом бунте против царства закона и царства искупления нет творческого духа, он обессиливает человека, направляя в ложную сторону его энергию. Закон не может быть внешне отменен для мира, лежащего во грехе, как не может быть отменена, напр <имер>, наука и др. дотворческие культурные ценности. Но закон должен быть внутренне пережит и преодолен. Закон отменяется творчеством через искупление. Но творчество через искупление преодолевает зло мира, изживая его органически, а не механически. Вечная смена в истории реакций и революций, охранений и разрушений — вечный обман, призрачность, нереальность. Корни бытия не затрагиваются реакциями и революциями, эта смена остается на поверхности, она механична и потому меонична. В болезненной атмосфере политических реакций и революций создается призрачное бытие, вырастают призрачные страсти и призрачные интересы. В этой призрачной «политике», выдаваемой за самую настоящую жизнь, метафизически нет подлинной реальности, нет бытийственности. Реакции и революции — греховный кошмар. Путь творческой общественности предполагает иное сознание, иное направление воли. Творчество созидает нового человека и новый космос, новое общение человека с человеком и человека с космосом. Но творчество ничего не разрушает механически, внешне, призрачно. Творческая эпоха в общественности, преодолевающая ветхозаветные элементы общественности, должна быть освобождена от призрачной «политики», от призрачных реакций и призрачных революций. Но творческий путь не допускает механического сбрасывания бремени подзаконной общественности, а лишь внутреннее ее изживание и преодоление.

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

Так же противны христианскому сознанию и другие два полюса — общественность буржуазно-капиталистическая и общественность социалистическая. Оба полюса — выражения единой вражды, того же нелюбовного состояния мира, той же недостойной власти необходимости над сынами Божьими. Любовное соединение человека с человеком и человека с природой так же мало достижимо на почве общественности социалистической, как и на почве общественности буржуазно-капиталистической. Почва социалистическая и почва буржуазно-капиталистическая — одна и та же почва. Социализм плоть от плоти и кровь от крови буржуазности. Идеалы социализма — буржуазные идеалы. Социализм целиком принимает все буржуазные ценности благ этого мира и хочет их только дальше развить и по-новому распределить, сделав достоянием всего мира. Социализм не сомневается в цен-

ности мирского богатства и хорошей, довольной жизни в этом мире. Он только хочет богатства и довольства жизни для всех, хочет всеобщей «буржуазности». Социализму свойственно не столько презрение к буржуазности, сколько зависть к ней. Социализм хочет окончательной буржуазности как царства мира сего. Социализму чуждо аскетическое преодоление буржуазности этого мира во имя мира иного. В социализме чувствуется безмерная тяжесть буржуазности мира сего, нет свободы от «мира», нет окрыленности. Социализм лишь заканчивает буржуазное устройство мира. В социализме нет творчества нового общения, нет нового, преображенного отношения человека к природе и человека к человеку — все то же старое, буржуазное отношение. Социализм так же ветхозаветен, так же подзаконен, так же отяжелен неискупленным грехом, как и все старые общества. Последние слова марксистского социализма совпадают с первыми словами ветхой книги Бытия. Социализм весь в дотворческой мировой эпохе и потому обращен назад, а не вперед. Совсем так же, как и анархизм. Социализм — выражение рабства человека у природной необходимости, а не власти человека над природой. Но есть великая правда социализма перед лицом буржуазно-капиталистической общественности. Мир буржуазный должен будет уступить место миру социалистическому по необходимости и по справедливости. Социализм есть необходимое и справедливое развитие буржуазности, буржуазного мироустройства. Все буржуазные аргументы против социализма — лицемерны и порочны. Социализм есть последняя правда и последняя справедливость буржуазности. Ветхозаветные элементы общественности, не знающие творчества, должны докатиться до социалистической буржуазности. Относительная правда социализма несомненна. Но несомненна и абсолютная неправда социализма. Социализму так же чужда жертвенность, как и общественности буржуазно-капиталистической. А путь ко всякому творчеству лежит через жертвенность. Счеты социализма с разлагающимся буржуазным обществом, как и счеты анархизма с разлагающейся государственностью, — свои старые счеты, счеты своих, пребывающих в том же мире, враждующих в той же плоскости, без творческого выхода в мир иной. Социализм буржуазен потому, что целиком принадлежит к природному царству необходимости, а не к сверхприродному царству свободы. Поэтому же социализм лишен духа творческого.

Печать отяжелевшей буржуазности лежит на всех общественных идеологиях, и потому все эти идеологии не христианские⁶

§

Христианское сознание и мироощущение требует аскетического отношения к благам мира сего, отвержения буржуазных ценностей. Христианское отношение к общественности жертвенно — отрекается от царства мира сего. Между тем как всякое государство, всякое право, всякое хозяйство есть благоустройство мира сего и предполагает признание буржуазных ценностей в жизни. Государство по природе своей не аскетично и не жертвенно, в нем всегда есть кристаллизованное цепляние за блага мира, охранение благополучия. Славянофильская концепция самодержавия как государственности аскетической и жертвенной была мечтой, ничем не связанной с самодержавием историческим, всего менее аскетическим и жертвенным, столь же буржуазным, как и все государственности мира. Христианство всегда бессильно было обосновать какие бы то ни было государственные, правовые и хозяйственные идеалы. Положительный социальный идеал христианства всегда был не от «мира сего», был град грядущий, которого христиане не имели, а лишь взыскали. Но, как много раз уже говорилось, христианство оправдывает ветхую общественность, ветхую государственность как послушание последствиям греха. Христианское отношение к общественности покоилось на религиозном опыте послушания, а не творчества. *Христианство требовало послушания не своей общественности, а чужой, языческой, буржуазной, даже прямо злой общественности*⁷ Это послушание требовалось не во имя ценности общественной правды, а во имя ценности смирения в религиозном опыте людей. В христианстве был настоящий пафос послушания общественной неправде как справедливой каре за грех людей, было почти нежелание, чтобы Божья правда осуществилась в земной общественности, и во всяком случае глубокое неверие в возможность этого осуществления. Это — коренной парадокс христианского отношения к общественности в истории. Так осуществляло христианство свои аскетические заветы в отношении к общественности не аскетической. Но христианский мир по плоти и крови своей жил в общественности не аскетической, ветхозаветно-языческой, буржуазной, принадлежал

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

Творческая общественность подземна, катакомбна по отношению к надземному царству. Она не есть царство мира сего: она преодолевает «мир», жертвует его благами во имя иной, свободной жизни. Переход от послушания к творчеству в общественности, как и везде, возможен лишь через жертву безопасностью, гарантированной устроенностью. И жертвенность эта ничего общего не может иметь с анархией, с хаосом, она всегда космична по своей природе. Анархизм не жертвен, он есть лишь вывернутая ветхая государственность. Государство, право, хозяйство причисляются к культурным ценностям человечества. Либерально-правовые общественные направления хотят установить такие же дифференцированные ценности в политике, как и в других сферах культуры. Мировой кризис культуры, о котором говорится на протяжении всей этой книги, есть вместе с тем и мировой кризис дифференцированных ценностей политики, кризис всякой ветхой общественной. В общественности, как и в философии, в искусстве, в поле, в морали и во всем, обнаруживаются стремления к выявлению предельного, конечного, последнего. Уже социализм, анархизм, теократизм переходят пределы нормальной, канонической

общественности и политики, переливаются по своим стремлениям за грани культуры. Взыскание Града грядущего, какую бы форму оно ни принимало, религиозную или антирелигиозную, всегда переходит за грани канонической культуры, за грани дифференцированной политики, всегда есть устремление к последнему и конечному. Искание Царства Божьего на земле есть искание выхода из всякого приспособления к природной необходимости, есть жажда освобождения от тяжести «мира». Скачок в царство свободы, о котором даже марксисты говорят, без всякого на то права, есть революционный разрыв со всякой ветхой общественностью «мира сего», со всякой «политикой», всякой государственностью, всякой заботой о безопасности в мире. Революционный переход от религиозного послушания к религиозному творчеству совершается через мировой кризис серединно-канонической культуры и серединно-канонической общественности. Это — переход к концу.

§

Творчество нового общения предполагает антропологическое откровение, откровение богочеловечества — христологию человечества. Творческая тайна общности, тайна общения людского и общения космического, не могла быть открыта до откровения творческой тайны о человеке и человечестве. А мы видели, что в христианстве антропологическое откровение еще не совершилось. Последняя антропологическая тайна откроется не в послушании, а в творчестве. В творчестве, а не в послушании откроется и тайна общности, тайна нового общения в любви, общения в Духе, не только людского, но и космического. Доныне, в дотворческие мировые эпохи всякая общность была послушанием, несением бремени «мира», последствием проклятия книги Бытия, а не творчеством. Старая общность самодержавного государства и новая общность социализма — одинаково послушание, а не творчество. Вся ветхая общность была царством кесаря, а не Царством Божьим. И всякая дань, которую человек уплачивает хозяйству, праву и государству, природному порядку этого мира, есть дань кесарю, а не Богу. Окончательно выйти из круговорота кесарева царства можно лишь до конца победив природный мир, преобразив его. Марксистский социализм последовательно и до конца раскрывает природу

общественности как послушание последствиям греха и приспособление к необходимости кесарева царства. Это — последний предел пути необходимости, отдания всего кесарю, пути, не раскрывающего творческую тайну о человеке. Именно материалистический социализм всего более отрицает общение в любви, общение в Духе, признает лишь общение в необходимости, общение в материи. Марксистский социализм — последнее слово общественной, основанной на некосмическом состоянии мира и на разобщенности, разорванности, отчужденности людей. Социализм — последняя справедливость и последняя правда людей в усилении их соединиться и устроиться в царстве кесаря по законам природной необходимости. Социализм — последнее послушание в несении бремени мира, справедливое распределение этого бремени. В социализме всегда есть отрицательная правда и положительная неправда. Наряду с элементами справедливости в социализме царит стихия, из которой может развиться общественность антихристова. Ибо антихристова общественность и будет последним результатом безбожного устройства мирского царства, человеческого муравейника, последним воплощением буржуазности, последним явлением рабского пути необходимости. Только творческая общественность, общественность в духе любви и свободы в силах противиться общественной антихристовой. Всякая общественность, послушная бремени «мира», на противоположных своих полюсах уклоняется к общественной антихристовой — на полюсе империализма и социализма, самодержавного государства и социальной республики.

§

В отяжелевшей общественной кесарева мира смешиваются и чередуются два ложных начала: ложный иерархизм и ложный демократизм. В ложном иерархизме оценивается не внутренний человек и не подлинное его качество, а человек внешний и его буржуазное положение в мире. В ложном иерархизме, иерархизме царства кесарева, качества человека и неповторимая его индивидуальность приносятся в жертву вне человека лежащей иерархии социальной среды, иерархии буржуазных положений. Поэтому ложный, социальный иерархизм, в сущности, уравнивает индивидуальности перед фиктивными ценностями буржуазных положений, лишает человека

его коренных и глубоких качеств, противоборствует подлинной метафизической иерархии мира. Это — иерархизм не творческий, иерархизм инерции, косности, скованности мира. Ложному иерархизму противостоит ложный демократизм — обратная его сторона. Демократизм в метафизическом смысле этого слова отвергает не только ложную иерархию социальных положений, иерархию косных оценок, но и подлинную, внутреннюю метафизическую иерархию мира, на которой покоится все качественное и индивидуальное. Демократизм механически уравнивает все качественное и индивидуальное, истребляет внутреннего человека во имя человека внешнего. Для метафизики демократизма человек определяется также не по внутренним, всегда разностным своим качествам, а по механически уравненному социальному положению. Метафизика демократизма признает положительной ценностью отрицательную и пустую, чисто механическую идею равенства и с ней связывает пафос справедливости. Но равенство само по себе не есть ценность. Равенство — зло, когда во имя его убиваются качества и отвергается величие индивидуальности. Последовательная метафизика демократизма глубоко враждебна всякому призванию и всякому величию. Это — плоскостная метафизика, боящаяся всего горного и возвышающегося. Метафизика демократизма противоборствует стихии гениальности и отвергает водительство великих. Для нее власть в мире должна принадлежать механике количеств, не высоко-индивидуальному, а средне-общему. Демократизм силится подчинить качественное количественному, индивидуальное — общему, великое — среднему. Но всякая ценность — качественна, индивидуальна и горна. И потому ценность равенства демократической метафизики враждебна всякой ценности. Демократизм так же враждебен космосу и его органической иерархии, как и ложный буржуазный иерархизм. Индивидуальность и все ее ценные качества предполагают не уравнивательный механизм мира, а органический его иерархизм. Призвание и величие в мире возможны лишь в том случае, если есть в мире органический иерархизм. Христианство признает равноценность всех человеческих душ перед Богом и даже не равноценность, а абсолютную ценность всех душ. Но эта абсолютная ценность души, или внутреннего человека, не только ничего общего не имеет с механическим уравнивательным равенством — она глубоко ему враждебна, ибо

механическое, уравнивающее равенство отрицает душу и истребляет внутреннего человека во имя внешнего социального положения. Христианство по мистическому своему смыслу совсем не демократично, оно — подлинно, внутренне иерархично и аристократично. Признание внутреннего человека в его неповторимой индивидуальности и качественности, в единственности его призвания и места в мире предполагает метафизическое признание внутреннего и аристократического строя мира, иерархического его организма. Этот подлинный, метафизический иерархизм и аристократизм всегда был источником всякого величия в мире, всякого повышения качеств и ценностей человеческой жизни, всякого движения в мире. Метафизика демократизма, при всем ее революционном облике, в существе глубоко консервативна, инертна, косна, враждебна повышению качеств и ценностей, пуглива и боязлива в своем отношении ко всякому величию. Лишь подлинный аристократизм, аристократизм внутреннего человека, а не внешнего, буржуазного положения может быть динамическим, творчески-революционным началом. Аристократия есть единственно должная, желанная, нормальная, космическая форма властвования в мире, ибо это — властвование внутреннего человека, властвование призванных и великих. Это — аристократия жертвенного служения. Эта аристократия не может иметь никаких точек соприкосновения с ложным, буржуазным иерархизмом социальных положений, ибо ложный иерархизм так же враждебен внутреннему человеку, враждебен индивидуальному призванию и величию, как и ложный демократизм. Ложный иерархизм и ложный демократизм — две стороны одной и той же болезни, подобно государственному абсолютизму и анархизму, буржуазному капитализму и социализму и т. п.

Та же антитеза существует и по отношению к свободе. В отличие от равенства свобода есть положительная ценность. Но и свобода может быть отрицательно пустой. Лозунги формальной свободы, свободы хотеть того, чего захочешь, — отрицательные и пустые. Это детская свобода или рабья свобода. В ней нет ничего органического, нет содержания, нет связи с мировыми целями. Формальная свобода для свободы, без цели и содержания, есть лишь обратная сторона деспотизма и рабства. Политические революции слишком часто бывают основаны на этой детской и рабьей свободе, и деятели их бывают заражены

психологией, развившейся в атмосфере деспотизма. Зрелая, содержательная свобода предполагает возрастание и подъем внутреннего человека, его органическое воссоединение с другими людьми и космосом. Зрелая, положительная свобода имеет космическое содержание и мировую целестремительность, она противна произволу. И только та свобода может быть творческой, которая открывает место человека в космическом организме. Внешняя, отрицательная, рабья свобода всегда со страхом кощется на свободу соседа и занята разграничением враждующих свобод соседей. Положительная, зрелая, творческая свобода не может иметь этих вечных страхов и не может так интересоваться этими размежеваниями, ибо связана с органическим строем космоса. Этим не отрицается смысл всякого права, ибо к органическому нельзя принудить, любить нельзя заставить. Право хранит свободу в эпоху разобщения.

§

Спенсер противопоставлял промышленный тип общества типу воинственному. Это противопоставление носило у него характер позитивно-социологический⁸. Но противоположность между воинственностью и буржуазностью имеет и более глубокий метафизический смысл. В мире этом, в мире, отяжелевшем от греха, дух воинственный наименее буржуазен, наиболее переходит за грани мира. Средние века — наименее буржуазная и наиболее воинственная эпоха. До конечной победы над злом, до преображения этого мира в новую землю и новое небо дух воинственный не может и не должен быть истреблен в сердце человеческом. Это неумирающий дух рыцарства, вечно противящийся окончательной победе буржуазности, дух священного негодования против переходящего все пределы зла. Идея буржуазного вечного мира — дурная, уродливая, совсем не божественная идея. Вечный божественный мир недостижим через мир буржуазный, ибо подлинный вечный мир есть приведение мира в состояние космическое, к божественно прекрасной гармонии. Буржуазный мир буржуазного мира — не космичен, это плохая бесконечность вражды, введенной в нормы и границы из целей корыстных и слишком человеческих. Жертвенность войны ставит ее выше безопасности буржуазного мира. Ныне и сама война принимает

буржуазный характер, определяется биржей и мировым обменом. Этот промышленно-буржуазный характер войны должен, конечно, привести к буржуазному миру, к плохому, лживому миру. В этом буржуазном конце всякой воинственности есть почти что техническая неизбежность. Но буржуазный мир не может быть вечным, ибо он прикрывает глубокую вражду, незамиренность, некосмичность. Буржуазный мир вновь приведет к катастрофической воинственности, уже апокалиптической.

§

Торжество буржуазного духа привело в XIX и XX веке к ложной механической цивилизации, глубоко противоположной всякой подлинной культуре. Механическая, уравнивающая, обезличивающая и обесценивающая цивилизация с ее дьявольской техникой, слишком уж похожей на черную магию, есть лжебытие, призрачное бытие, вывернутое бытие. Буржуазная цивилизация есть предел некосмичности мира. В ней гибнет внутренний человек, подменяется внешним, автоматическим человеком⁹. Цивилизация развила огромные технические силы, которые по замыслу должны уготовить царство человека над природой. Но технические силы цивилизации властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу. Современный человек плохо знает природу развиваемых им технических сил цивилизации. Магическая природа этих технических сил остается закрытой для современного человека. Создается магическая среда, заколдовывающая душу человека, среда жизни человеческой, небезопасная для духа, для души и для тела. В колоссальной технической цивилизации точно выпущены на свободу злые демоны, мстящие падшему человеку за его царственное притязание. Власть электричества над современной жизнью человечества — подозрительная власть. Более прозорливые начинают подозревать магическую природу электричества. Электричество убивает уже дух человека, организует безличное, бескачественное царство буржуазности. Через магию электричества восхотел человек достигнуть царства мира сего и достиг рабства и духовной смерти. Человек бессилён уже справиться с теми техническими силами, которые он высвободил и которым дал ход. Цивилизация не осуществляет царственной мечты человека. Развитая капиталистическая экономика XX века

не есть уже простое библейское проклятие — добывать хлеб свой в поте лица. В этой экономике есть темная магия фиктивного, ложного бытия. В технике и экономике современной цивилизации не творится новая, царственная жизнь человека. Овладение природой не может осуществиться через вражду и отчуждение от нее и вражду и отчуждение человека от человека. А поистине, человек призван к царственной и творческой роли в мире. Поистине, человек должен властвовать над природой силой белой магии. Выявление темно-магической природы технической цивилизации приведет к выявлению полюса обратного — бело-магической техники и экономики. Это вплотную подводит к проблеме творчества *космической общности*, т. е. к переходу на иной мировой путь¹⁰. Положительный смысл футуристической цивилизации с ее жуткой автоматичностью и механичностью я вижу лишь в том, что в ней совершается судьба материального мира, конец рода. Есть правда в том, что материальная, родовая органическая жизнь должна кончиться автоматом, механизмом и расколоться, расслоиться. Это трагический переход в новый план бытия. Но низко и трусливо было бы впасть в пессимизм. Дух человеческий должен в путях своего освобождения пройти через механизацию, через распятие всего органического в механизме.

§

Новый Град не может твориться из элементов ветхой общности. К новому Граду нет путей ни консервативных, ни эволюционных, ни революционных. Никакая общественная эволюция не ведет к грядущему царству богочеловечества. Государство, право, хозяйство нельзя преобразить в христианские, в богочеловечество, в Град Божий. Нельзя утвердить христианского государства и христианского хозяйства путем охранения, потому что их никогда не было, и нельзя утвердить их путем эволюции и революции, потому что их никогда не будет. Всякое государство и всякое хозяйство по существу не христианские и противные Царству Божьему. Чтобы Град Божий воцарился в мире, должна сгореть всякая ветхая общность, всякое государство, всякое право, всякое хозяйство. *Новая общность сотворится не из элементов «мира», она сотворится в «мирском» смысле из ничего, из других*

истоков, лежащих вне мировой общественной эволюции, из Духа, а не из мира. Новая общественность есть движение не по плоскости, а по вертикали. Нельзя возлагать надежд ни на какой общественный слой или класс, ни на какую историческую силу, а лишь на личности, в Духе возрожденные. Коренная ошибка всех исканий религиозной общественности — именно в этой надежде добыть новую общественность из старой. Консервативные учения о религиозной общественности и революционные учения о религиозной общественности одинаково хотят вывести Град Божий из «мира» и не порывают окончательно с принципом эволюции, трансформации ветхой общественности в новую. Ветхая общественность эволюционирует, но она продолжает покоиться на тех же началах. Огромная эволюция лежит между самодержавным государством и феодальным хозяйством и демократической республикой и социализмом, но социализм и демократическая республика так же пребывают в ветхой общественности, в послушании бремени греха, как и феодальное хозяйство и самодержавное государство. Можно признавать и неизбежность, и благость этой эволюции, но проблема религиозной общественности этим не затрагивается. Вся ветхая общественность и вся старая цивилизация (она выявилась вполне лишь в новом XX веке) должна сгореть дотла, чтобы Новый Иерусалим сошел с неба на землю. Путь к Новому Иерусалиму — жертвенный. Сказано, что он с неба сойдет. Это значит, что он творится не из элементов «мира». Нельзя отрицать смысла мировой общественности и мировой цивилизации, но смысл этот не в эволюционном их преобразовании в Царство Божье, в Град грядущий. Град новый есть творимая Церковь, творимая в Духе вне эволюции мира. Характеристика религиозной общественности как теократии все еще находится во власти ветхозаветного сознания. В самой идее теократии есть еще тяжесть греха. Теократия все еще есть преобразование государственности в религиозную общественность. Теократическая общественность — в «мире», а не в Духе. Новая, творческая религиозная общественность — и не теократия, и не анархизм, и не государственность, и не социализм; она невыразима в категориях «мира», непереводаима на язык физического плана жизни. Царство Божье приходит неприметно для «мира», и человек входит в него лишь в мере своего роста в Духе. Поскольку человек еще вне высших достижений Духа, по-

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

Глава XIII

ТВОРЧЕСТВО И МИСТИКА. ОККУЛЬТИЗМ И МАГИЯ

§

В мистике во все времена раскрывался мир *внутреннего человека* и противостоял миру человека внешнего. Мистические откровения внутреннего человека всегда учили в разных формах о микрокосмичности человека. Мистический опыт раскрывает внутри человека космос, всю огромную вселенную. Мистика глубоко противоположна всякому замкнутому, изолированному от космической жизни индивидуализму, всякому психологизму. Мистическое погружение в себя есть всегда выход из себя, прорыв за грани. Всякая мистика учит, что глубь человека — более чем человеческая, что в ней кроется таинственная связь с Богом и миром. Истинный выход из себя, из своей замкнутости и оторванности скрывается внутри самого себя, а не вовне, во внутреннем, а не во внешнем. Так учит

всякая мистика. Человек, о котором учит психология, все еще — внешний, а не внутренний человек. Душевная стихия не есть еще мистическая стихия. Внутренний человек — духовен, а не душевен. Мистическая стихия — духовная, она глубже и изначальнее стихии душевной. Исторически мистическими называли и явления, принадлежащие к астральному плану человека. Мистика не была еще достаточно отделена от магии. Но в строгом, дифференцированном, абсолютном смысле слова мистикой можно назвать лишь то, что относится к духовному плану. В мистике есть духовное дерзновение и почин внутреннего человека, глубочайших глубин духа. Феномены чисто душевные и астральные не могут быть еще названы мистическими и, вернее, могут быть названы магическими. Мистика животворит и духотворит истоки и корни всякой религиозной жизни. Мистика и есть бытийственная основа всякого религиозного сознания, темный исток религиозной жизни. Религия переводит в сознание и в быт то, что в мистике непосредственно переживается и открывается. Догматическое сознание вселенских соборов было лишь объективированным переводом того, что непосредственно увидалось в мистическом опыте. И в догматах условным языком рассказывается о мистических встречах. Догматы мертвеют и вырождаются во внешний авторитет, когда теряются их мистические истоки, когда они воспринимаются внешним, а не внутренним человеком, переживаются телесно и душевно, а не духовно. Бытовая, историческая вера есть вера внешнего человека, не углубившего дух до мистических истоков, это мистика, выявленная в приспособлении к физическому плану жизни. Это — инволюция в материю. Бытовая религиозность, бытовой догматизм имеют огромное историческое значение, воспитывают человека на разных ступенях его развития. Религиозная жизнь существует и для тех, кто не знает мистических истоков догматов, кто принимает их внешне-авторитарно. Но исключительное превращение религии во внешний быт и внешний авторитет есть уже ее вырождение и омертвление. Тогда необходимо мистическое оживление и одухотворение религии. В христианстве вечно противоборствуют два начала — внутренне-мистическое и внешне-бытовое, аристократическое и демократическое, духовное и душевное, интимно-сокровенное и приспособленное для среднего уровня человечества и средних ступеней человеческого общения. Все-

гда должно помнить, что христианство, как мировое и историческое явление, не только есть абсолютное божественное откровение, но есть также и приспособление к человечеству, принимающему это откровение в меру своего духовного роста и восхождения. Христианство — мистика внутреннего человека и христианство — всемирно-историческое приспособление человека внешнего, ведóмого к высшим целям. Тогда только понятна становится трагическая двойственность христианства в истории, нерелигиозность его внешней христианской истории. Про христианство одинаково можно сказать, что оно и самая мистическая религия в мире и что она — религия совсем не мистическая, а исторически-бытовая и удивительно приспособленная к среднему уровню людей, к их житейской трезвости. Христианство мистически шло по линии наибольшего сопротивления, по линии безумия для разума мира сего. И христианство исторически шло по линии наименьшего сопротивления, по линии приспособления к разуму и расчету мира сего, к языческой природе человека, к физическому плану жизни. Эта двойственность — великий соблазн, и она должна быть осознана и осмыслена. Любой бытовик-христианин, искренно верующий и не лишенный религиозного опыта, священник или мирянин, скажет, что в христианстве нет ничего мистического, что мистика в христианстве всегда была знаком болезненности или еретичества, что мистиками были гностики и сектанты, а церковь — против мистики. И наряду с этим, никто не станет отрицать, что величайшие и самые подлинные святые были мистиками, что глубины церковного сознания мистичны, что Евангелие от Иоанна, послания Апостола Павла и Апокалипсис — мистические книги, что религия Христа есть религия мистерии искупления, что есть признанная церковью мистика православная и мистика католическая. В христианстве есть глубокая, идущая от апостолов мистическая традиция. Церковь в своем всемирно-историческом делании и неизбежном приспособлении к уровню человеческому была по преимуществу церковью Петра, от которого идет преемственность священства. От Петра идет традиция иудейско-христианства¹. Церковь католическая открыто сознает себя церковью Петра, но и церковь православная принимает преемственность от Петра. Петр и был апостолом среднего уровня человеческого. В нем дух инволюции, нисхождения. Но был любимый ученик Христа Ио-

анн, от которого идет мистическая традиция. Церковь мистическая, донныне еще не выявленная окончательно по низкому уровню человечества, и есть Иоаннова церковь. Святые и мистики были живыми носителями Иоанновой традиции. Св. Франциск от духа Иоаннова, а не Петрова. Церковь Петрова была церковью послушания и приспособления, а не творчества. Религиозное творчество может выйти лишь из традиции Иоанновой. Христианство бытовое знает церковь Петра и его традицию. Но священное предание не только Петрово — оно и Иоанново. Страшное омертвление церкви Петровой, гниение ее покровов должно привести к выявлению церкви Иоанновой, к воплощению мистической традиции христианства. Тут преемственность апостольская в мистическом смысле не нарушается. Церковь Петрова и церковь Иоаннова — одна, единая церковь Христова, но взятая с разных ее сторон, направленная к разным целям, подчиненным единой цели. Ныне мир переходит к высшей духовной жизни, и осознает человек окончательно, что церковь не может иметь физической плоти, а может иметь лишь плоть духовную².

§

В нашу эпоху есть не только подлинное возрождение мистики, но и фальшивая мода на мистику. Отношение к мистике стало слишком легким, мистика делается достоянием литературщины и легко сбивается на мистификацию. Быть немного мистиком ныне считается признаком утонченной культурности, как недавно еще считалось признаком отсталости и варварства. В моде исчезают все глубины и все различия мистики. Вся сложность мистических устремлений погашается в общих фразах о мистике. Мистика стала синонимом хаотичности современной души. Ныне в мистике хотят увидеть возрожденный источник творчества. Но историю и психологию мистики современные люди очень плохо знают, изучают не по первоисточникам, а по модернистской литературе и по собственным хаотическим душевным состояниям (душевному, а не духовному). Поэтому неясно современным литературным поклонникам мистики, что не всякая мистика может быть источником свободного творчества, что есть мистика враждебная всякому творчеству. Не всякой мистике следует подражать. Должно разобраться в мистике и расце-

нить ее. Современное увлечение мистикой — поверхностно, и не во всех формах можно приветствовать нахлынувшую мистическую волну. Даже в лучших, наиболее благородных явлениях мистического возрождения много есть археологии, литературы и романтической эстетики. Забывают, что во всякой мистике неизбежно аскетическое очищение. В современной мистике можно разглядеть не только творческий почин, но и духовную реакцию, духовную пассивность. Ведь исторически мистика была очень сложным и многообразным явлением. В установленном нами религиозном смысле этого слова старая мистика, на которую современная хаотическая душа смотрит с вождением, не может быть названа творческой. В мистике было предварение творческой религиозной эпохи, как было и в других явлениях мировой культуры, но и в мистике нес человек послушание последствиям греха. И мистика имела временную сторону, как и церковный культ. Мистика должна стать преображенной жизнью мира.

В старой мистике преобладало пантеистическое мироощущение и богочувствие. А мистика пантеистическая несет на себе печать подавленности личности человеческой. Грешный человек жаждет раствориться в Божестве и в полной отрешенности от всего человеческого и личного погасить грех и его горестные последствия. Если бытовая религиозность приспособлялась к среднему уровню греховной природы человека, то пантеистическая мистика совсем отрешалась от человеческой природы и растворяла человека в божественном бытии. Творческого напряжения человека нет еще ни в бытовой религиозности, ни в пантеистической мистике. Пантеистическая мистика не знает самобытной творческой энергии человека, она не антропологична, для нее индивидуальность человека есть грех и отпадение и всякое достижение человека есть действие самого Божества в отрешенности от всего человеческого. В этом типе мистики нет места для самобытности и единственности человека, нет оправдания множественности бытия. Эта старая мистика не признавала самости человека как лика божественного и творчества человека как процесса божественного, она знает лишь Единое божественное. Это — мистика безобразная и безличная. В мистике была свобода и внутренний почин, которых не знала бытовая религиозность, но это еще не значит, что в ней был творческий антропологизм. И в мистике было свое приспособление к подавленности человека. Но в то

время как бытовая религиозность несла бремя послушания через приспособление к среднему, маленькому человеческому существованию, мистика несла бремя послушания через отрешение от человеческого существования, через угашение человека в Боге. Высшего, творческого *человеческого* существования нет еще ни там, ни здесь. В опыте мистиков преобладает тип пассивности, божественной пассивности, в которой утихает и замирает человеческая природа, до конца отрешается от себя во имя жизни в Боге³. Квиетизм развился на католической почве, хотя католическая мистика самая антропологическая из всех типов мистики⁴. Старая мистика соответствовала моменту жертвы, моменту Голгофы в жизни внутреннего человека. Воскресение же совершалось как бы не для человека, а для самого Божества, в котором человек исчезает. Но в пантеистической мистике была неумирающая истина о том, что Творец и творение интимно близки, что Бог в творении и творение в Боге, что все в мире и в человеке происходящее происходит и в Боге, что энергия Божья переливается в мир. Я. Беме и Ангелус Силезиус — высшие подьемы мистики по силе прозрений о человеке.

§

Необходимо ближе присмотреться к разным типам мистики. И прежде всего нужно взглянуть на мистику нехристианского Востока, мистику Индии, которая ныне нахлынула на христианскую Европу. Эта мистика во всех своих формах отрицает человека, его я и его творчество. Это — мистика единого, враждебная человеку и отвергающая мистический смысл множественности бытия, которая принимается западной христианской культурой. Что такое иогизм, какова его религиозная основа? Для религиозного сознания йога человек есть падение, нет прибыли в божественной жизни от человека, человек целиком должен перейти в Божество. Мистика Индии предшествует откровению Ликов Божьих и ликов человеческих, она погружена в первоначальную, недифференцированную божественность, в которой не видно еще ни Бога, ни человека. Путем метода сосредоточивания человек делается обладателем мировой силы (Праны) и может управлять миром, но он перестает существовать как самость, остается лишь мировая божественная сила. Вот что гово-

рит Суоми Вивекананда, который познакомил Европу с философией йоги. «Все силы обобщены в Пране, и кто овладел Праной — овладел всеми силами природы, духовной и физической. Тот, кто подчинил себе Прану, подчинил свое собственное сознание и все сознания, какие существуют. Тот, кто подчинил себе Прану, подчинил свое тело и все тела, какие существуют, потому что Прана есть обобщенное проявление силы»⁵. «Человек, который думает, что получает ответы на свои молитвы, не знает, что исполнение его молитв исходит из его собственной природы, что ему удалось посредством мысленного молитвенного настроения пробудить чистоту той бесконечной силы, которая дремала внутри его самого. Итак, по учению йогов, то, чему люди, угнетенные страхом и бедствиями, по невежеству поклоняются под разными именами, есть в действительности сила, скопленная в каждом существе, мать вечного блаженства»⁶ «Человек по своей сущности Бог и становится Им опять»⁷ «Чем скорее мы выходим из этого состояния, которое мы называем «человеком», тем лучше для нас» (курсив мой)⁸. «Неограниченное знание йоги называют Богом»⁹ Пантеистическое утверждение единого в иогизме доходит до отрицания человека и Бога. Поэтому в иогической мистике не может возникать и вопроса о творческом призвании человека. Сознание йога не знает лица, ни Божьего, ни человеческого. Сознание это не знает и космоса. «Существует только единственный путь достижения свободы — цели человечества, путь отрешения от этой маленькой жизни, этого маленького мира, от этой земли, небес, тела, земных чувств, путь отрешения от всех вещей»¹⁰ Для йога весь космос с землей и небом есть маленький мир и маленькие чувства. Иогизм имеет формальное и методологическое сходство с восточной христианской аскетикой. Но иогизм не знает даровой благодати любви — избыточной любви сердца Божьего к человеку и миру и ответной любви сердца человека и мира к Богу¹¹. Мистика Индии вся безлика, не видит личности человеческой в ее метафизической самобытности и прибыльности для жизни самого Бога, она вся еще до откровения Человека в Боге, откровения лика через Сына Божьего¹².

То же отрицание человека и лица есть и в мистике неоплатонической. Плотин — самый яркий и гениальный выразитель мистики единого. Множественность и индивидуальность не обладают для него метафизической ре-

альностью. Человек исчезает в Божестве. Сознание Плотина родственно сознанию Индии, это та же линия. «Единое, принцип всех вещей, — говорит Плотин, — совершенно просто»¹³. «Единое не может быть то же, что все, потому что тогда это не было бы уже Единое: не может быть также Единое и духом, потому что и дух есть все; не может быть также и бытием, потому что и бытие есть все»¹⁴. У Плотина впервые в европейской религиозной философии нашло себе гениальное выражение негативное, отрешенное понимание Единого, Божества, — мистика, до конца очищенная от мира и от всякого бытия. Единое — ничто¹⁵. Сознание Плотина противоположно тому антиномическому христианскому откровению, по которому в Едином не угашается, а пребывает вся множественность и Бог не есть отрицание человека и космоса, а утверждение. Мистика Плотина — наиболее рациональная, наименее антиномическая форма мистики. В ней божественность осознается до ее антиномического откровения в космической множественности.

Но неоплатоническая метафизика и мистика единого перешла и в христианскую метафизику и мистику. Так, негативная теология, связанная с Псевдо-Дионисием Ареопагитом, целиком примыкает к неоплатонической мистике единого¹⁶. Но и Плотин, и негативная теология, вывернутые наизнанку, порождают позитивизм, так как вырывают непроходимую пропасть между множественностью этого мира и единым мира иного. Нет никаких положительных путей от нашего множественного и сложного бытия к бытию единому и простому, есть лишь негативный путь отрешения. Этим, в сущности, утверждается несоизмеримость человека и Божества. Человек целиком принадлежит миру множественному, несовершенному, падшему и не может перейти в совершенный мир Единого. Неоплатоническая мистика и связанная с ней негативная теология проходят мимо христианского откровения о богочеловечестве, о глубоком родстве и слиянии природы человеческой и природы Божественной, слиянии не истребляющем, а утверждающем человека в абсолютной жизни. Этим, конечно, не отрицается великая правда негативной теологии: неприменимость к Божеству никаких категорий. Но правда негативной мистической теологии должна быть отнесена к Перво-Божеству, к изначальной Бездне.

Глубокий гений Экхардта впитал в себя неоплатонизм и негативную теологию и на Западе пришел к мистике, родственной духу Индии. «Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души, и никакого образа не ведает она там и не знает ни о себе, ни о другой твари»¹⁷. Бог рождает в душе Сына Своего без всякого образа. «Если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства, а в истинном единстве заключается все ее блаженство»¹⁸. Лучшее, что только может человек, это «дать Богу говорить и действовать в тебе»¹⁹. «Бог не желает от тебя ничего большего, как чтобы ты вышел из себя самого, поскольку ты тварь, и дал бы Богу быть в тебе Богом»²⁰. «Выйди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог сделал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое»²¹. «Бог это существо, которое можно познать лучше всего через «ничто»²². «Я ставлю отрешенность выше любви»²³. «Отрешенность же настолько близка к «ничто», что нет ничего достаточно тайного, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце... Я же ставлю отрешенность выше всякого смирения»²⁴. «Отрешенность же так близко соприкасается с «ничто», что между ней и «ничто» не остается больше никакой разницы... Она хочет быть «ничем»²⁵. «Когда Бог создал небо и землю и все творения, это так мало касалось Его отрешенности, как если бы Он никогда ничего не создавал... Я скажу более того: когда Сын в Божестве захотел стать человеком, и стал, и терпел мучение, это так же мало коснулось неподвижной отрешенности Бога, как если бы Он никогда и не был человеком»²⁶. Мистический путь отрешенности у Экхардта близок Плотину и Псевдо-Дионисию Ареопагиту и мистике Индии. Экхардт зовет к освобождению от всякой множественности и индивидуальности, от всякого бытия к угашению «я». Он — акосмист, не верит в преображение земли. Он хочет освобождения от творения, от тварности, а также освобождения и от Бога, ибо «раньше, чем стать твари, и Бог не был Богом». Бог стал Богом лишь для творения. Тут мысль Экхардта погружается в бездонную глубину. В темной бездне Божества исчезает Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. Путь отрешенности погружает в неизреченное *ничто*, в сверхсущее. Путь этот возвращает к тому, что предшествует тво-

рению, возникновению и твари, и Творца. «Несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различности. Там был я только самим собой, там хотел я самого себя и видел самого себя как того, кто создал вот этого человека. Там я первопричина себя самого, моего вечного и временного существа. Только в этом я родился... По вечной сущности моего рождения я был от века, есмь и в вечности пребуду... В моем рождении рождены были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога»²⁷ «Если ты ещелюбишь Бога как духа, как Лицо, как нечто имеющее образ, то отринь все это... Ты должен любить Бога таким, каков Он есть: Не — Бог, не — Дух, не — Лицо, не — Образ, но одно чистое, светлое единство, далекое от всякой двойственности. И в это единое «Ничто» должны мы вечно погружаться из бытия»²⁸. Мистический путь Экхардта ведет от состояния сущего в различии Творца и творения к совершенному «Ничто» в Перво-Божестве до творческого акта. Экхардту не открывается положительный смысл конкретного движения Троичности, Ликов в Божестве. Поэтому он принужден мистически отрицать прибыльный смысл творения мира. Творение для него и есть отпадение от Перво-Божества, неизреченного «Ничто», сверхсущего. Он отрицает человека и творчество. Абсолютная нищета и абсолютное ничто — бесприбыльны. Всякая прибыль в творческом процессе, во множественности творения — лишь отпадение от Божества. В Экхардте есть единственная мистическая глубина, но он не обращен вперед, к творческому откровению и развитию Божества в космосе, в конкретных ликах множественности. Экхардт стал одним из мистических истоков протестантизма, в котором была своя правда, но был и разрыв с *Землей*, с космосом. Мистический реализм церковный заменился мистическим идеализмом. Все своеобразие германской культуры предопределено Экхардтом. В нем был уже и Гегель. Только Я. Беме занимает особое место в германской мистике, он сверхнационален, как и сверхконфессионален. Мистика Беме вся конкретна, образна, вся связана с ликом Христа и ликом человека, вся проникнута антропологическим сознанием. В мистике Беме была семитическая прививка Каббалы с исключительным местом, отводимым ей Человеку, с конкретным духом²⁹ В XIX веке Фр. Баадер и Вл. Соловьев насыщены антро-

пологическим и конкретным духом мистики Каббалы и Я. Беме, а не отвлеченным и безобразным духом негативной мистики Индии, Плотина и Экхардта, чисто арийским духом. Арийско-германский дух осознает себя в чистой, монистической религии духа Гартмана и Дрекса, для которой нет «я».

§

Существует официальная церковная мистика Востока и Запада, мистика православная и мистика католическая. Различием в строе мистического опыта и объясняется различие в мировых путях православного Востока и католического Запада. Есть глубокое различие в первоначальном отношении к Богу и Христу. Для католического Запада Христос объект, Он вне человеческой души, Он предмет устремленности, объект влюбленности и подражания. Поэтому католический религиозный опыт есть вытягивание человека ввысь, к Богу. Католическая душа — готична. В ней холод соединяется со страстностью, с распаленностью. Католической душе интимно близок конкретный, евангелический образ Христа, страсти Христовы. Католическая душа страстно влюблена в Христа, подражает страстям Его, принимает в своем теле стигматы. Католическая мистика насквозь чувственна, в ней есть томление и мление, для нее чувственное воображение есть путь. В ней напрягается антропологическая стихия. Католическая душа восклицает: мой, мой Иисус, мой близкий, мой любимый. В католическом храме, как и в душе католической, есть холод — точно сам Бог не сходит в храм и в душу. И душа страстно, томительно рвется вверх, к своему объекту, к предмету любви. Католическая мистика — романтична, полна романтического томления. Католическая мистика — голодна, в ней нет насыщенности, она знает не брак, а влюбленность. Католическое отношение к Богу как объекту, как к предмету устремления создает внешнюю динамичность католичества. Католический опыт создает культуру, на которой отпечатлевается влюбленность в Бога, томление по Богу. В католичестве энергия переливается в пути исторического делания, она не остается внутри, так как Бог не принимается внутрь сердца — сердце стремится к Богу на путях мировой динамики. Католический опыт рождает красоту от духовного голода и неудовлетворенной религиозной страсти³⁰.

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

Существует официально православная и официально католическая мистика, но природа мистики сверхконфессиональна. Мистика всегда лежит глубже конфессиональных церковных распрей и противоположностей. Но типы мистического опыта могут порождать церковные разделения. Лишь углубление в мистику может оживить церковную жизнь, противодействовать омертвлению видимой церкви. Живые корни церковной жизни — в мистике. Бытовая церковность остается на поверхности, на периферии. Церковь, воплощенная в физическом плане истории, всегда периферична. И в глубь мистики нужно уйти от периферической церковности не только для оживления религиозной жизни, но и для того, чтобы исследовать природу той мистики, которая, быть может, должна быть

отвергнута. Есть мистический опыт, который хочет вернуть к состоянию первоначального покоя в лоне Божьем и отвергает всякое движение, всякую творческую динамику, т. е. самый смысл мирового божественного развития. Мистика доньше была порождением отдельных индивидуальностей, она оставалась случайной и скрытой. Ныне настали времена универсальной, объективной и выявленной мистики. Выявление мистики характерно для нашего времени. И время налагает обязанность осознать, какая мистика может быть обращена к творческому будущему.

§

Существуют тысячелетние оккультические традиции — скрытое, подземное русло в мировой культуре. Отрицать этого не могут даже самые крайние противники. Но ныне оккультизм делается внешне популярным, вызывает к себе интерес в широких кругах и подвергается опасности стать модным. Оккультизм, по всей вероятности, есть и сила, и мода завтрашнего дня. Опасность опошления и вульгаризации подстерегает и оккультизм. Вырабатывается особый тип экзотерического эзотеризма. Теософические течения, обращенные к широким массам, популяризируют оккультные учения, главным образом восточные. Восточный индийский оккультизм оказался наиболее популярным и приемлемым. Материалистическая Европа, изменившая вере Христовой, легче всего принимает восточный спиритуализм и примиряет его со своей наукой. Странно и страшно сказать, но христианской Европе христианство кажется более чуждым и менее приемлемым для современного разума, чем буддизм. Но популяризация оккультных учений имеет огромное симптоматическое значение для нашего времени. Наступают времена выявления и объективирования скрытых мистических учений. Путь позитивистический и рационалистический уже пройден современным человеком, уже обнаружил свои страшные плоды, и человек жаждет вернуться к своим сокровенным истокам. Возрождение и выявление вечной мистики с ее вечными традициями на первых шагах своих принимает форму натуралистического эволюционизма. Современный европейский человек, рационалист и материалист по своему сознанию, одну лишь эволюционно-натуралистическую теософию в силах примирить со своей наукой и научностью. И современная тео-

софия принимает ярко эволюционную и натуралистическую окраску. Навыки научной мысли она переносит на иные планы бытия. В своей жажде возврата к утерянным мистическим истокам современный человек не идет на жертву разумом «века сего», не в силах очистить свое сознание через жертвенное безумие. Свою науку и свой разум признает человек необходимыми и зрелыми плодами мировой эволюции. И натуралистическая теософия потакает этому сознанию. Теософия хочет привести современного человека к мистике и религии без жертвы, без отречения, по направлению наименьшего сопротивления, путем эволюционным, а не катастрофическим. Теософия хочет довоспитать и доразвить человека до сознания и чувствования иных планов бытия, незаметно принудить человека ко включению в обиход своего сознания и своей жизни иных миров. Теософия боится напугать современного человека, упоенного духом крайнего самоутверждения и потерявшего способность к жертве и отречению. Поэтому теософия выработала целый ряд тактических приемов обращения с современным человеком, и сама превращается в тактический прием. Теософия — симптоматична и может быть очень полезна. Для многих теософия — путь от материализма и позитивизма к духовной жизни. Но мистические пути не могут быть легкими и безжертвенными, не могут льстить данной природе человека и данному его сознанию. В самом начале христианского религиозного пути есть безумное отдавание себя Христу всего без остатка, вплоть до распятия самой истины, согласие все получить лишь от Него и через Него.

В теософическом течении пока еще мало творческого и есть даже опасность для всякого творчества. Теософия дает исключительное преобладание моменту воспитательно-тактическому и обращена назад, к усвоению древней мудрости, забытой современным человеком. В восточной теософии есть что-то враждебное христианскому закалу личности, в ней нет откровения о личности, о «я», откровения индивидуального и множественного бытия. Здесь речь идет не о существовании оккультизма, а лишь о внешних, популярных, экзотерических его проявлениях. В оккультных учениях всегда остро ставился антропологический вопрос. Но господствующее оккультическое и теософическое сознание учит о складном человеке, состоящем из ряда наслоений, из осколков планетарных эволюций. В этом складном человеке трудно узнать цельный и не-

повторимый лик человека-творца — образа и подобия Бога-Творца, в Боге изначально, до всего пребывающий. Остается вопросом, признает ли господствующее теософическое и оккультическое сознание первочеловека Адама, происшедшего из Бога, а не из эволюции мира, или считает человека лишь сложным результатом мировой эволюции. Популярны теософические книги склоняются к второй точке зрения — для них человек не изначален, не целен, а произведен и сложен. Многосоставность человека никто не может отрицать, и всякая теософия должна видеть в человеке наслоения всех миров, всех мировых эпох. Но за всей сложностью человека и всеми следами, оставленными на нем мировой эволюцией, стоит изначальный цельный человек — образ и подобие Божье, ни из чего не выводимый и ни на что не разложимый. Внутренний и абсолютный человек скрыт за внешним и эволюционно-составным человеком. Я. Беме знал первочеловека Адама и раскрывал гениальную антропологию. В этом теософия Беме бесконечно выше современных популярных теософий. Первочеловек Адам предшествует мировому процессу и из него не выводим.

§

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

мическим силам как богоподобное, субстанциальное существо, вносящее смысл в мировой процесс,— человек пассивное орудие космических сил, бесконечных миров и должен служебно отдаться распыляющему космическому ветру. Церковь, а вслед за ней и наука заперли на ключ тайны космоса, воспретили всякий подход к ним. В серьезном оккультизме тайны космоса начинают раскрываться, развивается ясновидение иных планов бытия. Оккультизм познает тайну космоса, но без тайны Бога и тайны Христа, без Логоса, без изначального осмысливания. Христианский оккультист Штейнер видит самого Христа лишь опрокинутым в космос, в космическом сложении и разложении, как космический агент, а не Христа в самом себе, в Божественной Троице. Это — не религиозное отношение к Христу, а эволюционно-познавательное. Штейнер как будто бы видит Христа в химии и не видит Его в Боге. Бог далеко в оккультизме, еще дальше, чем в церковном христианстве. Бесконечная эволюция никогда не доведет до Бога. Непосредственного откровения Бога в душе нет. Странствование души начинается без Бога, без религиозного откровения смысла. Нет религиозного критерия, нет «во имя». Есть вооружение, человеку дают латы, шлем и щит, но неизвестно, во имя чего и кого идти в поход и сражаться, нет ни Христа, ни Девы Марии, ни гроба Господня, ни даже прекрасной дамы. Через Христа-Искупителя прекращается натуралистическая эволюция душ во тьме, закон Кармы отменяется даровой благодатью любви. В оккультизме же душа все еще остается неискупленной, странствование ее — безблагодатным и бессветным. Точно оккультный путь существует для пасынков Божьих, не любимых Богом. И нет конца темным коридорам и темным лестницам. В этом есть ужас дурной бесконечности мировых эволюций. Оккультизм знает лишь потенциальную, математическую бесконечность и не хочет знать актуальную бесконечность, в которой все уже дано, дан изначально Бог. Но велико значение оккультизма в обращении к познанию тайн космоса, в утверждении спонтанности человека.

§

В преобладающей форме теософического и оккультического сознания есть все та же опасность отрицания творчества. Задача жизни как бы сводится к усвоению

древней мудрости. Задача жизни не столько творческая, сколько педагогическая. Несколько тысяч лет тому назад посвященные, стоящие на высших ступенях, знали высшую мудрость. И современный человек на высших ступенях может знать не больше, даже, скорее, меньше, так как нет уже ныне в мире таких мудрых. Древняя мудрость — предел стремления для нынешнего человека. В мире не может быть нового откровения, не может быть эпохи, превышающей все достижения древней мудрости и древних мудрецов. Само христианство делается понятным лишь в свете мудрости Индии. Вечная мудрость дана раз навсегда, и посвященный, мудрый к ней так же приобщался три тысячи лет тому назад, как приобщается и ныне. Творческого прироста мудрости в мире нет. Эту форму оккультического сознания, популяризируемого в теософическом учении, нужно признать религиозно реакционной, обращенной назад и враждебной творчеству. Для этого сознания дело жизни есть усвоение, а не творчество, пассивное восприятие раз навсегда данного в древности. Противоположно иное сознание, допускающее откровение мудрости, неведомой мудрости древней, превышающей все, что открывалось в былые мировые эпохи. Возможно новое откровение, новая мировая эпоха. Подлинного антропологического откровения не было еще в древней мудрости. Антропологическое откровение есть чаяние новой, грядущей мировой эпохи. Задача жизни — не педагогическая, не усвоительная, а творческая, обращенная вперед. Оккультизм, обращенный исключительно к древней мудрости, хочет безопасного дерзновения, пассивно-усвоительного творчества. Но антропологическое откровение не может быть обезопасено. В оккультизме обычно преобладает мистическая категория священства над мистической категорией пророчества. Сама идея посвящения производна от священства. Оккультизм есть как бы особая форма священства в тварности. Оккультизм всегда направлен на тварный мир, на тварность, а не на Бога-Творца, не на божественный мир. Строго говоря, оккультизм лежит вне религиозного откровения и вне религиозной благодати. Оккультизм целиком пребывает в сфере отношений человека к человеку и человека к природе. В этой тварной сфере устанавливает оккультизм свою традицию священства. Ныне нельзя уже отрицать сферу оккультного в познании и оккультного в действии, в отношениях людей и в отношении к природе. Но оккультное не затрагивает высшей мистики ми-

ровых эпох откровения. Оккультизм неизбежно должен возродиться у грани перехода к творческой мировой эпохе как познание тайн поколебавшегося в своей физической устойчивости космоса. Но роль его двойственна. Оккультное познание может быть необходимо в момент потрясения физического плана бытия. Но оккультизм может оказаться враждебным всякому творчеству человека. Тут необходимы религиозные критерии. Наиболее, по-видимому, благоприятен человеку и его творческому началу оккультизм Штейнера, который признает новую мировую эпоху.

§

Магию необходимо существенно отличать от мистики. Только неясное, неопытное в этих делах современное сознание смешивает магическое и мистическое. Мистика — духовна. Мистика есть богообщение. Магия — почти материалистична, она целиком относится к астральному плану. Магия — природообщение. Мистика — в сфере свободы. Магия — еще в сфере необходимости. Магия есть действие над природой и власть над природой через познание тайн природы. И магия имеет глубокое родство с естествознанием и техникой. Магия и была панестествознанием и пантехникой, единым ключом ко всем природным тайнам³¹. Естествознание и техника забыли свое происхождение: они магического происхождения. Естественные науки с их прикладной практикой, подобно магии, жаждут власти над природой. Современная наука, подобно магии, жаждет добыть философский камень и приготовить золото, добыть жизненный эликсир и продлить им жизнь и мн <огое>, мн <огое> другое. Корыстную жажду овладения природой и добытия из нее того, что даст силу человеку, современная наука получила в наследие от темной магии. Вся психология естественной науки и естественной техники родственна темной магии. И ужас, который испытывает современный человек от колдовской власти над ним мертвого механизма природы, есть кара за корыстно-магическое отношение к природе. Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию³².

Христианство изгнало духов природы как злых демонов и механизировало природу³³. Умер великий Пан.

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

Великий Пан не мог окончательно покинуть природу и погибнуть. Он был лишь временно закован и мстил тем, что являлся людям в облике темных природных духов. Потом природа окончательно была механизирована и предстала человеку в облике мертвом и бездушном. Пан еще глубже ушел в скрытые недра природы. Мертвый и бездушный механизм природы был хорошо изучен наукой и техникой практически использован. Над живой, населенной демонами природой не могло быть у человека такой научной и технической власти. Наука и техника — детища христианского освобождения от устрашавшей власти демонов природы. Но конечной задачей христианства не могло быть умерщвление великого Пана природы и механизирование природы. Христианство таит в себе могучие силы возрождения Пана и нового одухотворения природы. Духи природы вернуться к нам, природа вновь будет живой. Но духи эти не будут уже стра-

шить человека и властвовать над ним, как хаос. Будет восстановлена космическая иерархия, и человек займет свое царственное место в живой природе. Человек будет властвовать над иерархией природных духов не путем корыстного разъединения, а путем любовного соединения. Магия тем и отличается от науки и техники, что для нее природа всегда одухотворена и что она вступает в общение не с механическими силами, а с природными духами, будь то демоны или духи светлые. Когда вернется великий Пан и природа вновь оживет для христианского мира, тогда неизбежно возродится и магия. Наука и техника переродятся в магию, будут познавать живую природу, и вступят в практическое общение с духами природы. Магия станет светлой.

Давно уже явились признаки и симптомы перерождения и расширения науки и техники в сторону магическую. Внутри самой науки происходит глубокий кризис. Механическое мировоззрение как идеал науки расшатано и надломлено. Сама наука отказывается видеть в природе лишь мертвый механизм. Силы технические перестают считать столь нейтральными и безопасными в их механичности и безжизненности. Природа неприметно начинает оживать для современного человека. Человек жаждет возврата великого Пана. Но когда Пан вернется, отношение к природе переродится — оно не будет уже научно-техническим в том смысле, который принят был в XIX веке, работавшем над мертвым механизмом природы. Нужно будет прислушиваться к жизни природы, интуитивно-любовно в нее вникать. Корыстная темная магия хотя и признавала духов природы, но была отчуждена от жизни природы, хотела внешней над ней власти и не сильна была творить в природе. Светлая магия грядущей мировой эпохи, для которой оживет природа, будет творческим общением человека с природой, властью человека над природой через соединение в любви. Скрытые, оккультные силы человека, потенциально всегда ему присущие, но подавленные грехом, должны раскрыться, выявиться и направиться на творчество в природе. Тогда видно будет, что человек может иметь магическую власть над природой, а не только механическую, т. е. силен внутренне управлять духами, а не только внешне управлять механизмом природы. Мечты магов, алхимиков и астрологов реально осуществляются. Найден будет и философский камень, и жизненный эликсир, но путем светлой

жертвенности, а не темной корысти, путем власти любви, а не колдовского насилия. В творческой магии природообщения окончательно раскроется микрокосмичность человека. Живой микрокосм в силах внутренне общаться с живым макрокосмом и управлять им. В механическом мироощущении было утеряно сознание микрокосмичности человека, ощущение заключенных в нем мировых сил и интимной связи духа человека с духами природы. Магическое общение с природой будет преодолением «мира сего», выходом из данного природного порядка, механически-омертвелого. И сознание церковное признает светлую магию как творческую задачу человека в природе.

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

Глава XIV

ТРИ ЭПОХИ. ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА.

ТВОРЧЕСТВО И ЦЕРКОВЬ.

ТВОРЧЕСТВО И ХРИСТИАНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

§

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

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

Человек не окончательно раскрывается в явлении Христа-Искупителя. Творческая мощь человека обращена к Христу Грядущему, к явлению Его в славе. Творческое откровение человека есть продолжающееся и завершающееся откровение Христа — Абсолютного Человека. Антропологическое откровение творческой эпохи до конца человеческое и до конца божественное: в нем человеческое углублено до божественного и божественное обнаружено до человеческого. Богочеловеческая природа откровения должна быть обнаружена до конца, и она может быть обнаружена лишь в творческом акте откровения самого человека. Весь смысл нашей эпохи в том, что она переходит к откровению человека.

§

Культура подошла к глубочайшему внутреннему кризису. Все линии культуры доходят до предельных концов и выходят из дифференцированных ценностей. Основная проблема XIX и XX века — проблема отношения творчества (культуры) к жизни (бытию). На вершинах культуры мучит человека противоположность между тем, чтобы создавать что-то, и тем, чтобы быть чем-то. Гении творили, но недостаточно были; святые были, но мало творили. Творчество рождалось из несовершенства и недостатка. Слишком совершенные перестают творить. Есть трагический антагонизм между человеком совершенным как делом Божьего творчества и человеческим совершенным творчеством как делом активности самого человека. Вступите на путь иоги, или православной святости, или толстовства, на путь собственного совершенствования, и вы перестанете творить. Существует двоякая трагедия творчества, двусторонне раскрывающая ту истину, что в мире не было еще религиозной эпохи творчества. *Творчество антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, с другой — совершенству культуры.* Творчество в тисках, оно задавлено взаимовраждебными устремлениями — устремлением к совершенству души и устремлением к совершенству культурной ценности. Творчество не есть самозидание и самосовершенствование в смысле иоги, христианской святости или толстовства, не есть и созидание культурных ценностей в «науках и искусствах». Творчество религиозное проходит через жертву и собственным со-

вершенством, и совершенством культуры во имя создания нового бытия, продолжения дела Божьего творения. И бесконечно важно вскрыть тройной антагонизм: антагонизм домостроительства ценностей культуры и домостроительства личного совершенства, антагонизм творчества и культуры и антагонизм творчества и личного совершенства. Лишь творческая религиозная эпоха преодолеет все три антагонизма. Творчество выйдет из тисков личного совершенства и совершенства ценностей культуры. Творчество перейдет к космическому совершенству, в котором претворится в единое — совершенство человека и совершенство его созиданий. Доныне мир знал по преимуществу два пути: созидание собственной души или созидание совершенной культуры. Мировой кризис культуры выведет из этой противоположности. В творческом опыте человек выйдет из физического плана мира и его законов. Человек во всей полноте своей жизни должен претвориться в творческий акт. Но поскольку природа его во грехе, он все еще должен оставаться под законом и в искуплении.

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

есть вечная, мучительная неудовлетворенность. Кризис культуры и есть последняя воля человека к переходу от символически-условных достижений к достижениям реально-абсолютным. Человек возжелал не символов истины, а самой истины, не символов красоты, а самой красоты, не символов любви, а самой любви, не символов силы, а самой силы, не символов богообщения, а самого богообщения. Неудача и неудовлетворительность культуры связаны с тем, что культура во всем закрепляет плохую бесконечность, никогда не достигает вечности. Культура есть лишь творчество плохой бесконечности, бесконечной срединности. Поэтому культура метафизически буржуазна. Творчество вечности есть приведение всякой культуры к концу, к пределу, т. е. преодоление плохой бесконечности. А ведь в самой природе науки, философии, морали, искусства, государства, хозяйства и даже внешней церкви скрыта плохая бесконечность, дурная множественность. Кризис культуры и означает невозможность дальнейшего существования культуры плохой бесконечности, буржуазной срединности. Творчество новой эпохи преодолет культуру изнутри, не извне. Творческая мировая эпоха может быть лишь сверхкультурной, а не докультурной и не внекультурной — она принимает положительный религиозный смысл культуры, признает великую правду всякой культуры против всякого нигилизма. Культура всегда права против нигилизма и анархии, против дикости и варварства. Сама неудача культуры — священная неудача, и через неудачу эту лежит путь к высшему бытию. Но до претворения культуры в высшее бытие она должна пройти через секуляризацию. Государство, семья, наука, искусство должны стать внецерковны, их нельзя насильственно удерживать в церковной ограде. Да и подлинная церковь не имеет ограды. Обмирщание есть уничтожение лжи и насилия. Мирская культура должна свободно, имманентно прийти к новой религиозной жизни. Нельзя не допускать до Нитцше — нужно пережить и преодолеть Нитцше изнутри. Выход из религиозной опеки есть наступление религиозного совершеннолетия, выявление свободной религиозной жизни. В творчестве культуры было прохождение через богооставленность, через расщепление субъекта и объекта. Сама религия была разделением, разрывом с Богом, пафосом дистанции.

§

Трагедия творчества и кризис культуры с особенной остротой переживаются русским гением. В строе русской души есть противление тому творчеству, которое создает дурно-бесконечную, буржуазно-серединную культуру, есть жажда творчества, которое создает новую жизнь и иной мир. Душа России как бы не хочет создавать культуру через распадение субъекта и объекта. В целостном акте хочет русская душа сохранить целостное тождество субъекта и объекта. На почве дифференцированной культуры Россия может быть лишь второстепенной, малокультурной и малоспособной к культуре страной. Всякий творческий свой порыв привыкла русская душа соподчинять чему-то жизненно-существенному — то религиозной, то моральной, то общественной правде. Русским не свойствен культ чистых ценностей. У русского художника трудно встретить культ чистой красоты, как у русского философа трудно встретить культ чистой истины. И это во всех направлениях. Русский правдолюбец хочет не меньшего, чем полного преобразования жизни, спасения мира. Это черта расовая. С чертой этой связано самое великое и истинно оригинальное в русской культуре, но она же рождает что-то тяжелое и мрачное в русской жизни. Русская душа берет на себя бремя мировой ответственности, и потому не может она творить ценности культуры так, как творит душа латинская или германская. Трагедия творчества и кризис культуры достигли последнего заострения у великих русских писателей: у Гоголя, у Достоевского, у Толстого. Эта трагедия и этот кризис ведомы всякой подлинной русской душе и не позволяют нам жить радостной культурной жизнью. В Западной Европе многие предчувствуют, что будущее принадлежит славянской расе, что она призывается ныне сказать миру свое новое слово, в то время как старые расы Европы уже сказали свое слово. Русский мессианизм может быть признан и западным человеком, чтящим свою великую и священную культуру, и даже признается иными пророчественно настроенными западными людьми. Официальный русский мессианизм, связанный с господствующей церковью и господствующим государством, прогнил и разложился. Но жив иной мессианизм, связанный с русскими странниками и искателями Града Божьего и правды Божьей. Рос-

сия во всем и всегда страна великих контрастов и полярных противоположностей. Низость и холопство духа и головокружительные высоты! Россия менее всего страна средних состояний, средней культурности. У нас всегда и во всем средний уровень очень низок. В строгом европейском смысле слова в России почти что и нет культуры, нет культурной среды и культурной традиции. В низах своих Россия полна дикости и варварства, она в состоянии докультурном, в ней первобытный хаос шевелится. Эта восточная, татарская некультурность и дикая хаотичность — великая опасность для России и ее будущего. Но на вершинах своих Россия сверхкультурна: там заостряется мировой кризис культуры. Великая и утонченная культура Запада не знает того, что знает Россия. Наше национальное самосознание все еще смутно и хаотично, и потому не всегда оно отличает сверхкультурную правду России от докультурного хаоса России. Историческая задача русского самосознания — различить и разделить русскую сверхкультурность и русскую докультурность, логос кризиса культуры на русских вершинах и дикий хаос в русских низах. Славянофильское сознание еще смешивало логос с хаосом, сверхкультурность с докультурностью, и реставрация славянофильского сознания невозможна и нежеланна. В славянофильской философии есть прекраснодушие, возможное лишь до кризиса культуры: славянофильское сознание не дошло еще до острого сознания трагедии познания. Исторически в России неизбежен не только мировой кризис культуры, но неизбежно и послушание мировой культуре. Ибо в России легче всего восстание против буржуазной культуры принимает форму нигилизма и анархии. Но на почве буржуазной культуры Россия никогда не будет талантлива. Ее гениальность в ином. Россия не может остаться только Востоком и не должна сделаться только Западом. Миссия России быть Востоко-Западом, соединительницей двух миров. И Россия призвана с последней остротой поставить конечную проблему отношения религиозного сознания к творчеству и культуре. На Западе огромность и утонченность его культуры затемняет постановку этой проблемы. Но и на Западе совершается кризис творчества и кризис культуры. Запад подавлен величием своей старинной культуры. Труден для западного человека свободный полет. Западный человек вечно обращается к богатствам и ценностям сво-

его великого прошлого, и новые его искания легко принимают форму реставрации и воскрешения прошлого. В католических течениях во Франции, во французском символизме было новое, творческое искание. Но французские католики и французские символисты были задавлены великой и огромной старой культурой и романтически обращены были к ее реставрации и воскрешению. Благородство старой культуры они справедливо противопоставляли духу современной буржуазной культуры. Они хотели вернуться от мещанства к рыцарству. Но последнее утончение великой и старой культуры сделало их творчески бессильными. Вечно возвращающаяся романтика Запада несет на себе печать творческого бессилия. А судорожный отрыв рождает уродство футуризма. Русский человек даже высокой культуры безмерно свободнее в своих исканиях и сильнее в своих творческих порывах.

§

Западная культура по истокам своим прежде всего культура католическая и латинская¹. В латинско-католической культуре, самой старой и самой утонченной, сохранилась преемственная связь с античностью — вечным истоком всякой человеческой культуры. На этой культуре видны знаки священного ее происхождения из культа. Латинская раса, романские народы — культурны по крови. Ибо то лишь есть культура, что кровно связано с миром греко-римским, с античными истоками и с церковью западной или восточной, получившей преемство от античной культуры. В строгом смысле слова, никакой другой культуры, кроме греко-римской, и быть не может. Культура православно-католическая получает преемство от греко-римской. Вступление германской расы на арену европейской истории было вторжением потока северной варварской крови в культурную латинскую кровь Запада. Германская раса — варварская, не имеющая кровной преемственной культурной связи с античным миром. Индивидуализм германской Реформации был варварским индивидуализмом в отличие от культурного индивидуализма итальянского Возрождения. Лютер и Кант — великие варвары. Критицизм германской мысли — продукт варварства, не желающего знать кровной, органической, сверхличной преемственности всякой культуры и всякой

мысли. В самих истинах германской культуры протестантизм отверг не только священное предание церкви, но и священное предание культуры. Германский индивидуализм и германский критицизм порывает со всяким преданием, начинает с варварского бунта против предания, а всякая культура покоится на предании. Варварское, честное и гениальное дерзновение германского духа было освобождающим и углубляющим для европейской культуры с ее застоявшейся латинской кровью. Внесение большей духовности в культуру по преимуществу душевно-телесную было миссией германизма. Не связанная путами, варварская германская мысль создает глубокие формы религиозного и философского критицизма, в которых объективный мир воссоздается из погружения в субъект, в глубины духа. Но естественная солнечность и ясность латинской мысли совершенно чужда туманной мысли германской. Германизм — метафизический север, германская культура создается в бессолнечной тьме. Сама гениальная философичность германцев родилась от разрыва с солнечностью, а не от соединения с естественным источником света. Великая и чистая, но варварская германская культура остается по преимуществу культурой отвлеченной духовности, чуждой всему пластическому, воплощенному, конкретному. Германская раса и христианство приняла лишь как религию чистой духовности, без религиозной пластики и религиозного предания. Религиозной миссией германизма было бороться против неправды вырождения христианства в душевно-телесном плане, против гниения католичества, односторонне выдвигая начало чистой духовности в религиозной жизни. Понять величие и своеобразие германизма можно через бездонно глубокую мистику Экхардта. Германский дух чужд духу античности и странным образом родствен духу Индии: тот же идеализм, та же духовность, та же отчужденность от конкретной плоти бытия, то же признание индивидуальности греховным отпадением. Германизм хочет быть чистым арийством и не приемлет семитической религиозной прививки². Германский дух пытается из собственных глубин воссоздать бытие, в исходе не принятое как реальность. В германской культуре есть варварская глубина и своеобразная чистота (честность и верность), но нет утонченности и изящества. Даже у величайшего из великих немцев — у Гете — есть безвкусице и грубоватость.

Утонченность и изящество есть исключительное достояние культуры французской. Но ведь утонченность и изящество и есть культурность по преимуществу. Германский дух создает что-то великое, но не культурное в строгом смысле слова. И недаром Нитцше говорил, что культуры в Германии нет, а есть лишь во Франции. Германский дух лишь критически мыслит о культуре, рефлектирует над культурой, остро ставит в сознании проблему культуры, но культуры не имеет. Культура не может быть критической и индивидуалистической — она всегда органическая и соборная. Германская раса, конечно, имеет великую и провиденциальную миссию в западном мире. Велика и провиденциальна миссия германской мистики, германской музыки, германской философии. Но миссия эта не заключается в создании наиболее общеобязательной и наиболее всемирной культуры, достойной подражания всеми народами мира. Германский дух не создает общеобязательных норм всякой культуры, как хотят уверить германские культуртрегеры. Можно и должно многому учиться у германской философии и мистики, но подражать германской культуре невозможно. Последнего утончения достигла всемирная латинская культура, культура по преимуществу, — она подошла к бездне. В германской культуре еще слишком много варварского и бюргерского здоровья, и она хочет задержать на середине пути, на гете-кантовской срединности. Культура отвлеченной духовности лишена чувства конца, предела. Германский дух — наименее апокалиптический дух. Нитцше не от германского духа, в нем много славянского, и воспитан он на французской культуре. Германская философия делает великое мировое дело, она служит разрешению мирового кризиса культуры, но косвенно и от противного. И великая германская мистика, которая была новым словом, сказанным миру германской расой, будет, конечно, последним вкладом германцев в дело разрешения мировой истории. В мистике германцев есть вечная истина, но она не может быть единственным и всеобщим источником как нормальной культуры, так и выхода в сверхкультуру³ Существуют еще истоки древнееврейский и древнегреческий, их дух конкретности и воплощенности. Мистика славянская — по преимуществу апокалиптическая, связанная с временами и сроками всемирной истории, с конкретным воплощением, с эсхатоло-

гией. Славянская культура, в обыденном смысле этого слова, гораздо ниже культуры германской. Но славянская раса приняла в свою плоть и кровь преемственность культуры греческой и византийской. Славянская раса по историческому своему положению антагонистична расе германской. Она может у нее учиться, но не может ей подражать и с ней сливаться. Нам роднее раса латинская, столь непохожая на нас, столь мало поучающая нас, но не грозящая поглотить нас. Подчинение культуре германской расы задерживает славянскую расу в осуществлении ее сверхкультурных, апокалиптических задач.

§

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

Жизнь церкви замерла, окостенела и может возродиться лишь в религиозном творчестве человечества, лишь в новой мировой эпохе. Христианство состарилось и сморщилось, христианство — двухтысячелетний старик. Но вечное не может состариться. Не могла состариться и вечная религия Христа. В космосе вечно совершается искупительная Голгофская жертва и живет таинственное тело Христово. И этой подлинной церкви Христовой, не знающей материальных признаков и границ, не одолеют врата ада. Состарилось лишь временное в христианстве, изжито лишь известная эпоха христианства. Младенческая эпоха первоначального воспитания человечества, эпоха религиозной опеки и религиозного страха состарилась и сморщилась, потеряла свою жизненность. Уродливое в христианстве и есть эта сморщенная старость младенческого. Церковь Петрова, церковь религиозной опеки малых сих, религиозного водительства младенцев, за которых вечно боязно, уже сделала свое дело в мире и сохранила христианскую святыню для широких народных масс до последних, зрелых времен человечества. Незрелое, детское религиозное сознание вырывало пропасть между Богом и миром, Творцом и творением. Церковь была не столько духовной, сколько душевно-телесной, выявленной на физическом плане бытия. Бытовая церковная история была недуховна и даже внерелигиозна. И ныне обращается человек не к физической, а к *духовной плоти* церкви. Христианское возрождение нового, в Духе созревшего человечества, выходящего из эпохи детского страха и опеки, может стоять лишь под знаком не церкви Петровой, а Иоанновой церкви и Иоаннова мистического предания. Иоаннова церковь не есть демократическая церковь опеки младенцев, приспособления к греховной слабости и посредственности человека, — это таинственная и вечная церковь Христова, лик церкви в себе самой, открывающийся человеку в восхождении на гору, а не приспособлении к низинам человечества. Ныне человечество созрело для новой религиозной жизни не потому, что стало совершенным и безгрешным, не потому, что исполнило все заветы Петровой церкви, но потому, что сознание человека на вершине культуры достигло зрелой и конечной остроты и природа человека раздвоилась до обнаружения последних своих первооснов. Взрослый не лучше младенцев, но он созрел. Человек окончательно вышел из младенческого состояния, стал зрелым в своих

пороках и в своих добродетелях. Современный человек окончательно утерял детскость как в добродетелях, так и в пороках. И нет современному человеку возврата к детской, младенческой религиозности, нельзя его вернуть к религиозной опеке. Не только люди культуры, но и народ стремится к высшей духовной жизни. Историческая Петрова церковь бессильна удовлетворить современного человека, она не может справиться с его религиозной трагедией, она всегда отвечает не на то, о чем спрашивают, она утоляет не ту муку, лечит не те раны, она помогает спастись от грехов младенческих, но ничего не в силах сделать с грехами зрелыми, она не хочет знать нового в человеке. Церкви не могут одолеть и врата адовы, но временное, младенческое и старое в церкви одолевают новые муки новой человеческой души. Ответить на эти муки может лишь раскрытие зрелой тайны вечной, мистической, Иоанновой церкви Христа. В этом лике своем церковь раскроет зрелому человеку, корчащемуся от религиозной муки, безмерную и безграничную свободу творчества в Духе, множественность индивидуальных путей в Боге. Откроется человеку тайна, скрываемая от младенцев в эпоху опеки,— тайна о том, что послушание не есть последнее в религиозном опыте, а лишь временный метод, что в дерзновенном и жертвенном почине должна быть преодолена младенческая безопасность, что грех будет окончательно побежден подвигом творчества. Нужна жертва безопасным уютом исторической бытовой церковности во имя подвига творчества. Церковность закрывала для человека героический, горный, жертвенный путь самого Христа, она снимала с человека бремя ответственности и обеспечивала духовную жизнь, в которой «минует чаша сия». Это покупалось смирением и послушанием. Но смирение в христианском мире давно уже переродилось в холопство и оппортунизм, оно не животворит уже, а мертвит. Преодоление религиозного сервилизма, гетерономного сознания есть первая задача христианского возрождения. Человек религиозно осознает себя не рабом Божьим, а свободным участником божественного процесса. Мы стоим под знаком окончательного раскрытия человеческого «я».

Христианство не раскрылось еще до конца как религия любви. Христианство было религией спасения малых сих и опеки над страшащимися младенцами. Христиан-

ское человечество в истории своей не осуществляло любви, благодатной жизни в Духе, оно жило под законом природного мира, и великие подвижники его учили ожесточить сердце свое, чтобы победить греховные страсти⁴. Учил Апостол Иоанн любви мистической, и св. Франциск осуществлял любовь в своей жизни. Но это редкие мистические цветы. Демократическая, всенародная и всемирно-историческая христианская религия была религией послушания, несения бремени последствий греха. Старцы учат не любви, а послушанию и вечной заботе о спасении от гибели. Даже в жизни святых так редки цветы мистической любви и так исключительно силен пафос послушания и стяжания личного спасения. Во всем быте церковном нет любви, нет любви в типе христианского иерарха, нет любви в священнической опеке и в мирском послушании, нет любви в христианском укладе души. К. Леонтьев был гениально прав, когда видел в православном христианстве не столько религию любви, сколько религию страха. Любовь осталась эзотерической, невыявленной тайной религии Христа, мистическим ее преданием, приоткрывавшимся лишь в жизни немногих избранников. Любовь мистически несоединима со страхом и опекой. Любовь раскрывалась в церкви лишь символически, а не реально, лишь литургически, а не жизненно. В культе церковном раскрывается тайна любви, но культ этот есть такая же неудача в мистической любви, как вся культура есть неудача в осуществлении нового бытия. А омертвевшая и окостеневшая церковность до ненависти враждебна самому духу любви, в самой жажде любви готова видеть грех. В церковной жизни любовь превратилась в мертвое и мертвящее слово. И сама идея христианской любви справедливо вызывает недовольство и вражду, как лицемерие и ложь. Любовь есть новая, творческая жизнь, благодатная жизнь в Духе. Она не может быть предметом поучений и нравоучений. Любовь не закон, и к ней нельзя никого принудить. О христианском государстве, христианской семье, христианской общности, охраняемой и опекаемой, позорно уже говорить и стыдно слушать. Этого обмана современный человек не может и не должен уже выносить. Тут свято право и провиденциально современное неверие. Религия любви еще грядет в мир, это религия безмерной свободы Духа⁵. Церковь любви есть церковь Иоаннова, вечная, мистическая церковь, в себе таящая всю полноту правды о Христе и человеке.

§

С третьей творческой религиозной эпохой связано чувство конца, эсхатологическая перспектива жизни. В третью эпоху, эпоху религиозного творчества, должны выявиться все концы и пределы мировой жизни и культуры. Творчество этой эпохи по существу направлено на последнее, а не на предпоследнее, все ее достижения должны уже быть не символическими, а реалистическими, не культурными только, а бытийственными⁶. Религиозный центр тяжести перенесется из сферы священническо-охранительной в пророчественно-творческую. Не только христианское священство, но и христианское пророчество должно стать жизнью. Не ангельское начало (священство), а человеческое начало должно властвовать. Но пророчественный религиозный опыт не может быть опытом пассивного ожидания, это опыт активного, творческого устремления, великого антропологического напряжения и усилия. Нельзя лишь пассивно ждать Христа Грядущего, должно активно идти к Нему. Апокалиптическое самочувствие тогда лишь приведет к новой религиозной жизни, когда оно станет активно-творческим, не будет пассивным выжиданием. Пришествие Христа Грядущего, в котором полностью раскрывается абсолютный Человек в силе и славе своей, связано с творческим актом человека, с активным антропологическим откровением. Христологическая природа человека раскроется в творческом акте человека. Христос Грядущий придет лишь к тому человечеству, которое дерзновенно совершит творческое христологическое самооткровение, т. е. раскроет в своей природе божественную мощь и славу. Спонтанность и автономность человеческого «я» предполагает апокалиптическое откровение. Христос никогда не придет в силе и славе к людям, которые не совершат творческого акта, второго лика Христа они никогда не увидят, Он вечно будет обращен к ним лишь своим распятым, растерзанным, жертвенным Ликом. Чтобы увидеть Лик Христа в силе и славе, нужно и в себе раскрыть силу и славу творческим актом. Эпоха искупления, в которую виден лишь Христос Распятый, никогда не закончится для тех, которые не совершат творческого акта, до конца раскрывающего человеческую природу. Они навеки останутся в церкви Голгофской и не узнают церкви Христа Гяду-

щего. *Охранительная вражда к религиозному творчеству есть закрепление дурной бесконечности в самом искуплении, противление завершению, исполнению и концу искупления.* Религиозное противление третьей творческой эпохи хочет перманентного, бесконечного искупления, противится конечному исходу мировой жизни и явлению Христа Грядущего, Христа мощного и прославленного. Церковь Голгофы, в которой христологическая истина раскрыта не полностью и не до конца, противостоит церкви Христа цельного, до конца открывающегося. Грядущее пришествие Христа и раскрытие им до конца всей истины об абсолютном Человеке мистически предполагает, что творческой активностью займет человек свое прославленно-царственное место в мире. Превращение Голгофской правды искупления в силу враждебную творческому откровению о человеке есть грех и падение человеческое, рождающее мировую религиозную реакцию, задержку всеразрешающего конца мира, создания нового неба и новой земли. Н. Федоров гениально-дерзновенно говорил об условности апокалиптических пророчеств и считал Апокалипсис угрозой для малолетних.

§

Итог всей мировой жизни и мировой культуры — постановка проблемы творчества, проблемы антропологического откровения. Все нити в этой точке сходятся, все обостряется в этой точке. Но еще неведомо нам подлинное творчество в последнем, конечном, религиозном смысле этого слова. Философия наша есть еще только введение в философию творчества, а не сама философия творчества. И жизнь наша лишь переходная к жизни творческой, не творческая еще жизнь. Неизъяснимо, что есть творчество. Но дерзновенен должен быть почин в осознании предчувствуемой творческой жизни, и беспощадным должно быть очищение пути к ней. И ныне человек, робеющий перед творческой задачей и из ложного смирения отказывающийся от творческого почина, упоенный пассивным послушанием как высшей добродетелью, — не выполняет своего религиозного долга. Творческая духовная жизнь не есть движение по плоскости, это — движение вертикальное, ввысь и вглубь. Это вертикальное, глубинное движение в мире проецируется на

плоскости и внешне воспринимается как перемещение точек пересечения плоскости перпендикулярами. Поверхностное сознание видит лишь плоскостное движение, и сама церковь для него воспринимается как плоскость. Сознание глубинное видит движение вертикальное. Ныне, на космическом перевале, так глубоко изменяет мир вертикальное движение, что происходит перемещение плоскостей, происходит распластование и распыление мира и переход в иное измерение. И в глубине космического кризиса свершается преодоление рождающего пола, материнства, как начала мирового, т. е. избавление от материи, освобождение от родовой жизни через раскрытие девственности, андрогинического образа человека, творящей, а не рождающей жизни антропоса. Правда и красота не могут восторжествовать в плоскости мира, в широком поле родовой жизни, они возносятся на крест, и лишь через мистерию распятия воскресает роза мировой жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ И ЭКСКУРСЫ

К главе I. ФИЛОСОФИЯ КАК ТВОРЧЕСКИЙ АКТ

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

уку, освободив ее от остатков мудрости и глубокомыслия. Борьба против мудрости и глубокомыслия и есть борьба против философии, против творческой интуиции в познании, против творческой роли личной гениальности и одаренности в философском познании. Гуссерль последовательно хочет изгнать из философии Софию и истребить философию как искусство, как творчество. Науку же возносит он до вечности, отличной от всякого временного бытия.

2. Превосходное изложение философии Фомы Аквинского дает Sertillanges в двухтомной работе «S. Thomas d'Aquin» (из серии Les Grands Philosophes). Для Фомы Аквинского философия есть «наука о сущем как таковом и о первых его причинах» (т. I, стр. 23). «La métaphysique étant la science de l'être et des principes de l'être»* (стр. 27). Фома Аквинский стремился к наукообразной метафизике не менее, чем Гуссерль и Коген. Все схоластическое сознание покоится на идее наукообразности истин религиозных и метафизических. В самой Библии для схоластического сознания заключалась не только вечная религиозная истина, но и истина научная — наивная, детская астрономия, геология, биология, которые скреплены были с религией. И не только религия, но и метафизика должна быть освобождена от этой наивной науки. В схоластическом сознании не только наука зависит от религии и метафизики, но и религия и метафизика зависят от своеобразной науки того времени. Замечательный итальянский философ Росмини вслед за Фомой Аквинским, хотя и очищенным Кантом и Гегелем, хочет, чтобы метафизика была строгой наукой разума. Росмини признает общеобязательную интуицию в философском познании, но решительно отрицает интуицию Божества и допускает познание Божества лишь через посредство рефлексии разума, т. е. отвергает познание мистическое. См. подробное изложение у Palhoriés «Rosmini». «L'intuition de l'être idéal est impuissante à nous révéler l'être infini réel qui est Dieu» (стр. 46). «Ce n'est jamais par voie d'intuition que l'homme arrive à connaître Dieu: ce n'est que par une suite de raisonnements que nous pouvons nous élever jusqu'à l'affirmation de cet Être absolu»** (стр. 47). Для Росмини, принимающего наследие схоластики, познание Бога есть наука разума. В конце концов, Росмини не так уж отличается от Гегеля и от возвращающихся к Гегелю Когена и Гуссерля.

3. У нас крайним сторонником этого перерождения гносеологизма в онтологизм на почве когенианства является Б. Яковенко. См. его статью «Теоретическая философия Г. Когена» в первой книге «Логоса», а также другие его статьи в «Логосе». В конце концов Яковенко приходит к своеобразному кубизму в философии, к распылению бытия.

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

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

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

7. Р. Штейнер в одной из первых своих работ, «Истина и наука», написанной без всякой теософической терминологии, удачно выражает творческую природу познания истины: «Истина не представляет, как это обыкновенно принимают, идеального отражения чего-то реального, но есть *свободное* порождение человеческого духа, порождение, которого вообще не существовало бы нигде, если бы мы его сами не производили. Задачей познания не является *повторение* в форме понятий чего-то уже имеющегося в другом месте, но *создание* совершенно новой области, дающей лишь совместно с чувственно-данным миром полную действительность. Высшая деятельность человека, его духовное творчество, органически включается этим в общий мировой процесс. Без этой деятельности мировой процесс совсем нельзя было бы мыслить как замкнутое в себе целое. Человек по отношению к мировому процессу является не праздным зрителем, повторяющим в пределах своего духа образно то, что совершается в космосе без его содействия; он является деятельным сотворцом

мирового процесса; и познание является самым совершенным членом в организме вселенной» (стр. 9—10). Далее Штейнер говорит: «В том и заключается сущность знания, что в нем проявляется никогда не находящее в объективной реальности основание мира. Наше познание — выражаясь образно — есть постоянное вживание в основание мира» (стр. 84).

8. Очень показательна книга Ласка «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre». Ласк много места уделяет Плотину, у которого открывает категории философского познания. Таким образом, логика философии, в отличие от логики науки, ориентируется на мистической метафизике Плотина. «Plotin richtet zum ersten Mal auf die Herrschaft des Logischen auch über das Uebersinnliche die logische Besinnung»* (стр. 236). На страницах неокантианского «Логоса» все чаще и чаще встречается также имя Экхардта.

9. Книга Ласка «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre» — одна из самых интересных в современной философской литературе. Вот задача книги: «Es gilt also lediglich, den Kantianismus auf sich selbst noch einmal anzuwenden; wie die Kantianistische Transzendentalphilosophie das Seinerkennen untersucht, so nicht auf das transzendentalphilosophische Erkennen nach ihren eigenen Prinzipien noch einmal Transzendentalphilosophie die apriorische Form als unsinnlich — Geltendes erkannt werden, sondern es darf in der Logik nicht länger verschwiegen werden, das es eine Theorie auch vom Apriori und nicht nur ein Erkennen des Sinnlichseienden gibt»** (стр. 90). Категорию *Geltung* Ласк и считает категорией философского познания.

10. Ласк напрасно пытается отклонить это возражение тем соображением, что «die Form der Form der Form kann ebenso wie die Form der Form nur «Geltung» heissen»*** (стр. 112). *Geltung* в том случае лишь было бы последним, пресекающим дурной ряд ad infinitum, если бы то была не логическая категория, а творческий акт целостного духа. Логика форм всегда предполагает дурную бесконечность. Логическое не может быть последним, оно предпоследнее и потому не имеющее конца. Только свободная интуиция — последнее.

11. У Бергсона есть одна коренная неясность в его творческом устремлении. Для него философская интуиция есть симпатическое проникновение в подлинную действительность, в подлинно сущее. «Интуицией называ-

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

мир есть как бы создание науки и логических понятий, преследующих цели прагматически-корыстные. Они не видят онтологических причин данного состояния мира*.

12. Замечательная книга Бергсона «L'évolution créatrice» вся проникнута двойственностью в понимании задач философии. Книга построена вполне научно и научно-образно. Вся она пропитана духом биологии, т. е. одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Вместе с тем книга эта предполагает метафизическую интуицию, принципиально отличную от научного анализа. Бергсон противопоставляет интуицию анализу, но сам он прежде всего великий аналитик. Философия Бергсона — тончайшая паутина, напоминающая мышление Зиммеля и изобличающая в нем еврейский склад ума. В нем есть проблески гениального новатора в философии, но он бессилен вполне освободиться от тяжести чисто аналитической мысли и чисто научного материала. Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм. Элементарно верна критика биологизма, которую дает Риккерт в статье «Ценности жизни и ценности культуры» в «Логосе» (1912—<19>13 гг. Книга первая и вторая). Вся беда в том, что у Бергсона «жизнь» имеет биологический привкус. Но «жизнь» может быть вполне свободна от всякого биологизма, и тогда критика Риккерта не будет попадать в цель.

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

14. Философия Гегеля — предельная и величаявая попытка, попытка титана поставить философию выше человека и выше бытия. В сознании Гегеля философия стала истинно-сущим, вершиной мирового духа. Новейшее преодоление антропологизма (Гуссерль, Коген) идет за

Гегелем. В русской литературе Б. В. Яковенко силится преодолеть человека, отказаться от человека в ряде статей в «Логосе». Особенно характерна по своим результатам статья «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще». Отречение от человека приводит к безумной пустоте понятий.

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

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

17. Критика математизма — один из основных мотивов философии Бергсона, который сам разочарованный математик. Для Бергсона идея математического естествознания есть наследие платонизма. Так же колеблет классическое математическое естествознание и Пуанкаре. См. его «Наука и Гипотеза». Да и тот революционный крах, который пережила физика за последние десять лет, не

оставляет камня на камне от старого математического естествознания, все еще пленяющего неокантианцев.

18. Основная книга Р. Штейнера «Die Geheimwissenschaft im Umriss» написана как популярный учебник об иных планах бытия, построена по типу описательного естествознания. Описывается, что в Азии там стоит гора, а там течет река. Если не верите, то поезжайте на место проверить. Совсем как в географии. Я не говорю сейчас по существу об оккультизме Штейнера, который считаю явлением серьезным и важным, говорю лишь о его формальном методе построения оккультной науки. Оккультная наука допустима лишь как наследие магии, а не мистики. Кизеветтер написал три огромных тома по истории оккультных наук, именно наук, а не философии и не мистики: «Der Okkultismus des Altertums», «Die Geheimwissenschaften» и «Geschichte des neueren Okkultismus». Но то, что Кизеветтер понимает под оккультными науками, мало общего имеет с оккультизмом Штейнера. Оккультная наука Штейнера имеет прямую связь с религией и мистикой, с тайным преданием и преемственной традицией. Штейнер непосредственно связывает себя с христианской эзотерикой. Оккультная наука для Кизеветтера есть лишь расширенное естествознание. Кизеветтер, близкий к Дю-Прелю, имеет большее формальное право говорить о науке, чем Штейнер. Дю-Прель в своей очень интересной книге «Die Magie als Naturwissenschaft» (первая часть посвящена магической физике, а вторая часть — магической психологии) определяет оккультизм как неизвестное еще естествознание. Дю-Прель говорит: «Wo das Denken aufhört, da beginnt der Glaube! Der Okkultist aber antwortet ihm mit Recht: wo du glaubst, vermag ich zu denken!» * Erste Teil. Die magische Physik (стр. 87). Магия есть наука по своей задаче. Но теософия есть знание по существу вненаучное и сверхнаучное. Дю-Прель — ученый, возвращающий науку к ее магическим истокам и естественно расширяющий ее в сторону к магическому. Штейнер же не ученый, а мистик и гностик, связанный с оккультным преданием. И наукообразный характер его теософии производит впечатление уступки духу времени или тактического подхода к людям, воспитанным на материализме и на позитивизме. Сокровенный гнозис есть знание, но не наука.

К главе II. ЧЕЛОВЕК. МИКРОКОСМ И МАКРОКОСМ

1. В гениальных по своим прозрениям фрагментах Новалиса можно найти яркое выражение учения о человеке как микрокосме и вселенной как макроантропосе. См. «Novalis' Werke» Herausgeg. von Herm. Friedemann. Dritte Teil. Anthropologische Fragmente. «Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen». «Mensch ist überhaupt soviel als Universum» (стр. 131)*. Новалис впитал в себя великие мистические учения — Каббалу и Я. Беме.

2. См. Лотце «Микрокосм», т. I, стр. 331—2. Трудно было бы найти у умеренного Лотце настоящее учение о человеке как микрокосме. Он не дерзает на то микрокосмическое сознание, которое есть у мистиков, в Каббале, у Я. Беме, Фр. Баадера и др.

3. См. Pascal «Pensées sur la religion», стр. 74.

4. См. «Jakob Böhmes sämtliche Werke». Herausgeg. K. W. Schiebler. 1841. Dritter Band. Die drei Principien göttlichen Wesens, стр. 280. Всюду буду цитировать по этому изданию.

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

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

7. Фейербах никогда не порвал до конца связи с христианской антропологией, и весь его атеистический гуманизм пропитан христианством. Уж слишком хорошо понимает Фейербах, что «Христос есть прообраз, сущее понятие человечества, совокупность всех нравственных и бо-

жественных совершенств, исключаящее все отрицательное и несовершенное, чистый, небесный, безгрешный человек, человек рода, Адам Кадмен*, но рассматриваемый не как совокупность рода человеческого, а непосредственно как *один* индивид, как *одно* лицо». («Сущность христианства», стр. 136—7.)

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

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

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

11. См. А. Франк, стр. 172.

12. См. там же, стр. 173. См. также Kiesewetter «Der Okkultismus des Altertums». V. Buch. «Der Okkultismus der Hebräer». Zweite Abteilung. Die Kabbala, стр. 321—438. См. Карпп «Etude sur les origines et la nature du Zohar», стр. 455.

13. Цитирую по А. Франку. См. стр. 179. См. также Карпп, стр. 457. Таков же дух учения Я. Беме.

14. См. Кизеветтер. «Der Okkultismus des Altertums», стр. 435. «L'homme est pour ainsi dire le point d'intersection de toute chose, le carrefour de toutes les routes qui vont de la

terre au ciel et du ciel à la terre; c'est par lui par conséquent que doivent passer tous les courants montants ou descendants; bien mieux, il est le grand dispensateur de tout; sans lui, rien ne pourrait demeurer». Карпп, стр. 467—8*.

15. Цитирую по Карппу, стр. 468.

16. См. «Hermès Trismégiste». Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques, par Louis Ménard, стр. 65.

17. См. «Hermès Trismégiste», стр. 118.

18. См. Jakob Böhm's sämtliche Werke. Zweiter Band. «Aurora», стр. 255.

19. См. там же, т. II, стр. 260.

20. См. там же, т. III, «Die drei Principien göttlichen Wesens», стр. 188.

21. См. там же, т. IV, «Die triplici vita hominis», стр. 261.

22. См. там же, т. IV, «De Signatura Rerum», стр. 374.

23. См. там же, т. V, «Mysterium magnum», стр. 133—4.

24. См. там же, т. V, стр. 287.

25. См. там же, т. V, стр. 315.

26. См. там же, т. V, стр. 316.

27. См. там же, т. V, стр. 420.

28. См. там же, т. V, стр. 421.

29. См. там же, т. V, стр. 528.

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

31. См. Baader, t. II, стр. 165.

32. См. там же, стр. 171—2.

33. См. там же, стр. 200.

34. См. там же, стр. 303.

35. См. там же, стр. 304.

36. См. там же, стр. 352.

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

38. «Die Geheimwissenschaft sagt durchaus nicht, dass das Ich Gott ist, sondern nur, dass es mit Gott von einerlei Art und Wesenheit ist... Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das «Ich» zu Gott. Der Mensch kann in sich ein Göttlichen finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist»*. «Die Geheimwissenschaft», стр. 32. Тут не вполне ясно отношение между человеком и Божеством. Чувствуется еще восточноиндусский дух, который топит и растворяет человеческое «я» в «Я» божественном. Но у Штейнера восточная безличная теософия ограничивается уже христианским антропософическим сознанием.

39. См. о космичности человека «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit», стр. 51—2. Тут космичность человека связывается с космичностью Христа.

40. У Э. Шюре есть места, из которых ясно, что для него человек развился из низшего существа, которое он характеризует таким образом: «Cet être n'avait pas encore de moi. Il lui manquait ce que les Indous appellent le *manas*, le germe de la *mentalité*, l'étincelle divine de l'homme, centre cristallisateur de l'âme immortelle. Il n'avait, comme tous les animaux actuels, qu'un corps physique, un corps éthérique (ou vital) et un corps astral (ou rayonnant) et, par ce dernier, des sensations qui ressemblaient à un mélange de sensations tactiles, auditives ou visuelles». «L'être destiné à devenir l'homme, l'hermaphrodite méduséen, demi-poisson, demi-serpent de l'époque primaire, a pris la forme d'un quadrupède, d'une sorte de saurien, mais très différent des sauriens actuels, qui n'en sont que le rejet et la dégénérescence»**. «L'évolution divine», стр. 47 и 49. И тут речь идет не об натуральной эволюции, в которой человек подымался из животного состояния, а о божественной эволюции.

41. Своеобразный оккультический мыслитель Фабр д'Оливе тоже отводит человеку совсем особое место. См. его «Histoire philosophique du genre humain ou l'homme». Он говорит о человеке: «Au-dessous de lui est le Destin, nature nécessité et naturée; au-dessus de lui est la Providence, nature libre et naturante. Il est, lui, comme règne hominal, la volonté médiatrice, la forme efficiente placée entre ces deux natures pour leur servir de lien, de moyen de communication, et réunir deux actions, deux mouvements, qui seraient incompatibles sans lui»***. Т. I, стр. 49.

42. Замечательно учил Парацельс о творческой роли человека в мире. См. Theophrastus Paracelsus «Volumen

Paramirum und Opus Paramirum». Verlegt bei Diederichs. 1904. Два тома.

43. См. «Слова преподобного Симеона Нового Богослова». Выпуск первый, стр. 372—3.

44. См. Böhme, T. V. «Mysterium magnum», стр. 61.

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

46. См. Angelus Silesius «Cherubinischer Wandersmann», стр. 16.

47. См. Böhme, T. V «Mysterium magnum», стр. 32.

48. Тот платонизм в христианстве, который утверждает, что есть небесное человечество и что в нем предвечно все осуществлено, превращает жизнь земного человечества в призрачную комедию. Этому платонизму нужно противопоставить иное мировоззрение, по которому жизнь земного человечества и есть процесс, совершающийся на небе. Тогда мыслима реальная и абсолютная прибыль от мирового процесса.

49. Это истинное самосознание человека вместе с другими мистиками дерзновенно было приоткрыто и нашим Сквородой. См. Эрн «Скворода», стр. 255. Скворода не считал человека тварью.

50. Языческое антропологическое сознание можно характеризовать словами Роде: «Das ist aber in der Religion des griechischen Volkes der wahre Grundsatz, dass in der göttlichen Ordnung der Welt Menschenthum and Götterwesen örtlich und wesentlich getrennt und unterschieden sind und bleiben sollen»*. Erwin Rohde «Psyche», II B., стр. 2. Христианство уничтожает эту пропасть между божеским и человеческим, соединяет два порядка. Но в сознании святоотеческом остается еще языческая раздельность человека и Божества.

51. См. «Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского», ч. I, стр. 87. Об антропологии св. Григория Нисского см. книгу В. Несмелова «Догматическая система святого Григория Нисского», стр. 357—398.

52. См. «Симеон Новый Богослов», выпуск первый, стр. 29.

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

54. См. «Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианянина. Слова подвижнические», стр. 10.

55. См. там же, стр. 11.

56. См. там же, стр. 22.

57. См. там же, стр. 25.

58. См. там же, стр. 269.

59. См. там же, стр. 366.

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

61. См. «Слова преп. Симеона Нового Богослова», I, стр. 27.

62. См. там же, стр. 51.

63. См. там же, стр. 53.

64. Приведу цитаты из Заратустры, которые подтвердят мой взгляд на Нитцше. «Der Mensch, — говорит Заратустра, — ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehen, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter aber eine schmerzliche Scham». «Nietzsche Werke». Band VI, s. 13. «Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist», стр. 16. «Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern», стр. 88. «Sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner: — *das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend*» — стр. 247. «Der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck», стр. 289. О добрых и справедливых говорит Заратустра: «Den *schaffenden* hassen sie meistens: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher, — den heissen sie Verbrecher. Die Guten nämlich — die können nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende: sie kreuzigen den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen — Zukunft!» Стр. 309. «Gott starb: nun wollen wir, — dass der Übermensch lebe», стр. 418. «Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges — und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidenste, nicht der Beste. Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* ist und ein *Untergang*»*, стр. 418.

К главе III. ТВОРЧЕСТВО И ИСКУПЛЕНИЕ

1. Необходимость освободить абсолютность евангельского духа от относительных ценностей мира в последнее время прекрасно сознают М. М. Тареев в своих «Основах христианства» и кн. Е. Трубецкой в интересном труде «Миросозерцание Вл. С. Соловьева». На этой почве М. Тареев приходит к чисто духовному христианству, порывающему со всякой видимой церковью, а кн. Е. Трубецкой к крайнему дуалистическому разделению Бога и мира, неба и земли. И М. Тареев, и кн. Е. Трубецкой сознают всю мучительность проблемы отношения христианства и жизни и всю лживость обычных решений. Но оба приходят к утверждению внебожественной, внерелигиозной, нейтральной мирской жизни, с чем религиозное сознание может помириться лишь условно и на время. «Ведь нужно подумать о том, — говорит Тареев, — что значит быть христианином: это значит любить до смерти, возненавидеть себя, возненавидеть отца, мать, жену, детей. Народ такую жизнью жить не может. Когда же христианство предлагается как долг и идеал народу, он по естественному чувству самосохранения ищет средств обезопасить себя от «всепоядающего огня» религии, от истребляющих молний неба — и находит это средство в самостоятельной, объективной ценности церковного символа, религиозной формы, доброго дела — в православии, правоверии и обрядоверии». См. «Христианская свобода», стр. 105. Исторический церковный быт со всем его естественным язычеством и есть приспособление самосохранения от всепоядающего огня Христова. Но решения мучительного вопроса нет ни у М. Тареева, ни у кн. Е. Трубецкого, потому что они не верят в возможность нового откровения.

2. Результаты святоотеческого оправдания жизни как послушания всегда и во всем в совершенстве выражены в конце XIX века еп. Феофаном в его «Начертании христианского нравоучения». У еп. Феофана страшит омертвление святоотеческого учения о послушании и импонирует его верность старым заветам, его нестигаемость. Еп. Феофан каждым словом доказывает, что святоотеческое христианство отрицает творчество человека, не знает творческого призвания человека. «Христианину свойственно *не иметь своей воли*», стр. 476. Из самого человека

ничто не должно раскрыться, он должен лишь освободить место для воли Божьей. «Человек есть средство в деснице Божьей», стр. 37. «Один покой для человека в Боге», стр. 33. Цель — вечный покой в Боге, а не вечное творчество. В сущности, еп. Феофан отрицает саму идею богочеловечества, которая предполагает свободную активность человека и прибыль от человека для целей мира. В Христе была не только божественная, но и человеческая воля. И в каждом человеке должна быть воля не только божественная, но и человеческая.

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

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

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

6. Есть в России гениальный и дерзновенный мыслитель Н. Ф. Федоров, автор «Философии общего дела».

В пределах христианства никогда еще не утверждалась такая активность человека. Сознание творческой активности человека у Федорова есть новое религиозное сознание. Но творчески активную задачу человека Федоров видит в *воскрешении* умерших отцов. Прогресс для него прямо противоположен воскрешению, прогресс отворачивается от отцов и обращается к детям и потому ненавистен ему. «С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сынов — воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие». «Философия общего дела», стр. 27. «XIX век есть прямой вывод, настоящий сын предшествующих ему веков, прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полное искажение Христианства, завет которого заключается именно в соединении Небесного с земным, божественного с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение *имманентное* (курсив мой), всем сердцем, всею мыслью, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого», стр. 32. Для Федорова воскрешение должно быть не трансцендентным, а имманентным, т. е. делом человеческой активности. Для дела воскрешения всех должно быть восстановлено всеобщее родство, прекращена рознь. Сама Св. Троица для Федорова есть не догмат, а проект и заповедь, образец родственности, по которой должен мир устроиться. «Троица — это *церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*», стр. 70. «Мы должны себе представить воскрешение как действие еще неоконченное, но и не такое, которое имеет совершиться только в будущем, как магометанское; оно не вполне прошедшее, как не исключительно и будущее, это акт *совершающийся* — Христос ему начаток, через нас же оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект; и как слова, или заповедь, как Божественное веление оно есть факт совершившийся, а как дело, исполнение оно — акт еще неоконченный; как Божественное — оно решено, как человеческое — еще не произведено», стр. 139. «Литургия есть единое, всеобщее, еще не оконченное дело, дело всеобщего воскрешения... Литур-

гия должна обнять всю жизнь, не духовную только или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения. Будучи действием трансцендентным по отношению всемирного существа к людям, оно в то же время есть *имманентное* (курсив мой) действие всех людей, обращающее посредством естественных сил прах в тело и кровь Христову, т. е. в церковь, обнимающую все поколения», стр. 176. Бог «делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*... Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее», стр. 284. Высокая оценка активности человека в деле воскрешения доводит Федорова до жутких слов о том, что нужно начать применять действие теллуру-солярной и психо-физиологической силы «на трупы в видах исследования и даже, быть может, оживления, и не будет ли это первым шагом по пути воскрешения», стр. 289. Но Федоров не хочет сознать, что он вступает на путь *магического* воздействия на природу. Общее дело должно состоять: «во 1-х, в обращении рождающей силы в воссозидающую и умерщвляющей в оживляющую, во 2-х, в собирании рассеянного праха и в совокуплении его в тело, пользуясь для сего и лучистыми образами, или изображениями, оставляемыми волнами от вибраций всякой молекулы; и в 3-х, в регуляции земли, т. е. в управлении землею как кладбищем — управление же это состоит в последовательном воскрешении или воссоздании множества поколений умерших — в воскрешении для распространения через воскрешенных регуляции на все миры, обитателей не имеющие», стр. 426. В гениальном дерзновении Федорова есть срыв и уклон, но все же жертва пассивного христианского сознания, для которого не раскрылось еще творчество. Федоров жаждет активного творчества человека в деле воскрешения умерших, в победе над смертью, т. е. в деле искупления. Но воскресить умерших может лишь Христос, для дела воскрешения нужна прежде всего искупляющая благодать Христова. И человеческое творчество не может быть исправлением смертоносных последствий греха. «Общее дело» Федорова оказывается не творческим, а консервативным. Активность человека идет не на творчество нового бытия, а на восстановление старого бытия, на борьбу со злом, а не на созидание новой жизни. И все же огромно значение Федорова и его требования имманентной активности человека.

К главе IV. ТВОРЧЕСТВО И ГНОСЕОЛОГИЯ

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

2. Интересные мысли о романтизме и классицизме можно найти в книжке Жуссэна «Романтизм и эволюция творчества», написанной в духе философии Бергсона. Романтизм он определяет как «реакцию жизни против мысли» (стр. 20), в то время как классицизм был реакцией мысли на жизнь. «Романтизм соподчиняет понятие интуиции, а в более общей форме он соподчиняет познание чувству и воле» (стр. 7), в то время как классицизм соподчиняет волю и чувство разуму как способности строить понятия.

3. Тысячу раз прав оккультизм, когда допускает развитие высших духовных органов ведения, соответствующих высшему развитию духовности. Но гносеология оккультизма совершенно не разработана. Р. Штейнер лишь в свой дотейософический период высказал очень интересные и верные гносеологические идеи. См. его небольшую работу «Истина и наука», «Die Philosophie der Freiheit» и особенно его книгу «Goethes Weltanschauung». Штейнер дает очень интересное истолкование гносеологии Гете и вместе с Гете хочет преодолеть платоновский и кантовский разрыв идей и опыта. Познание имманентно бытию, идеи живут внутри природы как ее творческие силы, познание истины есть жизнь в истине. Гносеология Штейнера, как и Гете; имеет точки соприкосновения, с одной стороны, с Шеллингом, с другой — с Бергсоном и решительно враждебна Канту, а также Платону. См. «Goethes Weltanschauung», стр. 9, стр. 27—8, стр. 37, стр. 49, стр. 54, стр. 59. Имманентизм Канта — ложный; имманентизм Гете — истинный.

К главе V. ТВОРЧЕСТВО И БЫТИЕ

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

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

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

4. См., наприм <ер>, о религиозной философии иегов: Вивекананда «Философия Июга. Раджа-Июга» и Июга Рамачарак «Основы мирозерцания Индийских Июгов».

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

6. Кн. Е. Трубецкой в «Мирозерцании В. С. Соловьева» в самой крайней форме отстаивает свободу Бога от

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

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

8. В этом отношении очень характерна и интересна книга С. Н. Булгакова «Философия хозяйства». Для Булгакова, соединяющего в своем сознании религиозное и научное отрицание творчества, человек призван лишь хозяйствовать в мире, а не творить. Он так же отрицает оригинальный творческий акт человека, как и материалистики. Тут таинственное сродство православия и материализма. «Человеческое творчество не содержит в себе ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку как тварному существу не дано и принадлежит только Творцу. Тварь же существует и действует в тварном мире, она не абсолютная и потому метафизически неоригинальна... Человеческое творчество создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно *есть* как идеальный первообраз» (стр. 140). Притязание же твари на творчество в собственном смысле Булгаков считает сатанизмом. «Миротворение в основах своих уже закончено. «Бог почил от дел своих», мир определен в своей софийности, в своих потенциальных элементах, которые для человека в его историческом труде даны как неизменная основа. Но ложна даже самая мысль — твари творить новую жизнь, как будто это нужно и возможно, как будто Источник Жизни оставил хотя что-нибудь, достойное бытия, Им нерожденным» (стр. 144). Творчество мира завершено, закончено Богом в семь дней. Мировой процесс не есть продолжение творчества. Идеальный план бытия предвечно завершен и замкнут, в нем дано небесное человечество. И человечество земное в силах лишь приобщиться

к предвечно существующему небесному человечеству. Это — христианский платонизм, превращающий мировой процесс в комедию. Для такого сознания мировой процесс бесприбылен. Все возвращается к исходному, первоначальному состоянию. Христос — Абсолютный Человек не открывает новых творческих возможностей, в Нем не продолжается творение, в Нем лишь искупается грех, и через Него возвращается человек в лоно Отца. Булгаков это очень хорошо и последовательно высказал. Его космология так же ветхозаветна, как и вся святоотеческая космология. Само чувство Бога как Хозяина и мира как хозяйства — ветхозаветно. Через Христа человеческая природа делается не хозяйственной, а творческой, и ее отношение к Богу становится интимно-сыновным. Земное человечество и есть небесное человечество. Весь мировой процесс совершается на небе, в глубине Троицы. Иначе он религиозно не реален, а призрачен. Небесное человечество в творческом мировом процессе образуется.

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

10. Бергсон пытается строить учение о творческом развитии. Его «L'évolution créatrice» — книга единственная в своем роде. Очень глубока мысль Бергсона, что наш ум не сделан для того, чтобы мыслить развитие, чистое движение (стр. 177). От ума нашего ускользает творческий процесс жизни. Это значит, что наш умственный аппарат был приспособлен к не творческому, не динамическому состоянию мира. «L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet»*, (стр. 178). Только интуиция, родственная инстинкту, может познать творческое развитие в мире. Интеллект не в силах постигнуть жизни, так как жизнь есть чистая длительность, динамика, творчество. Только интуиция постигает жизнь (стр. 192). Бергсон допускает, что в мире творится новое. Вселенная для него не законченная система. «Toute oeuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volon-

taire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde»*, (стр. 260). Но Бергсон подчеркивает, что творческое развитие не есть создание новых вещей, а лишь нарастание действия (стр. 270). Как ни интересен Бергсон, но его философия творчества — половинчата и лишь изобличает кризис научно-философского сознания. Только кризис религиозного сознания может привести к творческой философии творчества.

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

12. Гениальный роман Вилье де Лиль-Адана «L'Eve future», насыщенный глубокими мыслями, изобличает демоническую природу творчества существа, в котором организм подменяется механизмом. Создание женщины-автомата — плод ненавистной механической цивилизации, убивающей душу живую. Эдисон говорит, что он может «faire sortir du limon de l'actuelle Science-Humaine un Etre fait à notre image, et qui nous sera, par conséquent, *ce que nous sommes à Dieu*»** (стр. 103). Вилье де Лиль-Адан художественно вскрывает черно-магическую природу последних результатов техники нашей автоматической цивилизации. В человеческом сознании была издавна ложная идея создания человека-автомата, гомункула.

К главе VI. ТВОРЧЕСТВО И СВОБОДА. ИНДИВИДУАЛИЗМ И УНИВЕРСАЛИЗМ

1. Хорошо говорит Бергсон: «Свободой называется отношение конкретного я к совершаемому этим я акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. В действительности, анализировать можно только вещь, но не развитие; разложить можно протяженность,

но не длительность. Если же их все-таки пытаться проанализировать, то развитие при этом бессознательно превращается в вещь и длительность в протяженность. Стремясь только разложить конкретное время на части, тем самым уже разворачивают его моменты в однородном пространстве; на место совершающегося факта ставится уже совершившийся факт, и благодаря такому ступению активности моего я спонтанность разрешается в инертность, свобода в необходимость. Вот почему всякое определение свободы должно привести к детерминизму». «Время и свобода воли», стр. 178.

2. Я. Беме говорит о свободе: «Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde nach des Lichts Begierde, sie ergreift mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greift nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn schleusst sich mit der Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss; und aus diesen beiden, als aus der finster Impression, und aus des Lichtes oder Freiheit Begierde gegen die Impression, wird in der Impression der schielende Blitz, als der Urstand des Feuers; denn die Freiheit erscheinet in der Impression, oder die Impression in der Angst ergreift sie in sich, so ist es nur als ein Blitz: weil aber die Freiheit untasslich und als ein Nichts, darzu ausser und vor der Impression ist, und keinen Grund hat, so kann sie die Impression nicht fassen oder halten, sondern sie ergiebet sich in die Freiheit, und die Freiheit verschlingt ihre finstere Eigenschaft und Wesen, und regieret mit der angenommenen Beweglichkeit in der Finsterniss, der Finsterniss unergriffen»*, t. IV, «De Signatura Rerum», стр. 428.

3. Штейнер говорит: «Wäre Lusifer nicht gekommen, so wäre der Mensch zwar früher zu dieser Stufe gelangt, aber ohne persönliche Selbständigkeit und ohne die Möglichkeit der Freiheit»**. «Die Geheimwissenschaft im Umriss», стр. 257. Тут Штейнер дает опасную формулировку несомненной истины о положительном смысле отпадения человека как пути раскрытия свободы человека.

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

К главе VII. ТВОРЧЕСТВО И АСКЕТИЗМ.
ГЕНИАЛЬНОСТЬ И СВЯТОСТЬ

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

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

3. Св. Исаак Сирианин говорит: «*мир* есть имя собирательное, обнимающее собою страсти». «Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианина», стр. 22*.

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

5. Св. Макарий Египетский говорит: «Как при возделывании виноградника все попечение прилагается для то-

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

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

7. «Начертание христианского нравоучения» епископа Феофана — плод святоотеческого сознания в атмосфере XIX века. Еп. Феофан, в сущности, отрицает христианство как религию свободы, он в религии несовершеннолетия.

«Ни в самом человеке, ни вне его ничего нет свободного. Все устроено по определенным законам воли Божественной, которая после сего одна и остается совершенно свободною. Посему приличным поприщем для свободы может быть только воля Божия». «Начертание христианского нравоучения», стр. 40. «Первая и основная обязанность есть *всецелая покорность вере* истинной. Вера сия идет от Бога, есть Его царский указ к нам, подданным», стр. 341. Трудно понять, где это Феофан увидел в новозаветном откровении любви и свободы «указ подданным» и требование «всецелой покорности». Феофан целиком стоит на почве страха соблазнов и ужаса опасностей, грозящих несовершеннолетним. Поэтому нужно, прежде всего, охранить, запретить, предотвратить. «Христианину свойственно *не иметь своей воли*», стр. 476. И вот какое отношение к миру и людям и какое жизнеустройство вытекает из этой религии страха несовершеннолетних. «Всему глава — *порядок*. Должно человеку внести регулярность во всю свою жизнь, в свои занятия и отношения. Это строй жизни, или ход дел, где всему положены *мера* и *вес*. Мера в пище и питании, мера в одежде, в украшении дома, в труде и отдохновении, в знакомствах и сношениях», стр. 486. И Феофан дает ряд правил умеренного хозяйственного благосостояния, трезвой буржуазности. Он договаривается даже до того, что «не должно забывать смиренного и вместе самого действительного средства — *телесного наказания*. Душа образуется чрез тело. Бывает зло, коего нельзя изгнать из души без уязвления тела. Отчего раны и большим полезны, тем паче малым», стр. 497. Феофан если и говорит о любви, то «о любви с почтением и покорностью», стр. 498. В царе, в губернаторе, в отце, в хозяине он видит иерархический чин, которому обязательно абсолютно покоряться. Всякий иерархический чин, будь то губернатор или отец, должен сознавать, что при нем «*степенная важность*, не высящаяся, но и не унижающая себя, привлекающая, но непоблажающая», стр. 503. Даже «слуга должен сознавать свою зависимость и быть готовым к беспрекословной и молчаливой покорности», стр. 505. А господин должен заботиться о спасении души слуги. Так во всем. Это выдержанная система подчинения и страха. В ней нет места для свободы и любви. Еп. Феофан в сущности монофизит: он отрицает человека, богочеловека и богочеловечество.

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

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

10. У Э. Гелло в книге «Le Siècle» есть прекрасная глава «Le Talent et le génie». «Le talent et le genie,— говорит Гелло,— qui diffèrent à tous les points de vue, diffèrent très essentiellement sur ce point: le talent est une spécialité, le génie est une supériorité générale» (стр. 243). «Le génie ne se prouve pas par une œuvre extérieure. Il se révèle intimement et magnifiquement aux yeux dignes de lui, faits pour le voir» (стр. 244). «Ce qu'il voit dans un éclair, c'est précisément ce que ne verront jamais les hommes patients, pendant la durée des siècles. La lenteur le tue, le retard est pour lui le plus mortel des poisons» (стр. 246). «Je dirai que le désir est une des forces qui ressemblent le plus au génie. Peut-être quelque part ces deux mots sont synonymes. Peut-être le désir est-il le génie en puissance. Peut-être le génie est-il le désir en acte» (стр. 247). «Un des caractères du genie, c'est d'être extrême en toutes choses. Il est violent par nature, et intolérant par essence» (стр. 249)**. Гелло глубоко проникает в стихию гения и видит его волевою и универсальную природу.

К главе VIII. ТВОРЧЕСТВО И ПОЛ. МУЖСКОЕ И ЖЕНСКОЕ. РОД И ЛИЧНОСТЬ

1. Очень интересны и показательны работы проф. Зигмунда Фрейда. См. его «Теорию полового влечения». Он применяет свою пансексуалистическую теорию к истолкованию всего на свете. См. главный его труд «Толкование сновидений» и «Леонардо да Винчи». У Фрейда нет обычной психиатрической затхлости, у него есть свобода

и дерзновение мысли. Фрейд научно обосновывает ту истину, что сексуальность разлита по всему человеческому существу и присуща даже младенцам. Он колеблет обычные границы нормально-естественной сексуальности. Он научно-позитивно обосновывает некоторые гениальные интуиции Вейнингера, хотя дух их есть разный. Но склонность школы Фрейда объяснять все, вплоть до религиозной жизни, неосознанной сексуальностью принимает формы маниакальной идеи, характерной для психиатров. Ведь и этот пансексуализм может быть объяснен неосознанной сексуальностью его создателей, если применить тот метод сыска и вмешательства в интимную жизнь, который допускает школа Фрейда. Натяжки Фрейда в объяснении типа Леонардо или объяснении снов доходят до комического. И все же Фрейд помогает осознанию сексуальности.

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

3. См. «Творение иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианина», стр. 54.

4. «Böhmes sämtliche Werke», t. III. «Die drei Prinzipien göttlichen Wesens», стр. 112.

5. Там же, стр. 117.

6. Там же, стр. 187.

7. Т. IV. «Vom dreifachen Leben bes Menschen», стр. 70.

8. Там же, стр. 71.

9. Там же, стр. 156.

10. Т. V. «Mysterium magnum», стр. 94.

11. Там же, стр. 101.

12. Там же, стр. 140.

13. Там же, стр. 150—1.

14. Там же, стр. 327.

15. Там же, стр. 482.

16. «L'homme, — говорится в Зохаре, — ne mérite pleinement ce nom que quand l'homme et la femme sont joints ensemble». «La bénédiction céleste ne descend que là où est cette union, car elle ne peut tomber que sur un corps entier». Карпп «Etude sur les origines et la nature du Zohar», стр. 427 и 428. См. также стр. 431: «Adam, reflet fidèle de l'Adam

supérieur ou primordial, dut comme son modèle unir en lui le double principe mâle et femelle. Il fut tout d'abord créé androgyne»*.

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

18. «Fr. v. Baaders Leben und theosophische Werke», t. II, S. 381.

19. Там же, стр. 305.

20. Там же, стр. 392.

21. Там же, стр. 190—1.

22. Там же, стр. 191—2.

23. Там же, стр. 439.

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

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

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

27. Во всей святоотеческой литературе прямое религиозное оправдание самого сексуального акта, а не только его последствия — деторождения, можно найти чуть ли не у одного Мефодия Потарского, святого и мученика IV века. Св. Мефодий написал единственный в своем роде трактат под названием «Пир десяти дев или о девстве»,

весь еще проникнутый духом платоновского симпозиона. Десять дев произносят речи о половой любви на пиршестве. Иные девы признают девство высшим, небесным состоянием. Но соединение полов и деторождение тоже религиозно должны быть оправданы, в половом соединении должно увидеть непосредственное действие самого Бога. Одна из дев, Феофила, говорит: «Если бы реки уже окончили свое течение, излившись в морское вместилище, если бы свет был совершенно отделен от тьмы, если бы суша перестала производить плоды с пресмыкающимися и четвероногими животными и предопределенное число людей исполнилось, тогда, конечно, следовало воздерживаться и от деторождения. А теперь необходимо, чтобы человек и с своей стороны действовал по образу Божию, так как мир еще стоит и устрояется; *плодитесь* сказано и *размножайтесь*. (Характерно, что св. Мефодий ссылается на Ветхий Завет для оправдания деторождения.) И не следует гнушаться определением Творца, вследствие которого и мы сами стали существовать. Началом рождения людей служит ввержение семени в недра женской утробы, чтобы кость от костей и плоть от плоти, быв восприняты невидимою силою, снова были образованы в другого человека тем же художником... На это, быть может, указывает и сонное исступление, наведенное на первозданного, предызображая услаждение мужа при сообщении, когда он в жажде деторождения приходит в исступление, расслабляясь снотворными удовольствиями деторождения, чтобы нечто, отторгшееся от костей и плоти его, снова образовалось, как я сказала, в другого человека. Ибо, когда нарушается телесная гармония от раздражения при сообщении, то, как говорят нам опытные в брачном деле, вся мозговая и плодотворная часть крови, состоящая из жидкообразной кости, собравшись из всех членов, обратившись в пену и сгустившись, извергается детородными путями в животворную почву женщины. Поэтому справедливо сказано, что человек оставляет отца и мать, как забывающий внезапно обо всем в то время, когда он, соединившись с женою объятиями любви, делается участником плодотворения, предоставляя Божественному Создателю взять у него ребро, чтобы из сына сделаться самому отцом. Итак, если и теперь Бог образует человека, то не дерзко ли отвращаться от деторо-

ждения, которое не стыдится совершать сам Вседержитель своими чистыми руками?» Св. Мефодий, Полное собрание его творений, изд. 2-ое Тузова, стр. 36—7. «Дом подобен невидимой природе нашего рождения, а вход, обставленный горами,—нисхождению и вселению душ с небес в тела; отверстие — женщинам и вообще женскому полу; ваятель — творческой силе Божией, которая, под покровом рождения, распоряжаясь нашею природою, внутри невидимо облакает нас в человеческий образ, устрояя одеяние для душ. Приносящим же глиняное вещество нужно уподобить мужчин и вообще мужеский пол, когда они в жажде деторождения ввергают семя в естественные женские проходы, как там — глиняное вещество в отверстие. Это семя, делаясь причастным божественной, так сказать, творческой силе, само по себе не должно считаться причиной непотребных раздражений. Между тем художество постоянно обрабатывает предлагаемое вещество. Никакая вещь сама по себе не должна считаться злом, но она делается такою от злоупотребления пользующихся ею», стр. 40. «И в пророческом слове Церковь уподобляется цветущему и разнообразнейшему лугу, как украшенная и увенчанная не только цветами девства, но и цветами деторождения», стр. 43. Св. Мефодий дает единственное в своем роде оправдание полового акта как проводника Божественного творчества людей, как пути, которым творит Бог-Художник. Но все же оправдание половой жизни у св. Мефодия остается ветхозаветным, дохристианским. Новозаветна у него лишь хвала девству. «Подлинно девство есть весенний цветок, нежно произрастающий на своих всегда белых листьях, цвет нетления», стр. 80. «Много есть дочерей Церкви, но только одна есть избранная и возлюбленная в очах Ее больше всех; это — сонм девственниц», стр. 82. «Девство (παρθενία) через перемену одной буквы получает название почти обожествления (παρθεῖα), так как оно одно уподобляет Богу владеющего им и посвященного в его нетленные тайны», стр. 88. И пир десяти дев кончается постоянным повторением припева:

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

У св. Мефодия остается обычная для христианского сознания двойственность ветхозаветного оправдания дето-

рождения и половой жизни и новозаветной хвалы девства как состояния, превышающего всякую половую жизнь.

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

29. «Die *Androgyne* besteht in der Einheit des zeugenden und des formgebenden Prinzips oder Organs, oder in der Einigung der Geschlechtsfähigkeiten in einem Leibe. Dieser Begriff ist weder mit der Impotenz oder Geschlechtslosigkeit noch mit dem Hermaphroditismus als ihrem Gegenteil, nämlich dem Zusammensein beider geschleidener Fähigkeiten in einem Leibe zu vermengen»*. Baader, t. II, стр. 189.

К главе IX. ТВОРЧЕСТВО И ЛЮБОВЬ.
БРАК И СЕМЬЯ

1. Это научно изобличает Фрейд. Но Фрейд как будто бы не сознает, что в сексуальном наслаждении (*Lust*) человек все же игралитце родовой стихии.

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

3. «Глава семейства, — говорит еп. Феофан, — кто бы ни был ею, должен воспринять на себя *полную* и всестороннюю *заботу* о всем доме, по всем частям, и иметь неусыпное попечение о нем, сознавая себя ответным лицом и пред людьми за его добро и худо; ибо в своем лице он представляет его все: за него получает стыд и одобрение, болит и веселится. Сия забота, по частям, должна быть обращена α) на благоразумное, прочное и полное *хозяйство*, чтобы все во всем могли иметь посильное довольство, жизнь неболезненную, безбедную. В этом житейская мудрость — честная, Богом благословенная... В сем отношении он распорядитель и правитель дел. На нем ле-

жит, когда что начать, что кому сделать, с кем в какие вступить сделки и пр < оч. > ». «Начертание христианского нравоучения», стр. 488. Еп. Феофан не хуже экономиче-ских материалистов изобличает хозяйственную природу семьи. Для него «естественный союз по любви есть союз дикий, мрачный», стр. 490. В православном сознании еп. Феофана никогда даже и не возникал вопрос о смысле эротической любви, о мистическом браке.

4. См. Нитцше, т. VI, стр. 334.

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

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

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

К главе X. ТВОРЧЕСТВО И КРАСОТА. ИСКУССТВО И ТЕУРГИЯ

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

2. Очень интересна для нашей темы статья Зиммеля о Микель Анжело. (См. «Логос», 1911, Книга первая.) Зиммель хочет показать, что Микель Анжело преодолел дуализм языческой имманентности и христианской трансцендентности. «Душа и тело, долго разъединенные устремлением души в трансцендентное, здесь снова познают себя как единство», стр. 148. «Идея, мучеником которой был Микель Анжело, принадлежит, по-видимому, к бесконечным проблемам человечества: найти освобождающее завершение жизни в самой жизни, воплотить абсолютное в форме конечного», стр. 164. Это ведь проблема не одного Микель Анжело, это проблема всего искусства и всей человеческой культуры. Но и Микель Анжело, как и всему Возрождению, не удалось «в земной воззрительной форме искусства замкнуть, завершить жизнь самое в себе», стр. 165. У Микель Анжело трансцендентное не стало имманентно-совершенным. Сам Зиммель кончает статью словами: «Может, суждено человеку некогда найти царство, в котором конечность и несовершенство разрешается в абсолютное и совершенное без необходимости полного перемещения себя в иное царство потусто-

ронних реальностей, царство догматических откровений... Последняя решающая трагедия как жизни Микель Анжело, так и его образов, раскрывается в том, что человечество еще не обрело третьего царства», стр. 165. Это третье царство и есть творчество в Духе.

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

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

5. См. прекрасную книгу Emile Gebhardt «L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance au moyen-âge». Иохим из Флориды, св. Франциск Ассизский, Ж. Варажин с его «Золотой легендой», Джотто, Данте — вот высшая точка мистического напряжения западного мира. Моннье тоже говорит о высшем творческом подъеме треченто. См. «Le Quattrocento», t. I, стр. 109—10.

6. О положительном значении Савонаролы для искусства говорит Лафенестр в книге «St. François d'Assise et Savonarola — inspirateurs de l'art italien», стр. 280—4 и Théodore de Wyzewa «Les Maîtres Italiens d'autrefois», стр. 83. Лафенестр и Визева говорят об упадке искусства кватроценто, о вырождении Возрождения, иссякании в нем творческих сил и об усилиях Савонаролы вернуться к творческим религиозным истокам треченто. В сущности, то же утверждает и Моннье в книге «Le Quattrocento». И он видит в конце XV века иссякание творчества.

7. См. в прекрасной книге Вячеслава Иванова «По звездам» статью «Две стихии в современном символизме». Вяч. Иванов защищает реалистический символизм против идеалистического символизма. «Пафос реалистического символизма: через Августиново «*transcende te ipsum*» к лозунгу — *a realibus ad realiora**. Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества — утвердить, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это — пафос мистического устремления к *Ens realissimum***», эрос

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

8. В этом отношении очень характерен дневник Леона Блуа «*Le Mendiant Ingrat*». Жизнь Л. Блуа прошла в потрясающей бедности. Иногда в праздник ему не на что было зажечь свечку. Его дети умерли от голода, и не на что было хоронить их. Но Л. Блуа не шел ни на какие компромиссы с буржуазным атеистическим миром, не приспособлялся к газетам и журналам, к направлениям, имевшим успех. Так же ужасна была жизнь Вилье де Лиль-Адана, потомка одной из самых аристократических фамилий Франции. Он жил на мансарде и выставлял свою кандидатуру на греческий престол, на который имел реальные права как потомок грессмейстера ордена Иоаннитов*.

9. Андре Жид в статье о Вилье де Лиль-Адане не без недоброжелательства говорит о якобы религиозном нежелании знать жизнь у Вилье де Лиль-Адана и других «католических писателей»: «*Baudelaire, Barbey d'Aureville, Hello, Bloy, Huysmans, c'est là leur trait commun: méconnaissance de la vie, et même haine de la vie — mépris, honte, peur, dédain, il y a toutes les nuances, — une sorte de religieuse ran-*

cune contre la vie. L'ironie de Villiers s'y ramène*. «Prétex-tes», стр. 186.

10. Обычные эстетики и философии искусства должны быть отнесены к раздражающему своей ненужностью типу литературы. Об искусстве и красоте пишут люди, которым внутренне чужды искусство и красота. Отрадное исключение представляет книга Б. Христиансена «Философия искусства». Христиансен не только философ, но и человек художественно чуткий. У него можно найти ряд ценных истин, несмотря на ложность его исходной философской точки зрения (он принадлежит к школе Риккерта). Христиансен глубоко понимает, что в искусстве есть настоящее откровение о человеке. «В человеке должно быть нечто, что жаждет самооткровения, и его откровением может быть искусство». «Философия искусства», стр. 156. «Искусство указывает человеку путь к самому себе. В нем, в этом искусстве, которое может быть праздной забавой и для многих бывает только ею, заложена и другая возможность: стать для человека самооткровением абсолютного», стр. 157. «В этой обманчивой игре (искусства) одно мы постигаем несомненно: себя самих. Мы приблизились к себе; среди призрачного вот что остается настоящим и правдивым: я таков и вижу себя таким, что для меня это переживание означает подъем и достижение. Я нахожу и узнаю свою тоску, ибо в призрачном мире я конкретно переживаю то, что могло бы ее утолить. Я нахожу то, что могло бы осмыслить жизнь: действовать в сфере, подобной той, куда возносит меня искусство. В призрачном действии над отражением идеального я постигаю то Я, которое скрыто за эмпирическим. В этом, думается мне, призвание художника: разрешить души от пут жизни и давать голос молчанию внутри нас, чтобы мы слушали его и открывались себе. Искусство... раскрывает нам безобманно наше собственное существо», стр. 158. «То, что жаждали узреть мистики в своих экстазах и погружаясь в глубь собственного «я», то создают художники и предлагают всякому, кто близок им по духу», стр. 159. Христиансен также прекрасно раскрывает творческую природу всякого эстетического восприятия и внечувственный, сверхэмпирический характер всякого художественного произведения: «Эстетический объект возникает путем особого вторично-творческого синтеза, и внешнее произведение служит лишь средством, по-

буждающим зрителя к этому синтезу. Эстетический объект, таким образом, не может быть зафиксирован; он не заключается в мраморе, на полотне, в сочетании тонов, но должен всякий раз возникать заново: отсюда возможность его непонимания или понимания ложного... Мы утверждаем, что содержание художественного произведения внечувственно; мы считаем пустым всякое произведение, в котором строение чувственных форм не позволяет им явиться выражением внечувственного. Мы говорим, что дело не в красках, линиях и тонах как таковых, даже не в видимом образе изображенного предмета, но в том невидимом, которое стоит за образом и его формами, и что последовательность тонов имеет значение только как чувственный выразитель внечувственной мелодии», стр. 197. Это глубокое место должно быть противопоставлено всем сторонникам эстетического сенсуализма. Ценно сближение красоты с свободой в книге К. Эрберга «Цель творчества». К. Эрберг видит красоту в преодолении творческим духом человека природной необходимости. Но К. Эрберг признает лишь свободу старого Адама, свободу формально-бессодержательную. И все же глава «Красота и свобода» в его книге очень ценна для философии искусства. Искусство, поистине, есть путь освобождения от природной необходимости.

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

К главе XI. ТВОРЧЕСТВО И МОРАЛЬ. НОВАЯ ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА

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

2. Еп. Феофан вышел из двадцатилетнего затвора, когда приехал тамбовский губернатор. Этим он выразил свое мистическое послушание земному чиновначалию. Он проповедует мораль совершенного повиновения и покорности, вплоть до телесных наказаний. А оптинский старец Амвросий оправдывает смертную казнь. Старец пишет по поводу казни Каракозова: «А что он лишен погребения и что получил конец такую позорную смертью и подобное — все это, при искреннем раскаянии, может послужить ему к облегчению тяжелой вины преступления; другим же послужит это к вразумлению, чтобы так не забывались и так далеко не простирали своей дерзости». «Описание жизни блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия». Сост. прот. С. Четвериковым, стр. 157.

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

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

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

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

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

К главе XII. ТВОРЧЕСТВО И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ

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

2. С. Булгаков в своей интересной и показательной «Философии хозяйства» хотел открыть софийность хозяйства, но в действительности открыл нетворческую, трудовую, послушную, ветхозаветную природу хозяйства. С. Булгаков отрицает творческую общественность. Сущность жизни для него в труде, а не в творчестве. Православное сознание Булгакова приводит его к требованию, чтобы каждый нес послушно выпавшее на его долю социальное положение. Характерно, что Булгаков в своей философии хозяйства, которая для него есть часть натурфилософии, совсем не ставит социального вопроса, религиозного социального вопроса, который всегда есть вопрос о существовании неправды, несправедливости в мире, а не только греха.

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

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

5. В христианстве было разработано учение о грехе, его последствиях и избавлении от него, но совсем не было раскрыто учение о зле как начале самобытном. По вопросу о зле больше можно найти у манихейцев и гностиков; у них была проблема зла, а не только греха. В мире есть не только грех и его справедливые последствия, но также зло и его несправедливые последствия. См. о мани-

хействе книгу XVIII в. Beausobre «Histoire critique de Manichéisme et du Manichéisme», два тома.

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

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

8. См. Гер. Спенсер «Основы социологии». Во многих отношениях поучительная книга.

9. Это глубоко понимает Э. Карпентер.

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

К главе XIII. ТВОРЧЕСТВО И МИСТИКА. ОККУЛЬТИЗМ И МАГИЯ

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

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

3. См. интересную брошюру штейнерианца Бауера «Mystik und Okkultismus», в которой приводится та мысль, что в мистике «я» исчезает в Боге, изобличается неправда

«я», а в оккультизме раскрывается «я», его правда. См. лучшую книгу по философии религии в современной немецкой философии Дрекса «Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes», в которой окончательно погашается «я» в Боге.

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

5. См. Суоми Вивекананда. «Философия Йога. Лекции, читанные о Раджа-Йоге или подчинении внутренней природы», стр. 43.

6. См. Вивекананда, там же, стр. 74.

7. См. в той же книге комментарии к афоризмам Патанджали, стр. 6.

8. Там же, стр. 6.

9. Там же, стр. 37.

10. См. Вивекананда, «Карма-Йога», стр. 72.

11. См. параллель йоги и христианской аскетики у Ладзыженского «Сверхсознание» и у Лютославского «Volonté et liberté». IX, Anciennes écoles de la volonté, стр. 218—49 (особенно стр. 227).

12. В «Голосе Безмолвия» говорится: «Прежде чем разум твоей души прозреет, зародыш личности должен быть разрушен», стр. 23. «Отныне твое «я» погрузилось в *единое я*, слилось с тем *я*, из которого излучилось твое бытие. Где же твоя индивидуальность, ученик, где *сам* ученик? То — искра, исчезнувшая в пламени, капля в недрах океана, непреходящий луч, ставший «Всемирным сиянием», стр. 28—29. «Ищи в Безличном свое истинное я», стр. 33. «Путь к конечному освобождению в тебе самом, и все же путь этот и начинается и кончается вне твоего личного я», стр. 41. «Ты не должен отделять свое бытие от единого Бытия и от всего сущего, но — слить океан с каплей и каплю с океаном», стр. 50. Истинное я человека — мировое я, т. е. Бог, — индивидуального я, т. е. человека, не должно быть. В прекрасной книге Брамана Чаттерджи «Сокровенная религиозная философия Индии» говорится: «Наше человеческое самосознание сольется с нашим божественным *Ego*, которое и есть истинная бессмертная душа человека», стр. 71. «Цель человеческой эволюции — полное осуществление

его божественности, отождествление его сущности с единой Реальностью», стр. 86. «Единая реальность во вселенной: все, что существует, не более как проявление этой Реальности; «Я» человека по существу тождественно с этой Реальностью», стр. 92.

13. См. Plotin «Enneaden». In Auswahe überzetzt und eingeleitet von Otto Kiefer, I Band, Verlegt bei E. Diederichs, 1905, стр. 122.

14. См. Plotin, I Band, стр. 117.

15. «Das ist aber nicht mehr der Geist, sondern etwas über dem Geist, denn der Geist ist noch etwas Seiendes, jenes ist kein etwas mehr, sondern höher als alle Dinge, es ist auch nicht das Seiende, denn das Seiende hat gleichsam noch eine Gestalt, jenes aber ist ohne Gestalt, selbst ohne geistige Gestalt. Da die Natur des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, so ist sie nichts von allem; es ist also weder ein Etwas, noch hat es Eigenschaften oder Grösse, noch ist es Geist noch Seele, es ist weder bewegt noch ruhend, es ist nicht im Raum, nicht in der Zeit; sondern es ist an sich Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose, vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe; denn all das gehört zum Seienden und ruft eine Vielheit hervor. Aber warum ist es weder bewegt noch ruhend? Weil eins von beiden oder beides notwendig zum Seienden gehört und das Ruhende durch die Stabilität ruhend ist und doch nicht dasselbe ist wie sie; folglich besitzt das Ruhende diese als zufällige Eigenschaft und ist nicht mehr einfach. Auch wenn wir das Erste die Ursache nennen, sagen wir nicht etwas von ihm aus, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm empfangen, während jenes in sich selbst bleibt. Man darf es, genau gesprochen, auch nicht dies oder das nennen, sondern wir, die es gleichsam von aussen umkreisen, können nur versuchen, seine Eindrücke auf und zu beschreiben, indem wir ihm bald näher stehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpfen Schwierigkeiten». Plotin, B. I, стр. 118—9*.

16. И у Скотта Эригены мы находим ту же неоплатоническую мистику и метафизику, хотя и с христианскими коррективами. Бриллиантов в своей превосходной книге «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены» так излагает учение Эригены: «В конце концов человеческая природа в ее причинах, т. е. идеях, прейдет в Самого Бога: насколько в Нем именно и существуют идеи... Святые при этом возвраще-

нии всего в Бога как бы выступают своим духом из пределов своей природы и пределов всего сотворенного, объединившись с Богом и в Боге, так что в них как бы не останется уже не только ничего животного и ничего телесного, но и ничего человеческого, ничего природного; в этом будет замечаться их «обожествление». Чистейшие духи тогда сверхъестественно как бы исчезнут в Самом Боге, как бы во мраке непостижимого и непреступного света», стр. 361—2. И для Эригены космическая множественность не есть прибыль божественной жизни, положительное развитие божественного откровения.

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

18. См. Экхардт, стр. 14.

19. Там же, стр. 16.

20. Там же, стр. 25.

21. Там же, стр. 26.

22. Там же, стр. 32.

23. Там же, стр. 53.

24. Там же, стр. 54.

25. Там же, стр. 55.

26. Там же, стр. 58.

27. Там же, стр. 133—4.

28. Там же, стр. 149.

29. Беме, по-видимому, через Парацельса проникся каббалистическими идеями.

30. Некоторые достижения католической мистики головокружительно высоки. Так у Angèle de Foligno я нашел место, которое превосходит по дерзновению, по высоте человеческого самосознания все, что можно прочесть в мистических книгах: «Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité, aperçue dans la nuit, je me vois moi-même, debout, au centre»*. «Le Livre des visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno», traduit par E. Hello, стр. 105. Мистики упреждали времена и сроки и видели человека в недрах самой Божественной Троицы.

31. См. Корнелиус Агриппа «La Philosophie occulte et la magie».

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

33. См. Кизеветтера «Die Geheimwissenschaften». Die Dämonologie des Urchristentums, стр. 445—51. Характерна книга Жюля Буа «Le satanisme et la magie».

К главе XIV. ТРИ ЭПОХИ. ТВОРЧЕСТВО
И КУЛЬТУРА. ТВОРЧЕСТВО И ЦЕРКОВЬ.
ТВОРЧЕСТВО И ХРИСТИАНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

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

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

3. Значение Экхардта и особенно Беме — всемирное.

4. Св. Исаак Сирианин говорит: «Кто всех равно любит по состраданию и безразлично, тот достиг совершенства», «Св. Исаак Сирианин», стр. 48. В другом месте говорит: «И не думай, что кроме тебя и Бога есть кто другой на земле, о ком бы заботиться тебе, как научен ты прежде тебя бывшими отцами. Если не ожесточит кто собственного сердца своего, и не будет с усилием удерживать милосердия своего так, чтобы стать далеким от попечения о всем дольном, и ради Бога и ради чего-либо житейского, и не станет пребывать в одной молитве в определенное на то время, тот не может быть свободен от смущения и забот и пребывать в безмолвии», стр. 66.

5. В. Несмелов в своей книге о св. Григории Нисском пишет: «Отцы и учителя церкви первых трех веков ясно говорили только о личном бытии Св. Духа — вопроса же об Его природе и об отношении Его к Богу Отцу и к Богу Сыну или совсем не ставили, или если и ставили, то раз-

решали его крайне обще и неопределенно. Все их внимание главным образом приковывала к себе историческая Личность Богочеловека. Они слишком живо чувствовали совершенное Им дело спасения людей, и это необъятно-величественное дело как бы заслонило собою в их религиозном сознании все другие истины веры, так что они знали и хотели знать одного только Христа, распятого и прославленного и прославляющего других в Своем вечном царстве. В стремлении к этому знанию они касались учения о Св. Духе лишь постольку, поскольку Его домостроительствующая деятельность о роде человеческом неразрывно связывалась с такою же деятельностью Сына Божьего, т. е. другими словами — поскольку нельзя было его не коснуться». «Догматическая система св. Григория Нисского», стр. 267.

6. Очень интересно говорит о культуре Н. Ф. Федоров: «Если объединение живущих для всеобщего воскрешения не совершается сознательно, то объединение сынов превращается в цивилизацию, в чуждость, враждебность, в разрушение, а вместо воскрешения является культура, т. е. перерождение, вырождение и наконец вымирание». «Философия общего дела», стр. 142—3. «Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, следовательно, не признавала зла в умирании личном и в вымирании родовом», стр. 625.

ПРИМЕЧАНИЯ

В настоящий том включены две философские работы Н. А. Бердяева доэмигрантского периода — «Философия свободы» и «Смысл творчества».

В тексте, как правило, сохранена оригинальная орфография. Например, в тех случаях, когда написание отражает особенности произношения (внутренно, усумниться, изнимается), несет смысловую нагрузку (диавол). Без изменения оставлено авторское написание имен собственных: фамилий (Эккерт и Экхардт, Скотт Эригена, Бекон, Нитцше, Шопенгауер), имен литературных персонажей (Джульета, Пер Гинт) и принятых в то время философских и исторических терминов (гнозис, нунен, елейцы, Элевзинские мистерии).

В соответствии с современными правилами изменено написание ряда частиц, союзов, наречий (также и так же, не и ни, наряду и др.), написание слов, употребляемых Бердяевым с дефисом и без него (антропо-софический, по евангельски), а также ряда других, отражающих норму того времени (официальный, карриатура, проэцируется).

Пунктуация дается по современным правилам, за исключением случаев, отражающих особенности авторского стиля.

Смысловые опечатки исправлены. В случае необходимости это оговорено в комментариях. При дwoйком написании слов, как правило, избирается одно, чаще встречающееся в тексте.

Примечания Бердяева обозначены цифрами. В работе «Философия свободы» они даны постранично, а в работе «Смысл творчества» — вынесены автором в особый раздел «Примечания и экскурсы» (С. 535—580). Примечания комментатора обозначены звездочками.

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Эта книга, как уже отмечалось во вводной статье, представляет первую попытку Бердяева сформулировать собственную философскую позицию. В композиционном отношении она близка к предыдущим его книгам, построенным по принципу тематического объединения ранее опубликованных статей («Новое религиозное сознание и общественность». Спб., 1907; «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные». 1900—1906. Спб., 1907; «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии». 1907—9 г. Спб., 1910). Так, гл. II была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии», 1910, № 102; гл. III — там же, 1910, № 105; гл. IV — там же, 1908, № 93; гл. V — там же, 1908, № 94 и 95; гл. VI — в «Московском еженедельнике», 1910, № 24.

Ретроспективно Бердяев оценивал эту книгу весьма скептически и пристрастно. Вместе с тем, он точно определял ее место в своей фило-

софской эволюции: «Меня не удовлетворяла эта книга. Терминология в ней недостаточно выработана. Впоследствии я гораздо лучше выразил свои мысли. Но в ней утверждался уже примат свободы...» (Самопознание. С. 231).

Текст публикуется по изданию: Николай Бердяев. Философия свободы. М.; Изд. «Путь», 1911.

С. 11—* I Кор. 3: 18—19.

С. 16—* Хомяков А. С. Собр. соч. 3-е изд. М., 1900. Т. 2. С. 223. Эту же цитату Н. А. Бердяев приводит в своей книге «А. С. Хомяков» (М., 1912. С. 45).

С. 18—* Понятие «меонизм», например, использовал Н. М. Минский в книге «При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни» (Спб., 1890) для характеристики собственной философии. Оно образовано от греческого понятия «не-сущее». На истоки «меональной философии» Минского указал в своей весьма ядовитой рецензии Вл. Соловьев. «Другие теософические системы, — отмечал он, — александрийский неоплатонизм, еврейская каббала — усвоивши себе вполне эту идею отрицательного абсолюта (у каббалистов он имеет и особое название — *эн-соф*, которое мы рекомендуем г. Минскому вместо его измышленного «меона»), не ограничиваются, однако, ею, а развивают и положительное содержание абсолютного начала» (см.: Вестник Европы. 1890. Кн. 3 (март). С. 440—441).

В качестве отрицательной характеристики всего пути новоевропейской философии использовал понятие «меонизм» близкий Бердяеву этого периода по православному умонастроению В. Ф. Эрн. Он считал, что в творчестве Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, В. С. Соловьева наиболее наглядно проявилась «жизненная конкретность русской мысли в борьбе с меонизмом нового европейского мышления» (см.: В. Ф. Эрн. Борьба за Логос. Опыты философские и критические. М., 1911. С. 92).

Философско-филологическое и богословское прояснение понятия «меон» как срединного, обозначающего «нечто» (невьявленное, неоформленное) между «чем-то» и «ничто», осуществлено С. Н. Булгаковым (см.: Сергей Булгаков. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 154—155 и 183—184).

С. 19—* В это время Бердяев был очень близок к кругу московских православных философов, также разрабатывавших проблему «церковного», или «соборного», сознания. В этом кругу господствовало резко критическое отношение к Канту. Так, например, В. Ф. Эрн считал Канта наиболее последовательным выразителем «меонизма» и философским предтечей германского милитаризма (название одной из его статей — «От Канта к Круппу»).

С. 21—* Термин «иллюзионизм» использовал Н. Г. Чернышевский (см.: Н. Г. Чернышевский. Соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1987. С. 486). Затем этим термином В. Ф. Эрн характеризовал новоевропейский рационализм и особенно неокантианство (см.: В. Ф. Эрн. Борьба за Логос. С. 358).

С. 22—* Более точно позиция Шеллинга характеризуется как «панентеизм».

С. 24—* Арианство — течение в христианстве, названное по имени его основателя, александрийского священника Ария (ум. в 336 г.). Рационалистически толкуя христианское учение о двойственной (богочеловеческой) природе второго лица божественной Троицы — Христа, Арий пришел к выводу о неединосущности Бога-Отца и Бога-Сына. Из этого с неизбежностью вытекало отрицание центрального догмата христианства — идеи боговоплощения. Арианство было осуждено как ересь на Никейском Вселенском соборе христианской церкви в 325 г.

— ** Монофизитство — религиозно-политическое учение, основанное константинопольским архимандритом Евтихием (451 г.). В отличие от ортодоксальной доктрины Евтихий утверждал, что хотя Христос рожден от двух природ (божественной и человеческой), но обладает только одной — божественной, в то время как человеческая природа в Христе несамостоятельна.

С. 27—* Отождествляя церковь с «душой мира», Бердяев демонстрирует очень свободное отношение к христианской догматике, в рамках которой отсутствует учение о «душе мира». Это понятие характерно для античной философской традиции (Платон, стоики, неоплатоники), а также для философии ренессансной и романтической. Как отметил Шеллинг, античное учение о «мировой душе» сводилось к *идее организующего начала*, формирующего мир в систему» (Ф. В. Й. Шеллинг. Соч. в 2-х томах. Т. I. М., 1987. С. 93). В работе «Бруно, или о божественном и природном начале вещей. Беседа», имитирующей ренессансный диалог, Шеллинг определил «душу мира» как единую с материей «форму всех форм» (Там же. С. 571).

С. 29—* В современной литературе более распространена квалификация А. Бергсона в качестве интуитивиста.

С. 33—* Природа сотворенная творящая (лат.).

С. 33—* Бердяев имеет в виду книгу И. Канта «Религия в пределах только разума» (1793 г.).

С. 34—* В этой апологии язычества сказалось влияние Д. С. Мережковского, с которым Бердяев часто встречался зимой 1907—1908 гг. в Париже. «Атмосфера Мережковских, — вспоминал он, — ...очень способствовала моему повороту к православной церкви» (Самопознание. С. 153). Преодолев это влияние, Бердяев полностью пересмотрел свой взгляд на язычество: «В ренессансе начала XX века было слишком много языческого. И это элемент реакционный, враждебный свободе и личности» (Там же. С. 154).

С. 35—* На противопоставлении западноевропейского «рацио» восточнохристианскому «логосу» построил свою концепцию русской философии В. Ф. Эрн. См. статью «Нечто о Логосе, русской философии и научности» в кн. «Борьба за Логос», а также: В. Эрн. Григорий Саввич Скворода. Жизнь и учение. М., 1912.

С. 41—* Тезис В. Ф. Эрна, детально развитый им в книге «Борьба за Логос» (С. 111).

С. 45—* Так называемая «баденская школа» (иначе — «фрейбургская школа») неокантианства, уделявшая большее внимание «наукам о культуре» по сравнению с «марбургской школой», больше обращенной к проблемам «чистой» гносеологии, методологии науки.

С. 48—* Сведение к нелепости (*лат.*).

С. 52—* Верую — ибо нелепо (*лат.*).

С. 55—* С. Н. Трубецкой. Учение о Логосе в его истории. Спб., 1900.

С. 57—* Бердяев следует за той интерпретацией евангельского рассказа об искушениях Христа, которая представлена Достоевским в романе «Братья Карамазовы» («поэма» Ивана Карамазова «Великий Инквизитор»). Христос отвергает «чудесный» способ утверждения веры, но встречает такое возражение Инквизитора: «человек ищет не столько бога, сколько чудес» (см.: Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 14. Л., 1976. С. 233).

С. 65—* Учение Л. М. Лопатина о причинности особенно подробно развито во 2-м томе его «Положительных задач философии» (М., 1891). Сущность этого учения концентрированно выражена А. И. Огневым: «Лопатин полагает, что нормальным и основным типом причинности в сущем является свобода, и всякая необходимость имеет в свободе свое основание. В этом взгляде Л. М. сходен с знаменитым французским философом А. Бергсоном» (см.: А. И. Огнев. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 59).

С. 75—* Это упоминание «Софии» неорганично для философии Бердяева и свидетельствует лишь о его солидарности с «софиологами» С. Н. Булгаковым и П. А. Флоренским. Позднее Бердяев в «софиологии» (к которой по-своему примыкали Вяч. Иванов, А. Белый, А. Блок) увидел «космическое прельщение» и «освящение исторической плоти» (Самопознание. С. 174—175).

С. 82—* Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium!».

С. 88—* В положении о становлении Бога в творческом акте содержится, по существу, вся программа той философской концепции, которая будет развернута Бердяевым в «Смысле творчества».

С. 95—* «Я есмь путь и истина и жизнь» — Ин. 14:6.

С. 96—* Н. О. Лосский. Обоснование интуитивизма. Спб. 1906.

С. 117—* Цитата из «Песни Миньоны» (из романа В. Гете «Ученические годы Вильгельма Мейстера») в переводе Л. А. Мея.

— ** Цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Дары Терека».

С. 132—* Манихейство — религиозно-философское учение, создателем которого является выходец из Месопотамии Сураик (214—277 гг.), получивший почетное имя Мани (дух, ум). Согласно его учению, бытие образуют два самостоятельных и противоборствующих начала: доброе и злое (свет и тьма). Этот дуализм составляет наиболее характерную черту манихейства, рассматривающего предысторию мира как борьбу светлой и темной иерархий, создающих соответственно «первочеловека», или «небесного Адама», и «сатану». Сам мир рассматривает-

ся как смешение света и тьмы, борьба между которыми должна привести к окончательному разделению светлой и темной иерархий.

С. 133—* Понятие «положительное всеединство» применялось Шеллингом для характеристики Абсолюта (Бога), а в русской философской традиции — славянофилами и Вл. Соловьевым, использовавшим его при раскрытии идеи Богочеловечества. «Наиболее близка мне была идея Богочеловечества, — признавал Бердяев, — которую продолжаю считать основной идеей русской религиозной мысли. Но соловьевцем я никогда не был» (Самопознание. С. 173).

С. 134—* Строго говоря, «различение между сущим и бытием, на чем настаивает и Соловьев», принадлежит Шеллингу (см. А. В. Гулыга. Вл. Соловьев и Шеллинг. — Историко-философский ежегодник '87. М., 1987. С. 267).

С. 141—* Близость Бердяева к философии «общего дела» Н. Ф. Федорова наиболее очевидна именно в утверждении идеи «завоевания» воскресения.

С. 144 — * Ин. I: I.

С. 155 — * Ис. I: 11, 13.

С. 160—* Эта фраза была сказана Розановым в докладе «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», прочитанном в 1907 г. на одном из заседаний религиозно-философского общества и включенном затем в его книгу «Темный лик. Метафизика христианства» (Спб., 1909. С. 252—268). В качестве полемического ответа Розанову Бердяев написал статью «Христос и мир» (см.: Русская мысль. 1908. № 1).

С. 164—* Римская империя (*лат.*).

С. 172—* Откр. 19: 7.

С. 195—* Ин. 8: 32, 36.

—** 2 Кор. 3: 17.

С. 199—* Противоречие в определении (*лат.*).

С. 201—* Приблизительная цитата из послания ап. Павла, где сказано: «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч» (Рим. 13: 4).

С. 209—* Квакеры (у Бердяева — *квэкеры*) — члены религиозной общины, выделившейся в самостоятельную организацию из состава англиканской церкви в XVII в. Название происходит от английского глагола to quake — дрожать, трястись. Самоназвание — «Общество друзей».

Хлысты — секта «христоверов», или «духовных христиан», выделившаяся из русской православной церкви в XVII в. В названии отразились особенности их доктрины, допускающей воплощение Св. Духа в праведниках («христах» и «богородицах»).

С. 212—* Монофелитство — учение, отклоняющееся от ортодоксальной христианской доктрины в вопросе о волевой природе Иисуса Христа и признающее в нем наряду с 2-мя природами (божественной и человеческой) лишь одну — божественную — волю. Осуждено как ересь на VI Вселенском соборе христианской церкви (680—681 гг.).

Несторианство — доктрина константинопольского патриарха Нестория, согласно которой Христос был рожден человеком и лишь затем об-

рел божественную природу. Эфесский собор 431 г. осудил несторианство как ересь.

Об арианстве и монофизитстве — см. прим. к с. 24.

С. 215—* Апокалипсический образ. См.: Откр. 12: 1.

С. 223—* Об отношении Бердяева к мистическому учению об андрогине подробно см. в «Смысле творчества».

С. 226—* Проблема «гениальности» и «святости» подробно исследована Бердяевым в «Смысле творчества».

С. 229—* В качестве приложения к «Философии свободы» Бердяев поместил опубликованную в июльском номере журнала «Русская мысль» за 1910 г. статью «Утонченная Фиваида (религиозная драма Дюрталь-Гюисманса)». Заголовок статьи, посвященной одному из крупнейших представителей западноевропейского символизма, также символичен. Он представляет собой контаминацию нескольких культурно-исторических и географических смыслов. Обыгрывая тот факт, что имя «Фивы» принадлежит двум различным городам, Бердяев уже в названии статьи задает образ разорванности, раздвоенности — «драмы» духовного мира Гюисманса.

Древнегреческий город Фивы, являвшийся центром Беотийского союза городов в VI—IV вв. до н. э., избран Бердяевым как символ утонченно-роскошной, склоняющейся к упадку античной языческой культуры. Древнеегипетская столица Фивы — некогда цветущий центр цветущей цивилизации — в христианскую эпоху превратился в место монашеского отшельничества и пустынножительства. В сочетании этих крайностей — утонченно-чувственной упадочности и «мироборчества» — и заключается, согласно Бердяеву, драматическая и даже трагическая «Фиваида» Гюисманса.

С. 230—* «A rebours» — «Наизнанку».

—** «La bas» — «Бездна».

—*** Человек, пожертвовавший свое имущество монастырю и живущий в нем.

С. 231—* Реми де Гурмон (1858—1915) — французский поэт и писатель, представитель символизма.

—** Роман Бальзака «Серафита».

С. 232—* «Черная месса» или «литургия Сатаны», которую служат, согласно позднесредневековым представлениям, сохранившимся в среде верующих католиков вплоть до XX в., продавшие душу дьяволу. Совершаемая ночью в католическом храме, такая месса представляла собой богохульство и надругательство над самим ритуалом, а также осквернение всех предметов христианского культа.

—** «En route» — «В пути».

—*** «Le Cathédrale» — «Собор»; «Sainte Lydwine de Schiedam» — «Святая Лидвина из Схидама».

—**** «Pages catholiques» — «Католические страницы».

С. 237—* Буланжизм — общественное движение во Франции в конце 80-х гг. XIX в., выдвинувшее требование военного реванша за поражение Франции в войне против Пруссии в 1870—1871 гг., а также рос-

пуска парламента и пересмотра республиканской конституции 1875 г. Получило название по имени своего лидера генерала Ж. Буланже (1837—1891 гг.).

— ** Божественный Параклет — в переводе с греческого — Утешитель. В Евангелии от Иоанна о нем сказано так: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа Истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет» (14: 16; 17; см. также 14: 26).

— *** В ордене иоаннитов (госпитальеров) особым почитанием пользовался апостол Иоанн, передавший слова Христа о пришествии в будущем Утешителя и Духа Истины: «Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15: 26). Отсюда иоанниты делали вывод о незавершенности божественного откровения и необходимости третьего откровения («завета»), которое явится завершающим дополнением по отношению к Ветхому и Новому Заветам.

— **** Gebhart Emile. L'Italie mystique; histoire de la renaissance religieuse au moyen age. Paris, 1890.

С. 240— * Трапписты — монашеский орден, основанный в 1636 г. де Рансе — аббатом цистерцианского монастыря Ла Трапп, получившего название от узкого входа в местную долину (la Tгарре). Устав ордена ориентирован на возврат к традициям восточнохристианского аскетизма.

С. 241— * «Увенчание Девы» (*фр.*).

С. 243— * Для демонстрации своего тезиса о двойственной, пассивно-активной природе католицизма Бердяев избирает наиболее ярких представителей средневековой религиозности. Св. Тереза (1515—1582) — испанская писательница, монахиня. Наряду со св. Иаковом считается покровительницей Испании. При жизни преследовалась инквизицией, в 1662 г. причислена к лику святых католической церкви. Символизирует пассивно-покорную сторону католичества. Папа Григорий VII, или Гильдебранд, (1073—1085), известный своей борьбой с германскими королями, кульминацией которой стало покаяние Генриха IV в Каносском замке в 1077 г. — наглядный пример характерного для средневековой римско-католической церкви стремления к мировому господству.

— ** Таинство Евхаристии — центральное таинство христианского культа, символизирующее (для верующих — реально воспроизводящее) причащение к Христу в акте употребления ритуально освященного вина (символ крови Господней) и хлеба (символ тела). В православной традиции оба вида причастия доступны всем верующим членам церкви. В традиции католической миряне причащаются лишь «телом Господним», а духовенство — и «кровью» и «телом».

— *** Бердяев имеет в виду два обстоятельства. Во-первых, в практике римско-католической церкви сложилась устойчивая традиция использования Библии на латинском языке, основанная на признании в качестве священных лишь трех языков: еврейского, греческого и латин-

ского. Отсутствие Библии на народных языках делало весьма труднодоступными для большинства западноевропейцев-мирян тексты Священного Писания. Во-вторых, в XIII в. в связи с резкой активизацией еретических движений (альбигойцы, вальденсы, катары и др.), участники которых основывали свои программы на неортодоксальных толкованиях ветхо- и новозаветных текстов, католическая иерархия ввела запрет для мирян на самостоятельное чтение и толкование Библии.

С. 244 — * Св. Серафим Саровский (1759—1833) — иеромонах Саровской пустыни, один из авторитетнейших представителей русского православного старчества. В миру — Прохор Мошнин, выходец из старинного курского купеческого рода.

— ** У Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910.

— *** Квиетизм (от лат. *quietus* — спокойный, безмятежный) — возникшее в XVII в. направление в католицизме, подчеркивающее необходимость абсолютно покорного и бесстрастного подчинения человека божественной воле.

С. 250 — * «Чаша св. Грааля» — один из символов западноевропейской средневековой культуры, получивший первую литературную обработку в незавершенном романе Кретьена де Труа (XII в.) «Персеваль, или Повесть о Граале». В этом романе святыня, хранящаяся в труднодоступном замке Грааль, отождествлена с одним из важнейших атрибутов таинства Евхаристии — чашей для причащения «кровью Господней». В позднейших переделках, подражаниях и продолжениях этой литературной темы Грааль был переосмыслен либо как камень ветхозаветного пророка Даниила, либо как алхимический «философский камень», либо как талисман кельтской мифологии. Например, в романе Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (закончен около 1210 г.) Грааль изображен уже как волшебный камень.

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА.

ОПЫТ ОПРАВДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Книга включает в себе итог предыдущих исканий Бердяева и открывает перспективу разворачивания уже самостоятельной и оригинальной его философии. Она создавалась в ситуации конфликта с официальной православной церковностью. В это же время Бердяев вступает в острую полемику и с представителями православного модернизма — группой Д. С. Мережковского, ориентированной на идеал «религиозной общности», и «софиологами» С. Н. Булгаковым и П. А. Флоренским.

Неординарность книги была сразу осознана в религиозно-философских кругах России. Особенно активно реагировал на нее В. В. Розанов. Он констатировал, что по отношению ко всем предыдущим сочинениям Бердяева «новая книга является «общим сводом» над отдельными

флигелями, постройками и чуланчиками» (Колокол. 1 мая 1916 г.). В первых розановских отзывах еще живет непосредственное чувство зачарованности свободным, раскованным философским творчеством. «Книга читается с непрерывным философским восхищением всяким, кто способен к философскому мышлению <...>. Прелесть книги и самого изложения заключается в том, что на каждой ее странице вы видите человека, лезущего на трудную и высокую гору, — видите все его усилия. Перед вами непрерывно творческая философская личность и творческая религиозная личность» (Там же). Определенного отношения к моноплюралистической антропологии Бердяева Розанов еще не решается высказать. Он лишь убежден, что «Бердяев несколько и не зовет нас выйти из христианства» (Там же).

В последующих своих рецензиях Розанов становится жестко критичным. Во-первых, он отвергает бердяевский messiаниззм и эсхатологизм, утверждая, что подлинное историческое призвание Руси — «вечная относительность», жизнь «для самого процесса жизни» (Новое время. 10 июня 1916 г.).

На это возражение Розанова Бердяев ответил резкой статьей «Апофеоз русской лени». Назвав «розаповщину» «мистической обывательщиной», исповедующей «мессианизм „лени“ и частной „скромности“» (Биржевые ведомости. 20 июня 1916 г.), он вновь подчеркнул messiанскую призванность России во всемирной истории. «Перед Россией, — писал он, — стоит роковая дилемма. Приходится делать выбор между «величием», великой миссией, великими делами и совершенным ничтожеством, историческим отступничеством, небытием. Среднего, «скромного» пути для России нет» (Там же). При этом Бердяев радикально развел духовный «мессианизм» и светское «великодержавие». Он настаивал: «Величие России мы менее всего склонны мыслить как притязание на мировое господство, на всемирное земное царство. Мы верим в жертвенный дух России, в ее светлую миссию, в избрание ее онтологическим характером пути правды» (Там же).

Разъясняя свою позицию, Розанов в статье «Из философии народной души (На возражения Н. А. Бердяева о «русском messiанизме»)» подчеркнул, что он не отрицает «особого в истории призвания» (Новое время. 30 июля 1916 г.). Но это призвание ни один народ не в состоянии предвидеть и, тем более, сознательно реализовать. Момент призвания «настает „неожиданно“, и обыкновенно для народов, им не занимавшихся это дело „рук Божиих“, а не „рук человеческих“» (Там же). России же нет нужды ни в какой «миссии» и ни в каком «призвании». «В сущности и абсолютно, — писал Розанов, — России «политики больше не нужно», ибо это есть единственное и с начала мировой истории еще первое царство, которое уже к началу «сознательности» своей сложилось так громадно, что «чего же больше желать»» (Там же).

Во-вторых, сама идея религиозного творчества (вызвавшая в нем поначалу чисто эстетическую реакцию наслаждения) становится основным пунктом критики Розанова. Связанное с этой идеей деление бытия на «мир сей» и «космос» воспринимается им (несмотря на специальную оговорку Бердяева) как онтологический дуализм, а книга как «действитель-

но «манихейская» и нисколько не «христианская» (Московские ведомости. 27 мая 1916 г.). Впрочем, не настаивая на этой крайности, Розанов лишь выводит Бердяева из круга православной традиции, полагая, что последний ориентируется не на «бессловесный» подвиг Серафима Саровского, а на «видность» и «громкое слово» бл. Августина. «Он говорит собственно о католическом типе христианства, — заключает Розанов, — призывая к нему и вознося его на необыкновенную высоту сравнительно с «изукрашенным» без мадонн и без красноречия — православием. Вот где корень и сущность его «пелагианства». После попыток Чаадаева и Влад. Соловьева мы имеем третью попытку. Не продолжаем речей — ибо речи за нашими богословами» (Там же).

Третий момент, вызвавший критику Розанова, и был связан с «нашими богословами», т. е. с группой московских православных философов и богословов (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. А. Кожевников, Д. Д. Муретов, М. А. Новоселов и др.). В их лице, считал Розанов, «мы имеем дело с явлением огромно-тихим, величаво-незаметным — в этой-то «тихости» и «незаметности» москвичи гениально угадали смысл русской истории, течение и дух всего религиозного на Руси. Они гениально поняли силу и красоту молчания, „невывявления“» (Новос время. 12 августа 1916 г.). И именно об этом «единственно сколько-нибудь героическом движении в области церковной» Бердяев «написал с удивительно старательною едкостью». Его, полагает Розанов, это движение «прямо злит, и он от этого своего дурного чувства не отречется» (Там же).

«Речь» православных богословов была краткой, но достаточно ясной. От их имени говорил С. Н. Булгаков. В пяти сносках к написанной в 1911—1916 гг. и опубликованной в год двух революций книге «Свет Невечерний» он определил расхождение философии Бердяева с православной доктриной. Во-первых, это недостаточная различенность божественного и человеческого: «Двойственная и противоречивая природа тварности, сотканная из божественности и ничтожества, не допускает имманентного обожествления человека, которое составляет отличительную черту антропологии Н. А. Бердяева с ее своеобразным мистическим фейербахианством» (Сергей Булгаков. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917 С. 182).

Во-вторых, Булгаков отвергает основополагающую идею Бердяева об оправдании человека творчеством. Интуиция о трансцендентности духа, разумеется, есть у Бердяева. Но ее перевешивает имманентизм, в результате чего «он видит недостаточно различие между образом и Первообразом, между беспредельным творчеством человека на основе софийности и абсолютным божественным творческим актом. Поэтому получается безобъектный, а потому бессильный, хотя и притязательный, творческий жест» (Там же. С. 279).

Третий момент является частным, но в контексте русского религиозного ренессанса он имел немаловажное значение. Речь идет о той интерпретации проблемы пола, которую представил Бердяев в учении об «андрогине». Для Булгакова это — проявление нехристианской вражды к полу, непонимание пола как единственно возможного пути вы-

явления телесной природы человека и в этом смысле — гностицизм (Там же. С. 293 и сл., а также с. 302).

Показав неправославность основных идей «Смысла творчества», Булгаков отметил и позитивный момент: «Обнаружение дисгармоний творчества в разных отношениях составляет главное достоинство книги» (Там же. С. 371).

Остро реагировало на выход «Смысла творчества» религиозно-философское течение во главе с Д. С. Мережковским. Книга обсуждалась на заседании религиозно-философского общества, а затем в «Биржевых ведомостях» появилась критическая рецензия под заголовком «Новое религиозное сознание». Ее автор, А. Мейер, признал «крайне неудачной» попытку Бердяева «построить целую философскую систему, которая являлась бы теорией „нового религиозного сознания“» (Биржевые ведомости. 28 октября 1916 г.). Самой идее поиска такого «сознания» он противопоставил ориентацию на «религиозную общественность» как первоочередную и исторически наиболее актуальную для христианства. Резко негативно отнесся А. Мейер и к основному постулату «антроподицеи» — оправданию через творчество: «Для индивидуума, взятого вне царства Божия, вне его истинной родины, если он хочет быть личностью, нет иного, высшего призвания на земле, чем подвиг отречения, странствия, пустынножительства. Он неизмеримо богаче всех подвигов „культурного строительства“» (Там же). Особенно неприятен для Бердяева, над которым тяготело обвинение в «богохульстве», был заключительный вывод рецензента: «Н. А. Бердяев, пытающийся создать какую-то философию человеческого творчества, оказывается только непослушным сыном аскетической церкви...» (Там же).

Бердяев ответил большой статьей «Новое религиозное сознание и история». Прежде всего он отвел упрек в «нечувствительном окаменении» к истории, разведя «социологическое» (присущее группе Мережковского) и «историческое» сознание (Биржевые ведомости. 18 ноября 1916 г.). «Философская работа мысли, — утверждал он, — давно уже подорвала социологическое мироощущение», а присущее ему «космическое мироощущение более благоприятно истории, чем мироощущение социологическое, ибо исторический процесс есть конкретная и неотъемлемая часть космического процесса...» (Там же).

Альтернативу «нового религиозного сознания» и «религиозной общественности» Бердяев связал с противостоянием двух подходов к центральной проблеме христианства — соотношения дуализма и монизма. «Философски я могу формулировать свое сознание так: мой дуализм (абсолютного и относительного, религиозного и секулярного) определяется моим исходным радикальным монизмом. Сознание же Мережковского и Мейера должно быть сформулировано так: их монизм (подчинение мировой относительности божественной абсолютности, религиозная общественность) определяется их исходным радикальным дуализмом. Дуализм (разделение, дифференциация, секуляризация), который исходит из монизма, осуществляемого в глубине духа, есть освобожде-

ние. Монизм же (внешняя сакрализация жизни, навязанная религиозная нормировка), который исходит из дуализма, трансцендентного противоположения Бога и человека, есть — порабощение» (Там же).

В том же номере «Биржевых ведомостей» был помещен ответ А. Мейера «Творческий сдвиг» — значительно более сдержанный и, по существу, исчерпавший спор. Мейер подчеркнул, что взаимоотношение «абсолютного» и «относительного» в христианстве включает в себя проблему боговоплощения, и этим, собственно, вызвано то особое внимание Мережковского и его последователей к общественности. Именно в социальной жизни человечества намечаются те пути, которые ведут за пределы истории. «Хорошо, что Н. А. Бердяев борется с нереалистичностью старых «социологических схем», — признавал А. Мейер, — но даже и в них было уже предвидение того перелома в материальной культуре человеческого (я прибавил бы: реально-церковного) творчества, сдвиг, ведущий к свободному общению еще на этой земле.

Вот этого-то и не слышит, не хочет слышать Н. А. Бердяев. И только в указании на это и заключается мой ему упрек» (Там же).

Текст публикуется по изданию: Николай Бердяев. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М. Изд. Г. А. Леман и С. И. Сахаров. 1916. Текст сверен с машинописной копией с книги, сделанной в 20—30-х гг. и содержащей авторскую правку (эта правка учтена и особо оговорена в примечаниях). Копия «Смысла творчества», хранящаяся в ЦГАЛИ СССР в собрании Н. А. Бердяева (фонд № 3970/1496, 11 и 12 ед. хранения), была любезно предоставлена мне с разрешения директора ЦГАЛИ Наталии Борисовны Волковой, которой я приношу глубокую благодарность за содействие и помощь в подготовке данного издания сочинений Н. А. Бердяева.

При подготовке публикации была также проведена сверка с изданием: Николай Бердяев. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. YMCA — Press. Paris, 1985.

Благодарю научного сотрудника ИМЛИ АН СССР Виктора Григорьевича Сукача, консультации которого облегчили процесс поиска и атрибуции рецензий В. В. Розанова, а также старшего научного сотрудника Института философии АН СССР, кандидата филологических наук Юрия Анатольевича Шичалина, осуществившего перевод цитаты из сочинения Плотина с древнегреческого языка.

С. 253 — * «Я знаю, что без моего Бога я не мог бы прожить ни единого мига; не будь меня — он по необходимости должен был бы умереть». Ангелус Силезиус (*нем.*).

С. 255 — * Парафраз строки «К добру и злу постыдно равнодушны» из стихотворения М. Ю. Лермонтова «На смерть поэта».

С. 258 — * В парсизме (зороастризме), религиозно-мифологической системе, создателем которой считается Заратуштра (не позднее VI в. до н. э.), Ариман — злой бог, противник благого бога Ормузда.

— ** В гностицизме, одной из трех (наряду с неоплатонизмом и христианством) крупнейших мировоззренческих систем позднеэллинистического мира, которую развивали Маркион, Василид, Валентин, Феодот, имеется специальное учение о Плероме. Плерома есть состоящая из «эонов» божественная целостность, порождаемая Абсолютом. Именно в Плероме рождается Демиург, создатель этого мира, лежащего «во зле». Подробнее см.: Н. В. Шабуров. Человек и мир в гностических учениях // Эллинистическая философия. М., 1986. С. 84—103.

С. 260—261 — * Тезису Достоевского о Боге, «возжелавшем свободной любви человека», т. е. допустившем непредсказуемость, недетерминированность прихода человека к Богу, противостоит учение Соловьева о свободной теургии, завершаемой становлением Богочеловечества. Соловьевской идее «положительного всеединства» Бердяев придает персоналистическую трактовку, связывая перспективу становления Богочеловечества с личностным творческим актом. Так сохраняется и трагизм свободы, постулированный Достоевским.

С. 266 — * Ср.: ...Природа побеждается только подчинением ей» (Ф. Бэкон. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, М., 1971. С. 83).

С. 267 — * Здесь, как и во всех предыдущих случаях, Бердяев, говоря об «экономической» природе науки, подразумевает ее приспособительный прагматизм.

С. 276 — * Ценится, имеет ценность (*нем.*).

— ** До бесконечности (*лат.*).

С. 277 — * В данном случае Бердяев имеет в виду прагматизм как самостоятельное течение в западноевропейской и американской философии.

С. 278 — * «Творческая эволюция» (*фр.*).

С. 282 — * Вероятно, Бердяев имеет в виду следующую запись из дневника Достоевского 1881 г.: «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 27. Л., 1984. С. 57).

С. 295 — * С помощью этих терминов Бердяев выражает одно из основных положений своей концепции моноплюрализма: познание имманентно бытию (эндосмос), но бытие трансцендентно познанию (экзосмос).

С. 296 — * «Ни одна другая религия, кроме христианства, не осознала, что человек есть творение высочайшее и, в то же время, наиболее ничтожное» (*фр.*).

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

С. 301 — * Именем Гермес Триждывеличайший (*греч.* — Трисмегист) надписан корпус религиозно-философских, астролого-алхимических и оккультно-магических сочинений на греческом, латинском, коптском и древнеармянском языках, созданных в период с III в. до н. э. по III в. н. э. В этих сочинениях были выражены идеи одного из эзотерических течений эллинистической эпохи — герметизма.

С. 302 — * Тинктура (от лат. глагола *tingere* — окрашивать) — окрашивание.

С. 308 — * «Тогда Люцифер бежал из покоя своей иерархии в вечное беспокойство» (*нем.*).

С. 312 — * Откр. 12:1.

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

С. 313 — * «Лишь во Христе Бог существует как личность» (*нем.*).

С. 322 — * Государство будущего (*нем.*).

— ** Это описание сущности марксизма свидетельствует о том, что с наследием К. Маркса Бердяев был недостаточно глубоко знаком. В «государстве будущего», по Марксу, уже нет классов и, разумеется, пролетариата, который является классом, освобождающим себя и одновременно все человечество от эксплуатации и социального неравенства.

С. 333 — * Отождествление марксизма с экономическим материализмом — еще одно свидетельство недостаточно глубокого знания Бердяевым марксовской концепции материалистического понимания истории, настаивающей на системном характере детерминации исторического процесса. Это отождествление, впрочем, было типичным для русской социально-экономической мысли и публицистики конца XIX — начала XX в.

С. 354 — * *θεουργία* (*греч.* «богодействие») — «...белая магия неоплатоников, система упражнений и ритуалов, позволяющая «посвященному» стать как боги» (С. С. Аверинцев. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 57).

С. 359 — * Согласно точке зрения панентеизма, все сотворенное бытие пребывает в Боге, однако Бог не отождествляется с творением, сохраняя свою трансцендентную сущность.

С. 365 — * Позднее, уже в эмиграции, Бердяев по-иному оценивал социальную философию Маркса. «Замечательное учение о фетишизме, — полагал он, — есть экзистенциальная социология, которая видит первичную реальность в трудовой человеческой активности, а не в объективированных вещных реальностях или quasi-реальностях» (Николай Бердяев. Русская идея. Париж, 1971. С. 98).

С. 376 — * Имеется в виду главный герой драмы Г. Ибсена «Пер Гюнт».

С. 392 — * В тексте книги и в копии ЦГАЛИ, видимо, смысловая опечатка — «помощи».

С. 393 — * В данном случае Бердяев развивает тему, намеченную еще Г. С. Сковородой в учении о «сродности» как о «божественной

в человеке силе» (см.: Г. С. Сковорода. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1973. С. 425).

С. 402 — * Строго говоря, «Логос» и «душа мира» — понятия древнегреческой философии. В христианском вероучении Логос был отождествлен со вторым лицом божественной Троицы — Христом. «Душа мира» остается одним из наиболее характерных символов-понятий неоплатонизма, отличающих его от христианства.

С. 406 — * От «virginitas» — девственность (*лат.*).

С. 419 — * В оригинале стоит «Девы Матери» (так и в машинописной копии ЦГАЛИ). Однако есть основания считать это опечаткой. В «Философии свободы» имеется аналогичное место, свидетельствующее в пользу такого предположения: «лишь для церковной мистики является женственностью в образе Девы Марии» (см. наст. изд., с. 211).

С. 420 — * В этом Бердяев парадоксальным образом сближается с Н. Г. Чернышевским, который писал: «Зачем ты, господи, родил на свет женщин? — помните, у Гоголя размышляет хохол-мудрец. Я тоже: недоумеваю.

Но когда-нибудь будут на свете только «люди»; ни женщин, ни мужчин (которые для меня гораздо нетерпимее женщин) не останется на свете. Тогда люди будут счастливы» (Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч. в 15-ти томах. Т. XV М., 1950. С. 152).

Считая, что у Чернышевского «очень жалкая и беспомощная философия», Бердяев, однако, полагал, что Чернышевский — это «один из лучших русских людей», у которого «был настоящий культ вечной женственности» (Самопознание. С. 84).

С. 451 — * Неточная цитата из программного стихотворения Д. С. Мережковского «Дети ночи», опубликованного в составе сборника «Новые стихотворения» (Спб., 1896). Строфа, из которой взята фраза, звучит так:

«Дерзновенны наши речи,
Но на смерть осуждены,
Слишком ранние предтечи
Слишком медленной весны».

С. 452 — * Свои размышления о Пикассо и кубизме Бердяев более подробно изложил в статье «Пикассо», опубликованной вначале в сборнике «София» (№ 3, 1914 г.) и вошедшей затем в его сборник «Кризис искусства» (М., 1918).

С. 455 — * См. примечание к с. 231.

С. 460—461 — * Серафимы — высший из девяти чинов небесной (ангельской) иерархии, наиболее приближенный к Богу. В библейско-христианской традиции (основывающейся на книге пророка Исаии) серафимы изображаются в человеческом образе с шестью крыльями.

С. 461 — ** Мф. 26: 39.

С. 466 — * Мф. 6: 26, 28, 34.

С. 480 — * В оригинале смысловая опечатка — «социализм».

С. 509 — * В этой интерпретации исторических судеб католичества и православия, а также их равной необходимости для раскрытия сущности христианства Бердяев весьма близок к П. Я. Чаадаеву (см.: П. Я. Чаадаев. Статьи и письма. М., 1987. С. 191—193).

С. 528 — * Мф. 27: 46.

С. 536 — * «Метафизика была наукой о сущем и о началах сущего» (*фр.*).

— ** «Интуиция идеального бытия неспособна открыть нам бесконечное реальное бытие, которое есть Бог»; «Никогда посредством интуиции человек не достигает знания Бога: лишь через ряд умозаключений мы можем восходить к утверждению этого абсолютного Бога» (*фр.*).

С. 538 — * «Плотин первый указал на верховенство логического, так же как и на сверхчувственность логического мышления» (*нем.*).

— ** «Дело состоит в направленности кантианства на самое себя: поскольку кантианская трансцендентальная философия исследует познание бытия, постольку трансцендентальное философское познание систематизирует свои собственные принципы; подобным образом трансцендентальная философия будет познавать априорную форму как внечувственно-действующее, но в логике теперь уже не должно таиться ничего помимо того, что дается априорной теорией и познанием чувственной данности» (*нем.*).

— *** «Форма формы формы может быть также названа формой формы, но уже «ценности» (*нем.*).

С. 540 — * Сноска атрибутируется предположительно, поскольку № 11, под которым она помещена в разделе «Примечания и экскурсы», пропущен как в тексте книги, так и в копии ЦГАЛИ.

С. 542 — * «Где кончается мышление, там начинается вера. Однако оккультист с полным правом ответит ему: там, где ты веришь, я в состоянии мыслить!» (*нем.*).

С. 543 — * «Идея микрокосма — высочайшая идея для человека». «Человек столь же всеобщ, сколь и универсум» (*нем.*).

— ** Николай Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. 1907—9 гг. Спб., 1910.

С. 544 — * Адам Кадмон — «(Адам первоначальный, человек первоначальный) — в мистической традиции иудаизма абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала времен как первообраз для духовного мира, а также для человека (как эмпирической реальности)». (С. С. Аверинцев // Мифы народов мира. Т. I, М., 1980. С. 43).

С. 544—545 — * «Человек, если можно так выразиться, есть точка пересечения всего, перекресток всех дорог, которые ведут с земли на небо и с неба на землю; именно через него, следовательно, должны пройти все восходящие и нисходящие потоки; более того, он — великий распределитель всего; без него ничто не может жить» (*фр.*).

С. 546 — * «Тайная наука утверждает совсем не то, что «Я» есть Бог, но лишь, что и форма, и сущность связаны с Богом... Как капля относится к морю, так и «Я» относится к Богу. Человек может найти в се-

бе божественное, поскольку его исконная сущность взята из божественности» (нем.).

— ** «У этого существа еще не было «Я». Ему недоста́вало лишь того, что индусы называют «манас», источника ментальности, искры Божией в человеке, центра кристаллизации бессмертной души. Он имел, как и любое животное, лишь физическое тело, тело эфирное (или витальное) и астральное (или лучистое) и посредством этого последнего — ощущения, которые напоминали смесь осязательных, слуховых и зрительных ощущений». «Существо, предназначенное сделаться человеком, медузообразный гермафродит, полурыба, полужмея палеозойской эры, приняло форму четвероногого, некоей ящерицы, но совершенно отличающейся от ящериц современных, которые есть не что иное, как отклонение и вырождение» (фр.).

— *** «Под ним — Судьба, природа необходимая и сотворенная; над ним — Провидение, природа свободная и творящая. Он сам — как мир человеческий — есть опосредующая воля, причина действующая, расположенная между этими двумя природами, чтобы служить им связью, средством соединения и воссоединить два действия, два движения, которые иначе были бы несовместимы» (фр.).

С. 547—* «Истинным основанием религии греческого народа является то, что в божественном миропорядке человеческое и божественная сущность, местное и сущностное разделены и различены и должны пребывать таковыми» (нем.).

С. 548—* «Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтоб превзойти его?»

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверх-человека: посмешищем или мучительным позором» (Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Пер. с нем. Ю. М. Антоновского. Спб., 1911. С. 5—6).

«В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение» (Там же. С. 7—8).

«Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам» (Там же. С. 49).

«Они измелечали и все еще мелчают: — и делает это их учение о счастье и добродетели» (Там же. С. 146).

«Человек есть мост, а не цель» (Там же. С. 173).

«Созидающего ненавидят они более всего: того, кто разбивает скрижали и старые ценности, разрушителя, — кого называют они преступником.

Ибо добрые — не могут созидать: они всегда начало конца: —

они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят себе в жертву будущее,— они распинают все человеческое будущее!» (Там же. С. 187).

«Бог умер: теперь хотим мы,— чтоб жил сверх-человек» (Там же. С. 254).

«К сверх-человеку лежит сердце мое, он для меня первое и единственное,— а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страдающий, не самый лучший.—

О, братья мои, если что я могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и уничтожение» (Там же).

С. 556—* «Это значит, что и здесь наш интеллект упускает из виду существенную сторону жизни, как будто он не создан для того, чтобы мыслить такой объект» (Анри Бергсон. Творческая эволюция. Пер. с 3-го французского издания М. Булгакова. М., 1909. С. 41).

С. 556—557—* «Всякий человеческий труд, заключающий какую-либо долю изобретательности, всякий произвольный акт, заключающий долю свободы, всякое движение организма, проявляющее его самопроизвольность,— вносит в мир нечто новое» (Анри Бергсон. Творческая эволюция. С. 204).

С. 557—** «...Вытащить из трясины современной гуманитарной науки Существо, созданное по нашему образу, которое будет для нас соответственно тем, чем мы являемся по отношению к Богу» (*фр.*).

С. 558—* «Свобода вкоренена во Тьме, и в своем темном желании, как и в светлом желании, она связана с вечной волей Тьмы; и Тьма связана со Светом свободы и не может ничего достичь, когда обращается к желанию самому по себе и действует как Тьма в самой себе; из этих двух, как и из темного ощущения, а также и из Света, т. е. свободного желания, исходящего из ощущения, возникнет в ощущении молния как первоогонь: тогда Свобода раскроется в ощущении, но ощущение постигает ее через страх, поскольку видна она лишь как молния; и так как Свобода непостижима и словно бы Ничто, и к тому же есть вне и до всякого ощущения, и не имеет основы, то не может ее ощущение ни постичь, ни удержать и лишь покоряется оно Свободе, и Свобода соединяет свою темную самость и Сущность и правит с воспринятым беспокойством во Тьме, во Тьме непостижимой» (*нем.*).

—** «И если бы Люцифер не пришел, то человек хотя бы и достиг раньше этой ступени, однако без личностного самоутверждения и без возможности свободы» (*нем.*).

С. 559—* Сноска восстанавливается приблизительно.

С. 562—* Этот фундаментальный постулат метафизики Бердяева, укореняющий творчество в последней, «безосновной» свободе, почти тождественной с «ничто», осмысливается им в культурософии России. «В России,— писал он,— есть трагическое столкновение культуры с темной стихией. В русской земле, в русском народе есть темная, в дурном смысле иррациональная, непросветленная и не поддающаяся просветлению стихия. Как бы далеко ни заходило просветление и подчинение культу-

ре русской земли, всегда остается осадок, с которым ничего нельзя поделать» (Николай Бердяев. Судьба России. М., 1918. С. 52).

—** «Талант и гениальность, — говорит Гелло, — которые отличаются друг от друга со всех точек зрения, особенно существенно различны в том, что талант — это специализация, гениальность же — всеохватывающее совершенство» (С. 243). «Гениальность не доказуема внешней работой. Она обнаруживает себя интимно и великолепно взгляду, достойному ее видеть» (С. 244). «В мгновении гениальность увидит как раз то, что никогда не увидят люди, обладающие терпением, на протяжении столетий. Постепенность ее убивает, промедление для нее — самый губительный из ядов» (С. 246). «Я говорил, что желание — единственная из сил, наиболее похожая на гениальность. Возможно, в чем-то эти два слова синонимичны. Быть может, желание есть сама гениальность в потенции. Быть может, гениальность — это само желание в действии» (С. 247). «Одна из характерных черт Гения — крайность во всем. Он по природе насильственен и в основе своей нетерпим» (С. 249). (фр.).

С. 563—564—* «Человек, — говорится в Зохаре, — заслуживает это имя лишь постольку, поскольку он сближает в себе мужчину и женщину». «Благословение небес нисходит лишь туда, где есть такой союз, поскольку оно может низойти лишь на единое тело».

«Адам, верно отражающий Адама высшего или первичного, должен был, в согласии с этой моделью, объединить в себе мужское и женское начала. И первоначально он был создан андрогинном» (фр.).

С. 564—** Александр Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.

С. 567—* «Андрогин есть единство формообразующих принципов или органов или же соединение общеродовых способностей в одном теле. Это понятие не связано ни с импотенцией или бесполостью, ни с гермафродитизмом как его противоположностью, т. е. с сосуществованием в одном теле обоих полов» (нем.).

—** Название работы Ф. Энгельса — «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

С. 568—* В оригинале смысловая опечатка — «познавать».

С. 569—* «Превзойти себя» (лат.) — христианский парафраз изречения дельфийского оракула «познай самого себя»; «от реального к еще более реальному» (лат.).

—** «Наиреальнейшее сущее» (лат.), здесь: бог.

С. 570—* Иоанниты, или госпитальеры, — члены духовно-рыцарского христианского ордена, основанного крестоносцами в XII в. и получившего название от иерусалимского странноприимного дома св. Иоанна.

С. 570—571—* «Бодлер, Барбе д'Оревили, Гелло, Блуа, Гюисманс — у них общая черта: неприятие жизни и даже ненависть к ней — презрение, стыдливость, страх, пренебрежение и все их оттенки — нечто вроде религиозной озлобленности против жизни. К этому и сводится ирония Вилье» (фр.).

С. 577—* «...Итак, это уже не ум, но то, что предшествует уму, потому что ум — нечто из сущего; а то — не «нечто», но до любого «нечто», и оно — не сущее. Дело в том, что у сущего есть как бы некий образ сущего, а то — не имеет образа, в том числе и умопостигаемого; и это потому, что природа единого, будучи порождающей все, не является ничем из порожденного, — ни «чем-то», ни качеством, ни количеством, ни умом, ни душой; ни движущимся, ни покоящимся, ни в пространстве, ни во времени, но «единовидным самим в себе» (Платон, «Пир», 211, b1), и даже вообще лишенным вида, тем, что предшествует всякому виду, движению, покою: потому что это относится к сущему и делает его множественным. Но почему же — не будучи движущимся — оно не покоится? — Потому что каждое из этого (или и то, и другое) необходимо относится к сущему, причем покоящееся таково благодаря покою, и покою оно не тождественно; поэтому покой ему свойственен, так что оно уже не является простым. А назвать то причиной — значит приписать некое свойство не ему, а нам, потому что это мы от него нечто получаем, тогда как то существует в себе самом. Но, строго говоря, о нем нельзя сказать даже «то» и «существует», а просто мы, как бы извне обегая его, пытаемся истолковать свои собственные впечатления, то оказываясь близко, а то — отдаляясь из-за недоумений, им вызываемых» (Пер. с греческого подлинника выполнен Ю. А. Шичалиным по изданию: (Hengy-Schwyzler) Plot., VI, 9, 3, 36—54).

С. 578—* «В беспредельном мраке я вижу святую Троицу, и в Троице, различимой в ночи, я вижу самого себя, стоящего в центре» (*фр.*).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Августин Аврелий — 14, 16, 35, 137, 160, 249, 590
 Авенариус Рихард — 42, 47, 64, 96, 97, 262, 263, 271
 Авраам (*библ.*) — 302
 Адам (*библ.*) — 131, 300—303, 305, 307, 309, 312, 316, 319, 371—377, 388, 403—405, 413, 417, 464, 512, 544, 572, 584, 596, 599
 Аксаков Иван Сергеевич — 195
 Амвросий, старец — 550, 573
 Анжелико фра Беато — 241, 444
 Аполлон (*мифол.*) — 153
 Аристотель — 263, 270, 271, 289
 Арнольдо — 443
 Аскольдов Сергей Алексеевич — 112
 Афанасий Великий — 25, 42
 Баадер Франц (Baader Franz) — 12, 22, 74, 81, 131, 182, 212, 223, 224, 248, 271, 292, 300, 304, 406, 418, 507, 543, 545, 564, 567, 568
 Бальзак Оноре де — 231, 448, 586
 Бауер — 575
 Белый Андрей — 450, 584
 Беме Яков (Яков) (Böhme) — 14, 35, 147, 211, 223, 258, 261, 272, 292, 296, 299—305, 308, 313, 356, 373, 396, 397, 403—406, 503, 507, 508, 512, 543, 544, 547, 563, 568, 578, 579
 Бергсон Анри — 29, 47, 65, 86, 87, 97, 271, 277—279, 291, 537—541, 553, 556, 557, 583, 598
 Бернсон Бернард — 445
 Бетховен Людвиг ван — 459
 Блуа Леон (Bloy) — 451, 452, 470, 570, 574, 599
 Бодлер (Бодлэр) Шарль (Baudelaire) — 230, 245, 249, 453, 457, 570, 599
 Боттичелли Сандро — 444—447
 Браманте Донато — 446
 Брандес Георг Морис — 572
 Бриллиантов Александр Иванович — 564, 577, 599
 Бруно Джордано (Джиордано) — 246, 583
 Буа Жюль — 579
 Будда — 160
 Буланже Жорж — 237, 587
 Булгаков Сергей Николаевич — 550, 555, 556, 574, 582, 584, 588, 590, 591
 Бэкон (Бекон) Френсис — 266, 593
 Вагнер Рихард — 248, 458
 Валентин, гностик — 22, 42, 593
 Варажин Ж. — 569
 Васнецов Виктор Михайлович — 457
 Вейнингер Отто — 16, 245, 407, 419, 562, 568
 Верлен Поль — 230, 242, 245, 246, 249, 451—453
 Верроккьо (Веррокио) Андреа дель — 444
 Вивекананда Свами (Суоми) — 504, 554, 559, 576
 Визева Теодор (Wyzewa Theodore) — 569
 Вилье де Лиль-Адан Филипп
 Огюст Матиас — 230, 451, 452, 557, 570, 599
 Виндельбанд (Виндельбандт)
 Вильгельм — 45, 54, 91, 92, 109, 276
 Вольтер — 573
 Вольфинг — 572
 Вундт Вильгельм — 65, 262

* Указатель включает исторические и мифологические имена, содержащиеся в работах Н. А. Бердяева и в «Примечаниях».

- Гадес (*мифол.*) — 411
 Галилей Галилео — 246
 Гарнак Адольф — 25, 33, 44, 325, 465
 Гартман Эдуард — 508
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих — 17, 20, 22, 34, 35, 55, 67, 68, 73, 74, 78, 100, 101, 104, 111, 118, 134, 163, 262, 263, 287, 507, 536, 540, 541, 543, 559
 Геккель Эрнст — 262, 292
 Гелло Эрнест (Hello E.) — 244, 451, 562, 570, 578, 599
 Гераклит — 19
 Гермес Триждывеличайший (Hermès Trismégiste) (*мифол.*) — 301, 545, 594
 Гете Иоганн Вольфганг — 63, 74, 229, 248, 347, 394, 449, 450, 451, 453, 454, 526, 553, 559, 584
 Гоголь Николай Васильевич — 349, 523
 Грааль, святой (*мифол.*) — 250, 588
 Григорий Нисский — 137, 244, 316, 547, 579, 580
 Григорий VII, папа — 243, 587
 Гурмон Реми де — 231, 586
 Гуссерль Эдмунд — 73, 74, 262, 263, 271, 272, 286, 287, 535, 536, 540
 Гюисманс Шарль Мари Жорж (Huysmans) — 229—250, 451, 454, 455, 570, 586, 599
 Гюйо Жан Морис — 574
- Данте Алигьери — 162, 272, 421, 422, 443, 444, 449—451, 569
 Дарвин Чарльз — 309—311, 315, 358, 410
 Декарт Рене — 19, 100, 262, 263, 282, 305
 Дионис (*мифол.*) — 153, 156, 411
 Джемс Уильям — 29, 47, 86, 87, 97, 244, 539, 588
 Джотто ди Бондоне — 443, 444, 569
 Добролюбов Александр Михайлович — 575
 Донателло — 444
 Достоевский Федор Михайлович — 37, 184, 193, 217, 272, 282, 323, 349, 391, 438, 452—455, 523, 562, 584, 593
- Древс Артур — 508, 554, 576, 579
 Дю-Прель — 292, 542, 578
- Ева (*библ.*) — 131, 136, 224, 302, 403—406, 408, 416, 417, 419
- Жебар Эмиль (Gebhardt Emile) — 237, 569, 587
 Жид Андре — 570
 Жуссэн — 553
- Зиммель Георг — 568
 Золя Эмиль — 231
- Ибсен Генрик — 438, 450, 452, 453, 457, 470, 475, 594
 Иванов Вячеслав Иванович — 230, 248, 450, 569, 570, 579, 584
 Иергенсен Иоганн (Ioergensen Johannes) — 572, 574
 Иоанн, апостол — см. Иоанн Богослов
 Иоанн Богослов — 55, 144, 182, 238, 500, 501, 531, 587
 Иоанн Скотт (Скотт) Эригена — 14, 35, 162, 163, 577, 578
 Иоахим Флорский (Иахим, Иоахим, Иохим из Флориды) — 182, 237, 443, 569
 Ириней Лионский — 209
 Исаак Сирианин — 187, 317, 318, 388, 400, 414, 547, 559, 563, 579
 Исаия, пророк (*библ.*) — 155
 Иуда (*библ.*) — 303
- Кант Иммануил — 17—19, 29, 32—35, 41, 43, 44, 48, 71, 73, 77, 88, 97, 100—103, 107, 108, 126, 155, 169, 262, 263, 270, 279, 282, 283, 289, 291, 342, 461, 525, 536, 541, 553, 582, 583
- Каракозов Дмитрий Владимирович — 573
 Карлейль Томас — 466, 573
 Карпентер Эдуард — 575
 Карпп (Кагпп) — 544, 545, 563
 Керд (Кэрдт) Эдуард — 541
 Кизеветтер Александр Александрович (Kiesewetter) — 542, 544, 579
 Киреевский Иван Васильевич — 20, 28, 37, 68, 97
 Коген Герман — 37, 42, 54, 73, 75—78, 90, 92, 101, 262, 263,

- 266, 271, 272, 286, 287, 291, 292, 352, 536, 537, 540
- Кожевников В. А. — 124, 540, 590
- Козлов Алексей Александрович — 97, 133
- Конт Огюст — 39, 40, 96, 262, 321
- Коперник Николай — 309, 311, 315, 320
- Корнелиус Агриппа — 47, 544, 578
- Ладыженский — 559, 576
- Лайель (Лайелль) Чарлз — 311
- Ламарк Жан Батист — 554
- Ланге Фридрих Альберт — 293
- Ласк Эмиль — 86, 276, 538
- Лафенестр — 569
- Лебон Гюстав — 554
- Лев XIII, папа — 246
- Леви Элефас — 544
- Ледерле — 569
- Лейбниц Готфрид Вильгельм — 100, 108, 111, 121, 262
- Леманн — 544
- Леонардо да Винчи — 386, 444, 445, 447, 559
- Леонтьев Константин Николаевич — 531, 575
- Леруа Эдуар — 24, 29
- Лидвина, святая — 242, 586
- Липперт Юлиус — 567
- Липпис Теодор — 47, 97
- Лопатин Лев Михайлович — 65, 97, 582, 584
- Лосский Николай Онуфриевич — 47, 96—98, 101, 104—114, 116—119, 121, 537
- Лотце Герман — 295, 298, 543
- Луази — 44
- Лютер Мартин — 33, 525
- Лютославский — 559, 576
- Люцифер (Lucifer) (*библ.*) — 255, 308, 558, 594, 598
- Магомет — 160
- Макарий Египетский — 249, 250, 316, 547, 548, 559, 560
- Максим Исповедник — 244, 250, 406, 564
- Малларме (Малармэ, Маллармэ) Стефан — 230, 248, 450
- Мария, мать Христа (Мадонна, Дева Мария) (*библ.*) — 162, 211, 224, 406—408, 419, 513, 595
- Маркс Карл — 39, 90, 322, 594
- Мах Эрнст — 47, 64, 92, 266, 537
- Медичи Лоренцо (Великолепный) — 444, 445
- Метерлинк Морис — 450
- Мефодий Потарский — 564—566
- Микеланджело Буонаротти (Микель Анжело) — 446, 447, 568, 569
- Милль Джон Стюарт — 42, 47, 100
- Моннье — 569
- Морган Льюис Генри — 567
- Наторп (Natorp) Пауль — 54, 556
- Немезида (*мифол.*) — 17
- Несмелов Виктор Иванович — 543, 547, 579
- Николаев Ю. — 575
- Ницше (Нитцше) Фридрих (Nietzsche) — 169, 188, 245, 271, 322—324, 336, 349, 391, 438, 451, 454, 465, 467, 469, 470, 522, 527, 548, 568, 573, 597
- Новалис — 248, 543
- Оревили Барбе д' (Barbey d'Aurevilly) — 230, 231, 451, 570, 599
- Ориген — 24, 42, 554
- Павел, апостол — 11, 24, 54, 585
- Пан (*мифол.*) — 63, 515—517
- Парацельс (Theophrastus Paracelsus) — 261, 305, 544, 546, 578
- Парменид — 356
- Паскаль Блез — 67, 543
- Патер Вальтер — 569
- Петр, апостол — 238, 500, 501
- Пикассо Пабло — 452, 595
- Пико делла Мирандола (Мирандолла) Джованни — 319
- Пилат Понтий — 336
- Пифагор — 14, 19
- Платон — 14, 19, 111, 223, 284, 403, 417, 553, 556, 568, 583, 600
- Плотин — 259, 276, 356, 357, 504—506, 508, 538, 577, 592, 596
- Поллайоло (Палайолло) Антонио — 444
- Попов И. В. — 548
- Прометей (*мифол.*) — 462
- Протагор — 288
- Псевдо Дионисий Ареопагит (Дионисий Ареопагит) — 244, 505, 506

- Пуанкаре (Пуанкарэ) Жюль Ан-ри — 40, 92, 541
 Пулен (Paulain Aug.) — 576
 Пушкин Александр Сергеевич — 391—393, 397
- Рамачарака Иога — 554, 559
 Рафаэль Санти — 445—447
 Рескин Джон — 248
 Риккерт Генрих — 37, 45, 48, 54, 71, 76—78, 85—92, 101, 109, 177, 262, 276, 344, 346, 537, 540, 553, 571
 Ричль Альбрехт — 33
 Роде Эрвин (Rohde Erwin) — 547
 Розанов Василий Васильевич — 160, 412, 435, 563, 585, 588—590, 592
 Романо Жулио — 446
 Розмини-Сербати (Росмини) Антонио — 536
 Рюсброк Иоганн (Rusbrock) — 244
- Сабашникова М. В. — 578
 Савонарола Джироламо — 444, 445, 569
 Самарин Юрий Федорович — 195
 Сведенборг Эмануэль — 185, 214, 215, 555
 Серафим Саровский — 244, 250, 391, 392, 397, 588, 590
 Силезиус Ангелус (Silesius Angelus) — 253, 261, 312, 503, 547, 592
 Симеон Новый Богослов — 307, 316, 318, 382, 547, 548
 Симеон-граппист — 241
 Сковорода Григорий Саввич — 547, 583, 594, 595
 Скрыбин Александр Николаевич — 459
 Сократ — 155, 160
 Соловьев Владимир Сергеевич — 20, 37, 42, 55, 68, 97, 98, 119, 131, 134, 168, 180, 182, 184, 208, 217, 248, 271, 507, 541, 549, 550, 554, 568, 574, 582, 585, 590, 593
 Спенсер Герберт — 39, 42, 90, 96, 262, 263, 358, 359, 494, 554, 575
 Спиноза Бенедикт — 100, 262, 263
 Степун Федор Августович — 553
- Тареев Максим Матвеевич — 549
 Тереза, святая — 14, 243, 244, 587
 Тертулиан — 52
 Толстой Лев Николаевич — 349, 394, 438, 448, 453, 461, 523, 575
 Трубецкой Евгений Николаевич — 549, 550, 554, 555, 574
 Трубецкой Сергей Николаевич — 27, 55, 68, 97, 582, 584
 Тузов — 566
- Уайльд Оскар — 233, 245
- Фабр д'Оливе — 544, 546
 Федоров Николай Федорович — 124, 175, 412, 413, 417, 533, 540, 550—552, 557, 575, 580, 585
 Феофан Затворник — 388, 398, 425, 426, 463, 549, 550, 560, 561, 567, 568, 573
 Фейербах Людвиг — 39, 298, 321, 322, 543, 564
 Филон Александрийский — 55
 Фихте Иоганн Готлиб — 22, 73, 74, 88, 91, 101, 270
 Фолькельт Иоганн — 97
 Фома Аквинский — 162, 263, 270, 283, 536, 541
 Франк А. — 544
 Франс Анатолий — 230
 Франциск Ассизский — 165, 182, 248, 397, 443, 444, 460, 463, 466, 471, 482, 489, 531, 569, 572, 574
 Фрейд Зигмунд — 562, 563, 567, 568
- Хомяков Алексей Степанович — 16, 20, 28, 37, 68, 97, 195, 575, 582
 Христиансен Б. — 571
 Христос Иисус — 23, 25, 33, 42, 57—59, 137, 140, 141, 145, 146, 149—168, 170—172, 178, 179, 181, 183—188, 193—195, 197—199, 208, 213—215, 217, 220—223, 227, 230, 235, 237, 238, 244, 255, 256, 259, 282, 287, 297, 301, 303, 304, 309, 312—316, 325—327, 329—334, 336—341, 356, 362, 363, 371—373, 375, 380, 382, 385,

- 388, 402, 405, 406, 414, 419, 443,
464, 466—468, 475, 476, 478,
482, 508, 509, 511, 513, 519, 520,
528—533, 543, 546, 550—552,
556, 560, 567, 569, 580,
583—585, 587, 593—595
- Чаадаев Петр Яковлевич—217,
590, 596
- Чатгерджи Браман—576
- Челлини (Чиллини) Бенвенуто—
443, 569
- Чемберлен—579
- Четвериков С.—550, 573
- Чичерин Борис Николаевич—97
- Шатобриан Франсуа Рене—238
- Шеллинг Фридрих Вильгельм—
22, 34, 42, 73, 74, 101, 111, 115,
118, 119, 121, 131, 163, 182, 248,
271, 298, 543, 553, 583, 585
- Шестов Лев—574
- Шопенгауэр (Шопенгауер) Ар-
тур—87, 232, 248, 271, 410
- Штейнер Рудольф—22, 219, 292,
293, 300, 304, 305, 349, 512, 513,
537, 538, 542, 545—547, 553, 559
- Штиллеринг Юнг—215
- Шуппе Вильгельм—54, 97, 107
- Шюре Э.—545, 546
- Экхарт Иоганн (Эккерт, Эк-
хардт)—14, 35, 147, 162, 244,
259, 276, 356, 357, 360,
506—508, 526, 538, 554, 578, 579
- Энгельс Фридрих—567, 599
- Эрберг Константин Александров-
вич—572
- Эрн Владимир Францевич—547,
582, 583
- Эрос (*мифол.*)—223, 284
- Юм Давид—100, 282
- Яковенко Борис Валентинович—
537, 541
- Beausobre—575
- Buch V.—544
- Claasen Johannes—545
- Cschueze Johann—541
- Delacroix—244
- Diederichs E.—577
- Foligno Angele de—578
- Friedemann Herm.—543
- Ioël K.—544
- Kiefer Otto—577
- Maury A.—544
- Menard Louis—545
- Pacheu—244
- Palhoriés—536
- Schiebler K. W.—543
- Sertillanges—536

СО Д Е Р Ж А Н И Е

А. В. Поляков. Философия творчества Н. Бердяева. 3

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Предисловие 12

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Г л а в а I. Философия и религия 14

Г л а в а II. Вера и знание 38

Г л а в а III. Гносеологическая проблема 68

Г л а в а IV. Об онтологической гносеологии 96

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Г л а в а V. Происхождение зла и смысл истории 123

Г л а в а VI. О христианской свободе 192

Г л а в а VII. Мистика и Церковь 205

П р и л о ж е н и е. Утонченная Фиваида 229

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

Введение 254

Г л а в а I. Философия как творческий акт 262

Г л а в а II. Человек. Микрокосм и макрокосм 293

Г л а в а III. Творчество и искупление 325

Г л а в а IV. Творчество и гносеология 341

Г л а в а V. Творчество и бытие 354

Г л а в а VI. Творчество и свобода. Индивидуализм и универсализм 368

Г л а в а VII. Творчество и аскетизм. Гениальность и святость 382

Г л а в а VIII. Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность 399

Г л а в а IX. Творчество и любовь. Брак и семья 420

Г л а в а X. Творчество и красота. Искусство и теургия	437
Г л а в а XI. Творчество и мораль. Новая этика творчества	460
Г л а в а XII. Творчество и общественность	479
Г л а в а XIII. Творчество и мистика. Оккультизм и магия	498
Г л а в а XIV Три эпохи. Творчество и культура. Творчество и цер- ковь. Творчество и христианское возрождение	518
Примечания и экскурсы	535
Примечания	581
Указатель имен	601

Бердяев Николай Александрович

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

—
СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

Редактор **Е. В. Антонова**

Оформление художника **С. Н. Оксмана**

Художественный редактор **В. В. Масленников**

Технический редактор **К. И. Заботина**

Сдано в набор 20.01.89. Подписано к печати 30.05.89.

Формат 84 × 108^{1/12}. Бумага книжно-журнальная.

Гарнитура «Гарамонд». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 32,03. Усл. кр.-отт. 32,14. Уч.-изд. л. 35,09.

Тираж 35000 экз. Заказ 838. Цена 2 р. 50 к.

Набор и фотоформы изготовлены в ордена Ленина и ордена
Октябрьской Революции типографии имени В. И. Ленина
издательства ЦК КПСС «Правда».

125865, ГСП, Москва, А-137, улица «Правды», 24.

Отпечатано в типографии издательства «Калининградская
правда», 236000, г. Калининград, К. Маркса, 18.